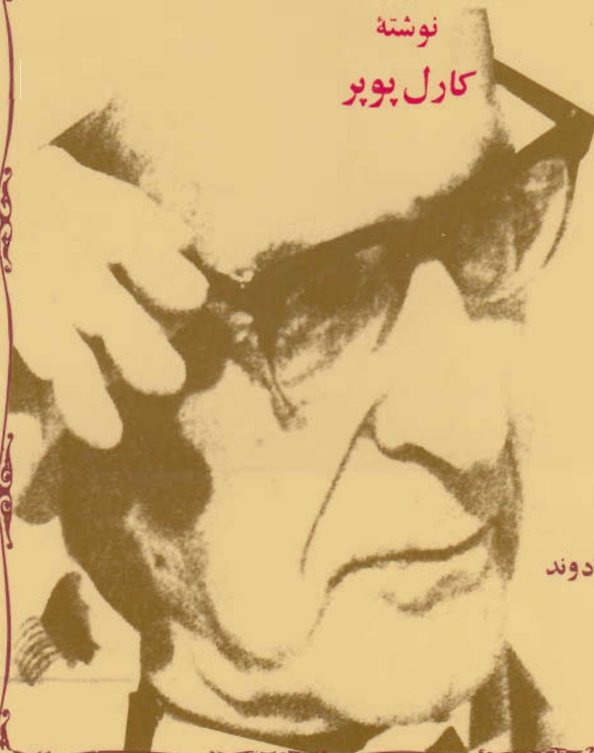


جامعهٔ باز و دشمنان آن

نوشتهٔ

کارل پوپر



ترجمهٔ

عزت‌الله فولادوند

جامعهٔ باز
و
دشمنان آن

نوشتهٔ کارل پوپر

ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

کارل پوپر
Karl R. Popper
جامعهٔ باز و دشمنان آن
The Open Society and Its Enemies
چاپ اول متن انگلیسی ۱۹۴۵ م. ـ لندن
آخرین چاپ تجدید نظر شدهٔ متن انگلیسی این ترجمه ۱۹۷۷ م. ـ لندن
چاپ اول ترجمهٔ فارسی: آذرماه ۱۳۶۴ هـ. ش. ـ تهران
چاپ دوم: شهریورماه ۱۳۷۷ هـ. ش. ـ تهران
چاپ سوم: آذرماه ۱۳۸۰ هـ. ش. ـ تهران
حروفچینی: شرکت سهامی (خاص) انتشارات خوارزمی
تعداد: ۷۷۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

ISBN 964-487-012-3 شابک ۳-۰۱۲-۴۸۷-۹۶۴

یادداشت مترجم

جامعهٔ باز و دشمنان آن معروفترین اثر کارل پوپر فیلسوف و منطقی نامدار اتریشی-انگلیسی است. برتراند راسل در وصف آن نوشته‌است: «اثری است در طراز اول اهمیت که شایسته‌است به سبب انتقادات استادانه از دشمنان قدیم و جدید دموکراسی، هر چه بیشتر خواننده پیدا کند. [حملهٔ] پوپر بر افلاطون با آنکه به روش متعارف صورت نمی‌گیرد، به عقیدهٔ من کاملاً موجه است. هگل را با نظر صائب هدف تحلیل قرار می‌دهد. مارکس نیز با همان تیزبینی شکافته و تشریح می‌شود و از مسؤولیت در قبال تیره‌بختیهای امروز سهمی سزاوار می‌برد. [جامعهٔ باز] دفاعی پرقدرت و ژرف از دموکراسی است. کتابی است بموقع و بسیار خواندنی و بسیار شیوا.» گیلبرت رایل، استاد کرسی فلسفهٔ در دانشگاه آکسفورد، که از بزرگترین فیلسوفان سدهٔ کنونی انگلستان و از افلاطون‌شناسان بنام است، با وجود اختلاف مشرب با پوپر، می‌نویسد: «کتابی است مهم و پر قدرت، حاوی انتقاد از یك سلسله اصول جزمی و تعبدی که شالودهٔ ذی‌نفوذترین نظریه‌های سیاسی بوده‌است و، بنابر این، عمیقاً در طرز ادارهٔ امور آدمیان تأثیر گذاشته‌است. شیوهٔ نگارش استاد پوپر به منتها درجه زنده و روشن است. پیداست که مطالعاتش در تاریخ یونان و اندیشه‌های یونانی بدیع و عمیق بوده‌است. تعبیر و تأویل نوشته‌های افلاطون از این پس هرگز چنان‌که در گذشته بود نخواهدبود. همین طور است، به عقیدهٔ من، تفسیر آثار مارکس.» هیوتره‌ور روپر، استاد کرسی تاریخ در آکسفورد، که در دهه‌های اخیر بسیاری از مشاهیر فلسفه و تاریخ در انگلستان آماج تیر انتقادات کوبنده‌اش بوده‌اند، دربارهٔ این کتاب می‌نویسد: «پوپر اثری فخیم به ارمغان آورده‌است... به عقیدهٔ من، کتاب او بدون تردید مهمترین نوشته در جامعه‌شناسی معاصر است.» و سرانجام، سر آیزایا برلین، استاد تاریخ عقاید در آکسفورد، اظهار نظر می‌کند: «**جامعهٔ باز و دشمنان آن** دقیقترین و شدیدترین انتقاد از تعالیم فلسفی و تاریخی مارکسیسم به قلم نویسنده‌ای زنده‌است.»

آنچه از نظر گذشت، تنها مربوط به نظریات سیاسی پوپر بود. اما

پوپر اصولاً فیلسوف سیاسی نیست و کار اصلیش در منطق و روش علمی است. ببینیم پوپر کیست.[۱]

کارل رایموند پوپر در ۱۹۰۲ در وین بدنیا آمد. خودش می‌گوید در ۱۳ سالگی مارکسیست شدم و در ۱۷ سالگی، ضد مارکسیست، اما تا ۳۰ سالگی همچنان سوسیالیست بودم. سرانجام احترام عمیقی که برای فردیت و جنبه‌های ملموس و مشخص انسانها قائل بود و ایمانی که به بشردوستی و عدالت و مساوات داشت، موجب روی‌گردانیش از سوسیالیسم شد. نخست در دبیرستانها به تدریس پرداخت و در همین ایام دو کتاب نوشت که یکی از آنها، **منطق اکتشاف علمی**، از آثار مهم این قرن در فلسفهٔ علوم است. خطر هجوم هیتلر به اتریش روز بروز فزونی می‌گرفت و پوپر ترجیح داد جلای وطن کند. از ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۵ در زلاندنو به تدریس فلسفه مشغول بود. روزی که در ۱۹۳۸ از خبر حملهٔ آلمان نازی به اتریش مطلع شد، تصمیم گرفت کتاب جامعهٔ باز را بنویسد. در ۱۹۴۶ برای تدریس به انگلستان دعوت شد. در ۱۹۶۵ به پاس خدمات علمی به دریافت لقب «سر» از ملکهٔ انگلستان مفتخر شد و، باصطلاح، به سلك شوالیه‌ها درآمد. پوپر تا ۱۹۶۹ که بازنشسته شد، در سمت استادی منطق و روش علمی در مدرسهٔ اقتصاد و علوم سیاسی لندن درس می‌گفت، ولی در خلال این مدت گاه بگاه در دانشگاههای امریکا و اتریش و ژاپن و استرالیا نیز به عنوان استاد میهمان تدریس می‌کرد.

نظریات سیاسی پوپر مستقیماً ناشی از تئوریهای او در فلسفهٔ علوم است. نظریه‌اش در باب اینکه در علوم، قابلیت تکذیب باید ملاك باشد نه قابلیت تصدیق، تحولی بزرگ در افکار دانشمندان ایجاد کرد. سر پیتر مداور، برندهٔ جایزهٔ نوبل در پزشکی، می‌گوید: «من گمان می‌کنم پوپر بزرگترین فیلسوف علوم باشد که تا کنون پیداشده و با دیگران قابل مقایسه نیست.» سر هرمن باندی، ریاضیدان و اخترشناس انگلیسی، می‌نویسد: «علم جز روش چیزی ندارد و روش آن، جز آنچه پوپر گفته‌است چیزی ندارد.» پروفسور ارنست گمبریچ، نویسندهٔ کتاب معروف **هنر و پندار**، در مقدمهٔ آن کتاب می‌نویسد: «من مفتخر خواهم بود اگر نفوذ پروفسور پوپر همه جا در کتاب من احساس شود.»

۱. آنچه در شرح حال پوپر در اینجا نگاشته شده بیشتر از دو کتاب است: یکی **انقلاب یا اصلاح**، ترجمهٔ هوشنگ وزیری، و دیگری **پوپر**، نوشتهٔ برایان‌مگی، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر. کتاب اخیر بخصوص روشنگر و سودمنداست و خواننده را با جنبه‌های مختلف افکار پوپر آشنا می‌کند. خواندن آن قویاً به همهٔ علاقه‌مندان فلسفهٔ معاصر توصیه می‌شود.

اما شهرت پوپر در جهان بیشتر به‌دلیل دو کتاب او در فلسفهٔ سیاسی است: یکی جامعهٔ باز و دشمنان آن و دیگری فقر تاریخیگری[۱]، که به قول براین مگی، می‌توان آن را ذیلی بر کتاب اول دانست. انگیزهٔ نگارش جامعهٔ باز را پوپر خود در دیباچه‌ها و مقدمهٔ کتاب تشریح کرده‌است و نیازی به تکرار ندارد. اما این تسمیه نیز خود جالب نظر است. چند سال پیش، در مصاحبه‌ای، پوپر یادی از گذشته کرد و توضیح داد که چگونه این اندیشه در ذهن او نقش بست. در ۱۹۳۵، پوپر برای نخستین‌بار به انگلستان رفته بود. اتریش زیر سلطهٔ رژیم دیکتاتوری ملایمی بود و همسایه‌اش، آلمان هیتلری، کم‌کم دهان برای بلعیدنش می‌گشود. پوپر می‌گوید در هوای آزاد انگلستان می‌توانستم نفس بکشم. چنان بود که گفتی پنجره‌ای را گشوده‌اند. نام جامعهٔ باز زادهٔ این تجربه است.

جامعهٔ باز کتابی است طولانی و آنچه اکنون خوانندگان در دست دارند، تنها مجلد اول آن است. بقیه نیز بزودی چاپ و منتشر خواهدشد. این کتاب نخستین‌بار در ۱۹۴۵ در انگلستان انتشار یافت و از آن پس بارها تجدید چاپ شده‌است و تقریباً هربار، پوپر یا چیزی بر آن افزوده یا اصلاحاتی در آن کرده‌است. نسخه‌ای که من داشتم، یادگار دوران دانشجویی و چاپ ۱۹۵۶ امریکا بود. البته می‌بایست آخرین افزوده‌ها و تجدیدنظرهای نویسنده در ترجمه گنجانیده شود ولی در اوضاع کنونی چاپ دیگری در دسترس نبود. دوستم نجف دریابندری که به پوپر علاقه دارد و اخیراً تحقیقی دربارهٔ او منتشر کرده‌است، با گشاده‌دستی نسخه‌ای از آخرین طبع کتاب را از کتابخانهٔ شخصی خویش در اختیارم گذاشت و گره از مشکل گشوده شد. از لطفش سپاسگزارم. جامعهٔ باز... دارای دو بخش عمده‌است که گاه در یک مجلد و گاهی در دو جلد به انگلیسی چاپ شده‌است. بخش بندی فعلی از مترجم است و ضرورتهای چاپ و نشر آن را ناگزیر کرده‌است.

چون هم کتاب طولانی است و هم پوپر گفتنیها را با قدرت و کفایت بیان می‌کند، نیازی به شرح و بسط از سوی مترجم نیست. خوانندگان می‌توانند بخوانند و داوری کنند. اما چند کلمه‌ای در توضیح برخی از نکات در باب ترجمه ضروری است.

---

۱. این کتاب با این عنوان به وسیلهٔ آقای احمد آرام به فارسی برگردانده شده‌است. در این کتاب، ما واژهٔ «تاریخیگری» را اختیار نکرده‌ایم و به جای آن، «اصالت تاریخ» گذاشته‌ایم. ولی برای تسهیل کار کتابشناسی، هر جا اسمی از این کتاب به‌میان آمده‌است، همین عنوان را حفظ کرده‌ایم.

در زمینهٔ مصطلحات ـ بدون تعصب نسبت به هیچ دستگاه خاص اصطلاح‌شناسی ـ کوشیده‌ام تا حد امکان از آنچه در زبان فلسفی و علمی معمول بوده استفاده کنم. اما گاه برای انتقال معانی به بهترین وجه، از وحدت صورت عدول کرده‌ام. «ایده» در افلاطون و هگل، «مثال» است و در جاهای دیگر، تصور و معنا و حتی اندیشه. اصالت عقل و قبیله‌پرستی و هیچ‌انگاری و کمال‌جویی و ناکجاآبادگرایی همه از «ایسم»ها بوده‌اند ولی به وجوه مختلف به فارسی ترجمه شده‌اند تا فهمشان آسانتر باشد. هر جا لازم دیده‌ام، دربارهٔ واژه‌های مشکلتر و تخصصیتر در پانوشتها توضیح داده‌ام. اما در مورد چند اصطلاح، بعضی ملاحظات وجود دارد که بهتر است در اینجا بیان کنم.

۱. historicism که به قول آقای دریابندری، در فارسی آن را تاریخیگری و تاریخ‌نگری و تاریخ‌گرایی و تاریخ‌باوری و تاریخیت نیز ترجمه کرده‌اند و خود ایشان تاریخ‌پرستی نوشته‌اند؛ من اصالت تاریخ گذاشته‌ام تا بر جنبهٔ فلسفی آن بیشتر تأکید کرده‌باشم، زیرا معتقدم با وجود اختلافهای وسیع نزد فلاسفه، بخصوص متفکران آلمانی که نخست این واژه را وضع کرده‌اند، اصحاب این عقیده تاریخ را «اصل» قرارداده‌اند و، به گفتهٔ ابن‌سینا در **دانشنامهٔ علائی**، بقیهٔ امور را «شاخ و خلیفه» دانسته‌اند.

۲. «توتالیتاریسم» (و صفت آن (به فرانسه) «توتالیتر») که از واژهٔ totalité یا totality (تمامت، کلیت) ساخته شده‌است و شاید بهترین ترجمهٔ آن تمامت‌طلبی باشد. اشکال این است که گاهی این ترجمه گمراه‌کننده می‌شود. مثلاً عدالت تمامت‌طلبانه، بکلی عکس مراد نویسنده را به ذهن تداعی می‌کند و خواننده می‌پندارد منظور عدالت تام و تمام است! به هر حال، غرض نوعی حکومت خودکامه است و وجه افتراق آن از انواع دیگر خودکامگی، یکی تسلط بر همهٔ جنبه‌های حیات ملی و فردی است و دیگری استفاده از یك ایدئولوژی منسجم برای حصول این مقصود. (برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به کتاب **انقلاب**، نوشتهٔ هانا آرنت، ترجمهٔ اینجانب، انتشارات خوارزمی). در دههٔ ۱۹۳۰ تا ۴۰ که روشنفکران اروپا از سویی با نازیسم و فاشیسم و از سوی دیگر با استالینیسم روبرو بودند و می‌دیدند به‌رغم همهٔ اختلافهای عقیدتی بین این دو رژیم، از بسیاری جهات با پدیداری واحد سر و کار دارند، این اصطلاح را وضع کردند تا اعم از هر دو و هرگونه نظام حکومتی با این مشخصات باشد. (بسنجید با اصطلاح «دیکتاتوری» و کاربردهای مختلف آن.)

۳. utopia که مدینهٔ فاضله و آرمانشهر و مانند آن و utopian که خیالی و رؤیایی و آرمانی و امثال آن ترجمه شده‌است. همه گونه ابداع و ابتکار در برگردان این دو کلمه به‌فارسی بکار رفته‌است. اصل واژه از نویسندهٔ

انگلیسی قرن شانزدهم، سر تامس مور و معنای لفظی آن (مطابق ریشهٔ یونانی) «هیچ کجا» است. اصطلاح «ناکجاآباد» که در این کتاب استعمال شده از شهاب‌الدین سهروردی است و، به عقیدهٔ من، از ترجمه‌های دیگر دقیقتر و رساتر است.

نکتهٔ دوم راجع به گفته‌هایی است که پوپر از فلاسفه نقل می‌کند. پوپر معتقد است که مترجمان از افلاطون آرمان‌سازی کرده‌اند و در گفته‌های او به میل خود دست برده‌اند. (بسنجید با جلد دوم، صص ۵۹ - ۲۵۸). بنابر این، تمام سخنانی که در این کتاب از افلاطون آمده ترجمهٔ خود او از یونانی است. در مورد بیشتر متفکران دیگر نیز حال به‌همین منوال است. مثلاً در مورد مارکس، با اینکه پوپر یکی از ترجمه‌های انگلیسی آثار او را مأخذ قرارداده، ولی این حق را نیز برای خود محفوظ داشته‌است که هر جا صلاح دید، تغییراتی در آن بدهد. دربارهٔ روش پوپر در ترجمه‌ها، مانند بسیاری دیگر از جنبه‌های کتاب، مناقشه بسیار بوده‌است و حتی کتابها در این زمینه نوشته شده‌است؛ ولی مهم این است که، با توجه به این نکته، استفاده از ترجمه‌های فارسی و حتی انگلیسی و فرانسهٔ نوشته‌های فیلسوفان برای من غیرممکن و خلاف شرط امانت بود، و بناچار عیناً چنانکه پوپر نوشته‌بود ترجمه کردم.

پانوشتهای مترجم با عدد کوچك (یا توك) بالای سطرها، و ارجاعات نویسنده به «یادداشتهای» آخر کتاب، در قلاب نشان داده شده‌است. در «یادداشتها»، بعضی از ارجاعات را بی کم و کاست به ذیل صفحه برده‌ام تا خواندن جمله‌ها آسانتر شود، هر چند در این کار تا جایی که توانسته‌ام امساك کرده‌ام. واژه‌نامه و فهرستها در پایان مجلد آخر خواهدآمد. لازم می دانم از دوستم علیرضا حیدری که سالها از پای ننشست تا مرا به ترجمهٔ این کتاب ترغیب کرد و در چاپ آن نهایت دقت را بخرج داد، سپاسگزاری کنم.

عزت‌الله فولادوند

مهرماه ۱۳۶۴

چنانکه دیده خواهدشد... نیست در جهانیان مردمی حلیم و سختی‌کش و بردبارند و هرگاه که فیلسوفی از میانشان برخاست... و قانعشان کرد که نهادهای موجودشان بر بنیاد دقیقترین اصول اخلاق استوار نیست و بدین‌سان مفتونشان ساخت، بآسانی افسار بر سر می‌نهند و بسرعت عقل سلیم را در محراب منطق قربان می‌کنند.

سموئل باتلر

من در عمر خود با مردان بزرگ آشنا بوده‌ام و در حد خویش با ایشان همکاری کرده‌ام؛ اما هرگز تا کنون طرحی ندیده‌ام که با نظریات کسانی از لحاظ فهم بسی پائینتر از شخصی که در آن کار پیشگام بوده‌است، بهبود نپذیرفته باشد.

ادمند برک

دیباچه

اگر در این کتاب پاره‌ای سخنان سخت دربارهٔ برخی از بزرگترین رهبران فکری بشر گفته شده‌است، امیدوارم انگیزهٔ من استخفاف و تحقیر ایشان نبوده‌باشد. این امر از این اعتقاد راسخ من سرچشمه می‌گیرد که اگر بنا باشد تمدن ما به هستی ادامه دهد، باید عادت به دم‌فروبستن و سر فرودآوردن در برابر مردان بزرگ را از خویشتن دور کنیم. مردان بزرگ خطاهای بزرگ مرتکب می‌شوند و، چنانکه در این کتاب کوشیده‌ام نشان دهم، بعضی از بزرگترین پیشوایان گذشته پشتیبان حملهٔ همیشگی به آزادی و عقل بوده‌اند. تأثیر و نفوذ این مردان که بندرت کسی در برابر آن قد برافراشته‌است، همچنان کسانی را که دفاع از تمدن وابسته به آنهاست گمراه می‌کند و هنوز در میانشان تفرقه می‌افکند. اگر درنگ کنیم و در انتقاد از آنچه مسلماً بخشی از میراث فکری ماست بی‌پرده سخن نگوئیم، مسؤولیت این تفرقهٔ دردناک و شاید مرگبار به گردن ما خواهدبود. اگر به انتقاد از پاره‌ای از آن میراث بیرغبتی نشان دهیم، ممکن است به نابودی همهٔ آن یاری داده‌باشیم.

این کتاب مدخلی انتقادی بر فلسفهٔ سیاست و تاریخ، و پژوهشی در بعضی از اصول بازسازی اجتماعی است. هدف و شیوهٔ برخورد آن در «مقدمه» نموده شده‌است. حتی هنگامی که کتاب در گذشته‌ها تحقیق می‌کند، مسائلش همان مسائل روزگار خود ماست. کوشیده‌ام این مسائل را به امید روشن‌کردن اموری که مربوط به همهٔ ماست، تا آنجا که توانسته‌ام ساده بیان کنم.

اگرچه تنها چیزی که کتاب از پیش مفروض می‌شمارد ذهن باز و تهی از تعصب خواننده است، هدف آن بیش از آنکه مردم‌پسندکردن مسائل طرح شده‌باشد، حل آنهاست. با اینهمه، در کوشش برای دست‌یافتن به هر دو مقصود، کلیهٔ مطالب تخصصیتر را به قسمت «یادداشتها» در پایان کتاب محدود ساخته‌ام.

۱۹۴۳

دیباچه
بر چاپ دوم (تجدیدنظر شده)

با اینکه بسیاری از آنچه در این کتاب مندرج است قبلاً شکل گرفته بود، تصمیم نهائی به نگارش آن در مارس ۱۹۳۸ گرفته شد، روزی که از خبر تجاوز بـه اتریش آگاه شدم. کار نگارش تـا بخشی از سال ۱۹۴۳ ادامه پیدا کرد. بیشتر کتاب در سالهـای پرمخاطره‌ای نـوشته‌شد که نتیجه جنگ هنوز بیقین معلـوم نبود و ایـن واقعیت شایـد روشن کند که چـرا لحـن بـرخی از انتقادهائی که در آن ایراد شده امروز در چشم خودم نیز از آنچه میل داشته‌ام هیجانیتر و خشنتر است. امـا زمان، زمـان مجامله و پـرده‌پوشی نبود ـ یـا دست کم، من چنین احساس مـی‌کردم. نه از جنگ و نـه از هیچیك از دیگـر رویدادهـای وقت بصراحت ذکری در این نوشته بمیان نیـامد؛ بـا این وصف، کتاب کوششی بود برای فهم رویدادهای مذکور و سوابق و زمینهٔ آنها و درك پاره‌ای از مسائلی که احتمال داشت پس از پیـروزی در جنـگ پـدیـد بیاید. انتظار می‌رفت مـارکسیسم بـه صورت مشکلی بـزرگ درآیـد و سبب بحث و فحص نسبتاً طولانی در آن نیز همین بود.

کوششی که برای انتقاد از مارکسیسم انجام یـافته هنگامی که در افق تیره و تـار وضع جهان در ۱۹۵۰ دیده‌شود ممکن است مهمترین مطلب کتاب بنظر برسد. این نظر یکسره نادرست نیست و شاید حتی اجتناب‌ناپذیر بـاشد، ولی هدفهای کتاب بمراتب از این گسترده‌تر است. مارکسیسم تنها یك واقعه است ـ یکی از بسیاری از اشتبـاهها که در تلاش و تنازع همیشگی بـرای ساختن دنیـائی بهتر و آزادتر مرتکب شده‌ایم.

چنانکه انتظار مـی‌رفت، بعضی سرزنشم کرده‌اند که در بحث در بـارهٔ مـارکس سختگیری و شدت نـاروا بخرج داده‌ام و جمعـی، بعکس، نـرمی و ملایمتم را نسبت به او با خشونت حمله‌هایم به افـلاطون سنجیده‌اند. امـا من همچنان بر این نظرم که باید به افلاطون با دیدگانی بسیار نقاد نگریست زیرا پرستش و ستایش عمومـی نسبت به ایـن «فیلسوف الاهی» بر شالـودهٔ راستین دستاوردهای فکری و عقلی خیره‌کنندهٔ او استوار است. مارکس بیشتر به دلایل

شخصی و اخلاقی آماج حمله بوده‌است؛ از این رو، آنچه در اینجا بیشتر بدان نیاز داریم انتقاد عقلی شدید از نظریه‌های اوست همراه با درك جاذبهٔ اخلاقی و فکری شگرف آن نظریه‌ها. درست یا نادرست، احساس من این بود که چون انتقادهایم ویرانگر و بنیاد برانداز بوده، اکنون مانعی ندارد که به جستجوی خدمات حقیقی مارکس بروم و فرض را بر صحت انگیزه‌های او بگذارم. به هر حال، روشن است که اگر بخواهیم پیروزمندانه به جنگ خصم برویم، باید نقاط قدرتش را بشناسیم. (در ۱۹۶۵ در پایان بخش دوم، مطالبی در این باره زیر عنوان «ضمیمهٔ ۲» به کتاب افزوده‌ام.)

هیچ کتابی هرگز تمام نتواندبود. هنگامی که کار در دست است، تنها همین قدر یاد می‌گیریم که در لحظه‌ای که فراغت می‌یابیم به ناپختگی آن پی ببریم. این تجربهٔ اجتناب‌ناپذیر، در مورد انتقادهای من از افلاطون و مارکس نیز مزاحم و ناآرامی‌برانگیز بود، ولی نه بیش از حد معمول. با گذشت سالهای پس از جنگ، بیشتر پیشنهادهای مثبتی‌که داده‌ام و، بالاتر از همه، احساس خوش‌بینی نیرومندی که در سراسر کتاب ساری است، به طور روزافزون به‌نظرم خام و خوش‌باورانه می‌نمود. صدایم کم‌کم مانند صدائی از گذشته‌های دور به گوش خودم می‌رسید ـ مانند صدای یکی از اصلاحگران اجتماعی خوش‌بین و امیدوار سدهٔ هجدهم یا حتی هفدهم.

اما آن حالت افسردگی، بیشتر در پی سفری به ایالات متحد سپری شد و خوشحالم‌که هنگام تجدیدنظر در کتاب، به افزودن برخی مواد جدید و اصلاح سبك و مطلب بسنده کردم و در برابر این وسوسه که لحن آن را ملایمتر کنم تسلیم نشدم، زیرا به‌رغم وضع کنونی جهان، هیچ‌گاه امیدوارتر از اکنون نبوده‌ام. اینك روشنتر از هر زمان در گذشته، می‌بینم که حتی بزرگترین دردسرها و گرفتاریهای ما از چیزی ستودنی و پسندیده سرچشمه می‌گیرد که هم درست و هم خطرناك است ـ یعنی از ناشکیبائی ما برای بهبودبخشیدن به وضع همنوعانمان. این گرفتاریها محصول فرعی چیزی است که شاید بزرگترین انقلاب اخلاقی و معنوی تاریخ باشد: نهضتی که سه قرن پیش آغاز شد؛ آرزوی آدمیان بیشمار برای اینکه خود و افکار و اذهانشان را از بند قیمومت اقتدار و مرجعیت و پیشداوری برهانند؛ کوشش ایشان برای ساختن جامعه‌ای باز که ارجحیت امور صرفاً مستقر و سنتی را طرد کند و در همان حال سنتهائی را ـ چه کهنه و چه نو ـ نگاه دارد و بپرورد و استقرار دهد که با معیارهای آزادی و آدمیت و مروت و نقد و سنجش عقلانی سازگار باشد؛ تن‌زدن آنان از اینکه بنشینند و دست روی دست بگذارند و مسؤولیت حکومت جهان را سراسر به مرجعی انسانی یا فوق انسانی واگذارند؛ آمادگی آنها برای بردوش‌کشیدن بار مسؤولیت رنجها و دردهای قابل اجتناب و

کوشش بـرای اجتناب از آن رنج و درد. ایـن انقـلاب قـدرتهائی بـا تـوان ویرانگری موحش و سهمگین پدیدآوردهاست. امـا شاید هنوز بتـوان بر آنها چیره‌شد.

لندن

۱۴ ژوئیهٔ ۱۹۵۰

قدردانی

از همهٔ دوستانم که نگارش این کتاب را امکان‌پذیر ساخته‌اند سپاسگزارم. پروفسور سی.جی.اف. سیمکین[1] نه تنها در نوشتن متنی که اول تهیه کرده‌بودم مرا یاری داد، بلکه در ظرف نزدیك به چهار سال، ضمن بحثهای مفصل، امکان حل بسیاری از مشکلات را به من عرضه داشت. دوشیزه مارگارت دالزیل[2] در تهیهٔ پیش‌نویسهای گوناگون و دستنویس نهائی مرا معاضدت کرده‌است. کمکهای خستگی‌ناپذیر او شایستهٔ هرگونه قدردانی است. علاقهٔ دکتر ایچ. لارسن[3] به مسألهٔ اصالت تاریخ بسیار دلگرم‌کننده‌بود. پروفسور تی.کی.یوئر[4] دستنویس کتاب را خوانده و بسیاری پیشنهادها برای اصلاح آن داده‌است.

به پروفسور اف.آ. فن هایك[5] عمیقاً مدیونم. بدون علاقه و پشتیبانی ایشان این‌کتاب منتشر نمی‌شد. پروفسور ئی.ایچ.گمبریچ[6] مسؤولیت نظارت بر چاپ‌کتاب را بر عهده گرفت؛ مزید بر این بار، زحمت مکاتباتی توانفرسا بود بین انگلستان و زلاند نو. یاوریهای ایشان بحدی بوده که نمی‌دانم چگونه بگویم چقدر رهین منتشانم.

کرایست‌چرچ، زلاند نو
آوریل ۱۹۴۴

در تهیهٔ چاپ تجدیدنظرشده، حواشی انتقادی مفصلی که به چاپ اول نگاشته شده‌بود و به لطف پروفسور جیکوب واینر[7] و آقای جی.دی. مابت[8] در اختیارم قرارگرفت، بسیار کارساز بود.

لندن
اوت ۱۹۵۱

در سومین چاپ تجدیدنظرشده، فهرستی موضوعی و فهرستی از

---

1. C.G.F. Simkin 2. Margaret Dalziel 3. H. Larsen
4. T.K. Ewer 5. F.A. von Hayek 6. E.H. Gombrich
7. Jacob Viner 8. J.D. Mabbott

قطعه‌های نقل‌شده از آثـار افلاطون به کتاب اضافـه شده‌است. آقای دکتر جی. آگاسی[1] نه تنها زحمت تهیهٔ هر دو فهرست را کشیده، بلکه توجه مرا به چند اشتباه نیـز جلـب کـرده‌است که همـه را تصحیح کرده‌ام. از یـاری ایشان سپاسگزارم. همچنین بـا توجه به انتقادهای بجـا و جالب نظر آقای ریچارد رابینسن[2] از چاپ امریکائی این کتاب، در شش مورد کوشیده‌ام نقل قولهائی از افلاطون یا ارجاعهائی را که به متن نوشته‌های او داده شده‌بود، تصحیح و اصلاح کنم.

استانفرد، کالیفرنیا
مه ۱۹۵۷

بیشتر اصلاحـات در چهارمیـن چاپ تجدیـدنظـرشدهٔ کتاب را مـدیـون آقای دکتر ویلیام بارتلی[3] و آقای براین مگی[4] هستم.

پن، باکینگم‌شر
مه ۱۹۶۱

پنجمین چاپ تجدیـدنظرشده حاوی بـرخی مطالب تـاریخی تازه [در بند (۷) یادداشت ۵۶ فصل دهم] و «ضمائم» است، و نیز «ضمیمهٔ» کوتاهی به هر دو بخش کتاب. مطالب بیشتر در این مورد، در کتاب من «حدسیات و ردیات»[5] ـ بویژه در دومین چاپ تجدیدنظرشدهٔ آن (۱۹۶۵) ـ آمده‌است. آقای دیویـد میلـر[6] بسیاری غلطها را یافته و اصلاح کرده‌است.

پن، باکینگم‌شر
ژوئیه ۱۹۶۵
ك.ر.پ.

1. Dr. J. Agassi
2. Richard Robinson (*The Philosophical Review*, Vol. 60).
3. Dr. William W. Bartley 4. Bryan Magee
5. *Conjectures and Refutations* 6. David Miller

مقدمه

نمـــی‌خواهـــم ایـــن واقعیت را پنهان کنم که به لاف و گزافهای پر باد و نخوت چنین کتابهای آکنـده بـه حکمت و فـــرزانگی که امـروزه بـــاب پسند است نمی‌توانم جز به دیدهٔ بیزاری بنگرم. زیرا کاملاً قانع شده‌ام... که روشهای پذیرفته‌شده قطعاً بر این نادانیها و حماقتها و خطاها به نحو پایان‌ناپذیر خـواهدافزود و حتی نابودی کامل تمام این دستاوردهـای موهـــوم امکان نـدارد به قـدر ایـــن علـــم ساختگی و زایش و افزایش لعنتی آن زیانمند باشد.

کانت

این کتاب مسائلـی را بمیـان مـی‌آورد که ممکـن است از فهرست مندرجات آن آشکار نباشد.

برخی از مشکلاتی را که تمدن ما بـا آن روبـروست طرح می‌کند: تمدنی که شاید در وصف آن بتـوان گفت کـه هدفش مـروت و آدمیت و انصاف و بـرابـری و آزادی است؛ تمدنـی که، باصطلاح، هنـوز دوران شیرخوارگی را می‌گذراند و، به رغم اینهمه دفعات کـه به وسیلـهٔ اینهمه رهبران فکری نوع بشر به آن خیانت شده‌است، همچنان به رشد ادامـه می دهد. در این کتاب کوشیده‌ام نشان‌دهـم که این تمدن هنوز تکانی را که در زایش بر آن واردآمده بتمام پشت سر نگذاشته‌است ـ یعنی انتقال یا گذر از جامعهٔ قبیله‌ای یا «جـامعهٔ بستـه[1]» (همـراه بـا تسلیم در برابر نیروهـای جادوئی و ساحرانه) به «جامعهٔ باز[2]» که قوای نقاد آدمی را آزاد می‌کند. این کتاب نشان‌می‌دهـد که تکان ناشی از این انتقال یکی از عـواملی بوده

1. «closed society» 2. «open society»

که برآمدن نهضتهای ارتجاعی را ممکن ساخته‌است ـ نهضتهائی که برای برانداختن تمدن و بازگشت به قبیله‌پرستی[1] می‌کوشیده‌اند و هنوز هم می کوشند. نظری که کتاب پیش می‌نهد این است که آنچه ما امروز توتالیتاریسم[2] می‌نامیم متعلق به سنتی است به همان پیری یا به همان جوانی خود تمدن ما.

همت در این کتاب بر کمك به فهم ما از توتالیتاریسم و اهمیت و معنای پیکار همیشگی با آن مقصور است.

افزوده بر این، کوشیده‌ام تا در کاربرد روشهای نقدی و عقلی علم در مورد مشکلات جامعهٔ باز بررسی کنم. اصول بازسازی اجتماعی بر طبق موازین دموکراتیك ـ یعنی اصول چیزی که «مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء[3]» اصطلاح کرده‌ام در مقابل «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی[4]» ـ (همانگونه که در فصل نهم توضیح شده) مورد تحلیل قرارگرفته‌است. کوشش بعمل آمده تا برخی از موانع بازدارندهٔ برخورد عقلی با مشکلات بازسازی اجتماعی برطرف شود. این کار با انتقاد از آن دسته فلسفه‌های اجتماعی انجام گرفته که مسؤولیت مخالفت گسترده و بیوجه با امکان اصلاحگری دموکراتیك به گردن آنهاست. قویترین این فلسفه‌ها فلسفه‌ای است که من آن را اصالت تاریخ[5] نام نهاده‌ام. داستان ظهور و تأثیر برخی از صورتهای مهم اصالت تاریخ یکی از موضوعات عمدهٔ این کتاب است. شاید حتی این کتاب را بتوان مجموعه‌ای از حاشیه‌نگاریها بر شرح رشد بعضی فلسفه‌های پیرو اصالت تاریخ توصیف کرد. سخنی چند دربارهٔ منشأ کتاب نشان خواهد داد که اصالت تاریخ به چه معناست و چگونه با دیگر مسائل ذکرشده ارتباط می‌یابد.

با اینکه من عمدتاً به روشهای فیزیك علاقه‌مندم (و، در نتیجه، به بعضی مسائل فنی که بسیار از مسائل موضوع این کتاب فاصله دارد)، سالهای دراز است که به مسألهٔ وضع نارسای علوم اجتماعی و بویژه فلسفهٔ اجتماعی نیز علاقه داشته‌ام. بدیهی است که این امر مسألهٔ روش

1. tribalism 2. totalitarianism
3. «piecemeal social engineering» 4. «utopian social engineering»
5. historicism

را در آنها مطرح می‌کند. علاقهٔ من به این مسأله، با برآمدن توتالیتاریسم و با دیدن ناتوانی علوم و فلسفه‌های مختلف اجتماعی در پی‌بردن به معنای آن بسیار برانگیخته‌تر شد.

در این زمینه یك نکته به‌نظر من از اهمیت خاص برخوردار بود.

بسیار شنیده می‌شود که توتالیتاریسم سرانجام بوجهی از وجوه، حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. بسیاری کسان که به دلیل هوش و تحصیلات باید در قبال آنچه می‌گویند مسؤول دانسته‌شوند، اعلام می‌کنند که گریزی از آن نیست. از ما می‌پرسند آیا واقعاً آنقدر خام و خوش‌باوریم که معتقدیم دموکراسی می‌تواند پایدار بماند و آیا نمی‌بینیم که دموکراسی نیز یکی دیگر از بسیاری شکلهای حکومت است که در جریان تاریخ می آیند و می‌روند؟ استدلال می‌کنند که دموکراسی برای جنگیدن با توتالیتاریسم مجبور به تقلید از روشهای آن است و بدین‌سان خود ناگزیر باید کیفیت توتالیتر پیدا کند. گاهی نیز مدعی می‌شوند که نظام صنعتی ما بدون اختیار کردن روشهای برنامه‌ریزی جمعی[1] قادر به ادامهٔ کار نخواهد بود و از حتمیت ظهور نظام اقتصادی جمعی نتیجه می‌گیرند که اتخاذ صورتهای توتالیتر در زندگی اجتماعی نیز حتمی است.

اینگونه برهانها ممکن است دلپسند بنماید، اما در چنین امور، دلپسندی، راهنمای شایان اعتمادی نیست. در واقع، نباید وارد بحث دربارهٔ این براهین بظاهر موجه شد، پیش از در نظرگرفتن این پرسش مربوط به روش که آیا اساساً در توان هیچکدام از علوم اجتماعی هست که به چنین پیشگوئیهای[2] تاریخی یکجا و استثناناپذیر بپردازد؟ وقتی از کسی می‌پرسیم که آینده چه برای نوع بشر در بر دارد، آیا می‌توانیم متوقع

1. collectivist planning

۲. prophecy فرق آن با prediction (پیش‌بینی) از آنچه به‌دنبال می‌آید روشن خواهدشد. توضیح فرهنگ معین نیز در این باب روشنگر است: «پیش‌بینی حدس‌زدن وقایع آینده‌است از علل و اسباب و قراین موجود... در جنگی که میانهٔ دو دولت در می‌گیرد، از اندازهٔ نیروی آن دو و پافشاری سپاهیان و غیره می‌توان گفت فاتح کیست و مغلوب که؟ و آن در اصل با پیشگوئی که از پیش گفتن وقایع آینده از طریق علوم مکنونه است فرق دارد...» (مترجم)

باشیم که چیزی بیش از پاسخ غیرمسؤول یك طالع‌بین دریافت کنیم؟

این سؤالی است مربوط به روش علوم اجتماعی و آشکارا از هر مناظره و مناقشه دربارهٔ هر استدلال خاص در طرفداری از هر پیشگوئی تاریخی، اساسیتر است.

تحقیق در مسأله مرا به این اعتقاد راسخ رسانده‌است که اینگونه پیشگوئیهای یکجا و استثناناپذیر تاریخی، بالکل از حیطهٔ روش علمی بیرون است. آینده وابسته به خود ماست و ما به هیچگونه ضرورت تاریخی[1] قائم نیستیم. لیکن هستند فلسفه‌های اجتماعی برخوردار از نفوذ و تأثیر که ضد این نظر را قائلند. اصحاب چنین فلسفه‌ها ادعا می‌کنند که هر کس می‌کوشد مغز خویش را برای پیش‌بینی[2] رویدادهای قریب‌الوقوع بکار بیندازد و، فی‌المثل، برای یك متخصص استراتژی یقیناً بحق است که بکوشد نتیجهٔ یك نبرد را پیش‌بینی کند و مرز میان اینگونه پیش‌بینی و پیشگوئیهای کلیتر تاریخی، سیال است. به ادعای چنین کسان، تکلیف علم به‌طور کلی پیش‌بینی است یا، به عبارت بهتر، بهبودبخشیدن به پیش‌بینیهای روزانهٔ ما و قراردادن آنها بر شالوده‌ای استوارتر، و تکلیف علوم اجتماعی بالاخص، پیشگوئیهای دراز مدت تاریخی است. ایشان همچنین بر این باورند که قوانین تاریخ را کشف کرده‌اند و این قوانین آنان را قادر به پیشگوئی مسیر رویدادهای تاریخ می‌کند. فلسفه‌های اجتماعی گوناگونی از این قسم که چنین ادعاهائی دارند همه را با هم زیر عنوان اصالت تاریخ در یك گروه قرارداده‌ام. جای دیگر، در نوشته‌ای به نام فقر تاریخیگری[3]، کوشیده‌ام در رد این ادعاها برهان بیاورم و نشان دهم که، به‌رغم دلپسندی، اساسشان سوء فهم فاحش از روش علم و بویژه غفلت از فرق بین پیش‌بینی علمی[4] و پیشگوئی تاریخی[5] است. در همان حال که مشغول تحلیل منظم و انتقاد از مدعیات اصالت تاریخ بودم، می‌کوشیدم مطالبی نیز از باب مثال برای نمایاندن رشد و تحول آن گردآورم. یادداشتهائی که بدان منظور فراهم آمد اساس این

1. historical necessity 2. prediction
3. *The Poverty of Historicism (Economica*, 1944/45)
4. scientific prediction 5. historical prophecy

کتاب شد.

هدف تحلیل منظم اصالت تاریخ رسیدن به مقامی شبیه پایگاه علمی[1] است. این کتاب دارای چنین هدفی نیست. بسیاری از عقایدی که در آن بیان‌شده شخصی است. دینی که به روش علمی دارد بیشتر آگاهی به حدودی است که بدانها محدود است: نه جائی که چیزی را نمی‌توان به برهان اثبات کرد برهان عرضه می‌کند و نه جائی که نمی‌تواند چیزی جز نظری شخصی بدست دهد مدعی علمیت می‌شود. بر آن نیست که نظامی نو را به جای نظامهای کهن فلسفی بنشاند. سر آن ندارد که مجلدی دیگر به این همه مجلدات آکنده به حکمت و فرزانگی و مابعدالطبیعهٔ تاریخ[2] و سرنوشت که امروزه باب پسند است بیفزاید. به جای آن، می‌خواهد نشان‌دهد که این حکمت پیشگوی پیام‌آورانه زیانمند است و مابعدالطبیعهٔ تاریخ نمی‌گذارد روشهای جزء بجزء و تدریجی علم در مورد مشکلات اصلاح اجتماعی بکاررود. و سرانجام می‌کوشد نشان دهد که اگر از تظاهر به پیامبری و پیشگوئی سرنوشت دست بکشیم، ممکن است بتوانیم سازندهٔ مقدرات خویش بشویم.

ضمن پیگیری سیر تحولی اصالت تاریخ به این نکته پی بردم که عادت خطرناك پیشگوئی تاریخی، که اینچنین در میان پیشوایان فکری ما رایج است، به کارهای گوناگون می‌خورد. همیشه خوشایند و غرورآفرین است که انسان به حلقهٔ محرمان راز متعلق باشد و از قدرت غیر عادی پیشگوئی مسیر تاریخ بهره ببرد. وانگهی، در سنت است که رهبران فکری از موهبت چنین قدرتی برخوردارند و کسی که فاقد آن باشد ممکن است از آن منزلت فروبیفتد. از سوی دیگر، خطر اینکه نقاب از چهرهٔ چنین کسان برافتد و شیاد و دغل نمودار شوند بسیار کم است زیرا همواره می‌توانند بگویند که مبادرت به پیشگوئیهای کمتر کلی و استثناپذیرتر یقیناً جایز است. مرز بین اینگونه پیشگوئیها و فال‌بینی سیال است.

اما پیروی از باورهای اصالت تاریخی گاهی انگیزه‌های دیگر و

1. scientific status
2. metaphysics of history

شاید ژرفتر نیز دارد. پیام‌آورانی که فرارسیدن عصر موعود پاکی و نیکی مطلق را پیشگوئی می‌کنند ممکن است بیانگر احساسات ناخرسندی عمیق باشند و احلامی که در سر می‌پرورند براستی به عده‌ای شوق و امید ببخشد که نبود آن را نتوانند بآسانی تحمل کنند. با این حال، نباید از این نکته غفلت کنیم که نفوذ و تأثیر ایشان احتمال دارد ما را از رویاروئی با تکالیف روزانهٔ زندگی اجتماعی بازدارد. خرده‌پیشگویانی که اعلام می کنند بعضی وقایع ـ از قبیل سقوط به توتالیتاریسم (یا شاید «مدیریت گرائی[1]») ـ حتماً و الزاماً روی خواهدداد ممکن است خواسته یا ناخواسته در وقوع آن رویدادها مؤثر باشند. اینکه داستان می‌سرایند که دموکراسی قرار نیست تا ابد پایدار بماند همانقدر راست و همانقدر بیربط است که ادعا کنند عقل انسان قرار نیست تا ابد پایدار بماند. تنها دموکراسی، چارچوبی نهادی[2] برای انجام اصلاحات بدون خشونتگری و بنابراین استفاده از عقل در امور سیاسی بدست می‌دهد. داستانسرائیهای اینگونه افراد رفته رفته کسانی را که با توتالیتاریسم می‌جنگند دلسرد و نومید می‌کند. انگیزهٔ چنین گفته‌ها پشتیبانی از طغیان علیه تمدن است. انگیزهٔ دیگری نیز شاید یافت‌شود اگر در نظر بگیریم که مابعدالطبیعهٔ مبتنی بر اصالت تاریخ می‌تواند آدمیان را از بار مسؤولیتهایشان خلاص کند. اگر شما بدانید که هر چه بکنید باز هم بعضی چیزها به هر حال روی خواهدداد، ممکن است به میل خود مبارزه با آن امور را ترک کنید و بخصوص از مهارکردن آنچه بیشتر مردم متفقاً مفاسد اجتماعی می شمارند دست بردارید، از قبیل جنگ یا، به عنوان مثالی کوچکتر ولو پر اهمیت، زورگوئی مأموران خرده‌پای دولت.

نمی‌گویم اصالت تاریخ همیشه باید چنین آثاری داشته‌باشد. هستند اصالت تاریخیانی ـ بویژه مارکسیستها ـ که نمی‌خواهند بار مسؤولیتها را از دوش مردم بردارند. از سوی دیگر، برخی فلسفه‌های اجتماعی نیز وجود دارند، که ممکن است پیرو اصالت تاریخ باشند یا نباشند، ولی تبلیغ می‌کنند که عقل در حیات اجتماعی ناتوان و بیچاره است و با

1. managerialism 2. institutional framework

اینگونه خردستیزی[1] به ترویج این موضع می‌پردازند که: «یا از رهبر یا دولتمرد کبیر پیروی کنید یا خودتان رهبر شوید» ـ موضعی که در نزد بیشتر مردم به معنای تسلیم و تمکین بی‌اراده در برابر نیروهای با نام یا بینام حاکم بر جامعه است.

جالب خاطر است که می‌بینیم کسانی که عقل را محکوم می‌شمارند و حتی گناه مفاسد اجتماعی عصر ما را به پای آن می‌نویسند، از یک سو به این سبب چنین می‌کنند که پی‌برده‌اند پیشگوئی تاریخی بیرون از توان عقل است و از سوی دیگر به این دلیل که نمی‌توانند وظیفه‌ای جز پیشگوئی تاریخی برای علوم اجتماعی یا تعقل اجتماعی بتصور درآورند. چنین کسان اصحاب سرخورده و مأیوس اصالت تاریخند؛ کسانی هستند که به فقر اصالت تاریخ پی‌برده‌اند و با اینهمه آگاه نیستند که هنوز تعصب بنیادی اصالت تاریخیان را حفظ کرده‌اند ـ یعنی اعتقاد به اینکه علوم اجتماعی به هیچ کار نمی‌آید مگر آنکه پیشگوئی و پیام‌آوری کند. پیداست که این وضع باید به انکار قابلیت کاربرد علم و عقل در مورد مسائل زندگی اجتماعی و نهایتاً به اعتقاد به قدرت و سلطه‌جوئی و تمکین بینجامد.

چرا این فلسفه‌های اجتماعی همه از طغیان علیه تمدن پشتیبانی می‌کنند؟ راز مردم‌پسند بودنشان چیست؟ چرا چنین عده‌ای کثیر از روشنفکران را مجذوب و مفتون می‌کنند؟ به گمان من سبب این است که احساس ناخرسندی ژرف از جهانی را انعکاس می‌دهند که به پای آرمانهای اخلاقی و رؤیاهای ما از کمال نمی‌رسد و نمی‌تواند برسد. گرایش اصالت تاریخ(و نظریات مرتبط با آن) به پشتیبانی از طغیان در برابر تمدن ممکن است ناشی از این واقعیت باشد که اصالت تاریخ خود بیشتر واکنشی است در برابر فشارهای تمدن و اینکه تمدن از هرکس مسؤولیت شخصی می‌خواهد.

اشارات اخیر تا اندازه‌ای مبهم است اما فعلاً از باب مقدمه کافی است و بعد، بویژه در فصل «جامعهٔ باز و دشمنان آن»، با استفاده از

---

1. antirationalism

مطالب تاریخی به اثبات خواهدرسید. در آغاز وسوسه شدم کـه این فصل را در ابتدای کتاب بیاوریم چـون بـا ارتباطـی که با مسائـل روز داشت یقیناً مقدمهٔ جاذبتری می‌بود. اما بعـد دریـافتم که وزن کامـل این تعبیـر تاریخی احساس نخواهدشد مگر آنکه مطالبـی که قبلاً در کتـاب مـورد بحث قرارگـرفته مقدم بر آن بیاید. چنین می‌نماید که نخست بـاید آرامش خاطر انسان با دیدن اینکه نظریهٔ افلاطونی عدالت همان نظریه و کـردار توتالیتاریسم امروزی است پریشان شود تا بتواند احساس کنـد که تعبیـر این امور تا چه پایه مهم و عاجل است.

بخش یکم
افسون افلاطون

در موافقت با جامعهٔ باز (حدود ۴۳۰ پیش از میلاد):

گرچه تنها عده‌ای اندك ممکن است مبدع سیاستی باشند، ما همه می‌توانیم دربارهٔ آن داوری کنیم.

پریکلس آتنی

در مخالفت با جامعهٔ باز (حدود ۸۰ سال بعد):

بزرگترین اصل این است که هیچکس، چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگیرد که، خواه به انگیزهٔ حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی، بگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند. بلکه در جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته‌باشد و با وفاداری از او پیروی کند. و حتی در کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها بشرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شستشو کند یا غذا بخورد که به او گفته شده‌باشد که چنین کند. در یك کلمه، باید به عادت طولانی، نفس خویش را چنین آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل می‌کند و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود.

افلاطون آتنی

اسطورهٔ اصل و سرنوشت

۱ اصالت تاریخ و اسطورهٔ سرنوشت

بسیاری بر این باورند که موضع علمی یا فلسفی راستین، نسبت به سیاست و فهم ژرفتر حیات اجتماعی به طور کلی، باید بر پایهٔ مراقبه و مشاهده و تعبیر تاریخ بشر استوار باشد. فرد عادی صحنهٔ زندگی خویش و تجربه‌های شخصی و تلاشهای خرد و ناچیز خود را از مسلمات می‌شمارد. اما گفته می‌شود که دانشمند علوم اجتماعی یا فیلسوف اجتماعی باید به امور از سطح بالاتری بنگرد. او فرد آدمی را مهره یا آلتی بیمقدار در رشد و تحول کلی بشر می‌بیند و در می‌یابد که بازیگران براستی پر اهمیت در صحنهٔ تاریخ، یا ملتهای بزرگ و رهبران بزرگ آنها هستند یا شاید طبقات بزرگ یا اندیشه‌های بزرگ. به هر صورت، سعی خواهدکرد که معنای نمایشی را که بر صحنهٔ تاریخ اجرا می‌شود بفهمد. خواهدکوشید که به قوانین حاکم بر رشد و تحول تاریخی پی ببرد. اگر در این مهم کامیاب شود، البته خواهدتوانست تحولات آینده را پیش‌بینی کند. آنگاه ممکن است سیاست را بر شالوده‌ای استوار بنهد و به ما اندرزهای عملی بدهد از این راه که بگوید کدام اعمال سیاسی احتمال دارد با موفقیت روبرو شود و کدام با شکست.

این وصفی کوتاه بود از موضعی که من آن را اصالت تاریخ نام می‌دهم. فکری است قدیمی یا، بهتر بگوئیم، سلسله‌ای از اندیشه‌های کمابیش مرتبط که بدبختانه چنان به صورت یکی از اجزای فضای روحی ما درآمده که معمولاً از مسلمات شمرده می‌شود و تقریباً هرگز در معرض شك و سؤال قرارنمی‌گیرد.

جای دیگر کوشیده‌ام نشان دهم که شیوهٔ برخورد اصالت تاریخ با

علوم اجتماعی نتایج مطلوب ببارنمی‌آورد. همچنین سعی کرده‌ام طرح کلی روشی را که به اعتقاد من مؤدی به نتایج بهتر است عرضه کنم.

لیکن اگر اصالت تاریخ روش معیوبی است که نتایج بی‌ارزش می دهد، شاید بی‌فایده نباشد ببینیم چگونه نشأت گرفته و چطور اینچنین با موفقیت مستقر شده‌است. تصویر تاریخی کلیئی که بدین منظور ترسیم شود در عین حال می‌تواند به کار تحلیل اندیشه‌های گوناگونی بخورد که بتدریج پیرامون آموزهٔ محوری اصالت تاریخ گردآمده‌اند ـ آموزه‌ای که به موجب آن گفته‌می‌شود حاکم بر تاریخ، قوانین خاص تاریخ یا تکامل[1] است که کشف آنها ما را به پیشگوئی سرنوشت آدمی توانا خواهدکرد.

تا اینجا، ویژگیهای اصالت تاریخ را به شیوه‌ای کمابیش انتزاعی نشان دادم. اما بخوبی می‌توان آن را با ذکر مثالی از یکی از ساده‌ترین و کهنترین صورتهای آن نیز نمایاند که همان نظریهٔ قوم برگزیده[2] باشد. این نظریه یکی از کوششهائی است که به یاری تعبیر مبتنی بر خداپرستی[3] می‌خواهد تاریخ را قابل فهم کند ـ یعنی با معرفی خدا به عنوان مبدع و آفرینندهٔ نمایشی که بر صحنهٔ تاریخ اجرا می‌شود. به بیان مشخصتر، نظریهٔ قوم برگزیده، فرض را بر این قرارمی‌دهد که خداوند قومی یکتا را برگزیده‌است تا همچون ابزار اجرای مشیت وی عمل‌کند و این قوم وارث زمین خواهدبود.

در این نظریه، مشیت خدا[4] قانون رشد و تحول تاریخی را مقرر داشته‌است. این فصل ممیزی است که نوع خداپرستانهٔ اصالت تاریخ را از انواع دیگر آن متمایز می‌کند. مثلاً، مکتب طبیعی اصالت تاریخ[5] ممکن است قانون طبیعت را قانون رشد و تحول بداند؛ مکتب روحی[6] همین مقام را برای قانون رشد و تحول روحی قائل باشد؛ یا مکتب اقتصادی[7] قانون رشد و تحول اقتصادی را به این چشم بنگرد. مابه‌الاشتراك اصالت تاریخ خداپرستانه[8] و این انواع دیگر، اعتقاد به قوانین

1. evolution 2. the chosen people
3. theism (theistic interpretation) 4. Will of God
5. naturalistic historicism 6. spiritual historicism
7. economic historicism 8. theistic historicism

تاریخی مشخصی است که می‌توان کشف و بر پایهٔ آنها آیندهٔ نوع بشر را پیشگوئی کرد.

شك نیست که نظریهٔ قوم برگزیده از شکل قبیله‌ای زندگی اجتماعی پدیدآمده‌است. قبیله‌پرستی ـ یعنی تکیه بر اهمیت بیمانند قبیله که بدون آن فرد بکلی هیچ است ـ عنصری است که در بسیاری از شکلهای اصالت تاریخ یافت می‌شود. اما هستند انواع دیگر اصالت تاریخ که قبیله‌پرستی را کنارگذاشته‌اند ولی ممکن است هنوز عنصری از اصالت جمع[1] را حفظ کرده‌باشند[۱]: یعنی هنوز بر قدر و اهمیت گروه یا جمع ـ مثلاً طبقه‌ای خاص ـ که بدون آن فرد به هیچ تنزل می‌کند، تأکید ورزند. جنبهٔ دیگر نظریهٔ قوم برگزیده، دوربودن چیزی است که به عنوان غایت عرضه می گردد. ممکن است این غایت تا اندازه‌ای به وجه معین توصیف شود، اما باید راهی دراز بپیمائیم تا به آن برسیم ـ راهی نه تنها دراز بلکه پر پیچ و خم و پر فراز و نشیب که گاهی به چپ و گاهی به راست می‌رود. به این جهت، هر رویداد تاریخی را که بتصور درآید می‌توان بخوبی در حیطهٔ این تعبیر گنجانید. قابل تصور نیست که هیچ تجربه‌ای بتواند آن را رد و ابطال کند[۲]. لیکن این تعبیر به کسانی که به آن ایمان دارند دربارهٔ پیامد نهائی تاریخ بشر یقین می‌بخشد.

انتقاد از تعبیر خداپرستانهٔ تاریخ در فصل آخر کتاب آمده‌است. در آنجا نشان خواهیم داد که برخی از بزرگترین متفکران مسیحی این نظریه را بت‌پرستی دانسته و رد کرده‌اند. بنا براین، حمله به این نوع اصالت تاریخ نباید حمله به دین تلقی شود. در فصل کنونی، از نظریهٔ قوم برگزیده تنها به عنوان مثال استفاده شده‌است. ارزش آن از این حیث، از اینجا دیده‌می‌شود که دو صورت از مهمترین صور امروزی اصالت تاریخ که تحلیل آنها بخش اعظم این کتاب را به خود اختصاص می‌دهد، در خصلتهای عمدهٔ آن[۳] شریکند: از یك سو (در جناح راست)، فلسفهٔ تاریخ نژادپرستی[2] یا فاشیسم و، از سوی دیگر (در جناح چپ)، فلسفهٔ تاریخ مارکس. نژادپرستی، نژاد برگزیده را (به انتخاب گوبینو[3]) به

1. collectivism 2. racialism

۳. Joseph Arthur, Comte de Gobineau (۱۸۱۶-۸۲). رجل سیاسی و ←

عنوان ابزار سرنوشت و وارث نهائی زمین به جای قوم برگزیده می‌نشاند. فلسفهٔ تاریخ مارکس جای قوم برگزیده را به طبقهٔ برگزیده می‌سپارد که ابزار ایجاد جامعهٔ بی‌طبقه[1] است و، در عین حال، به حکم سرنوشت وارث زمین خواهدبود. هر دو نظریه پیش‌بینیهای تاریخی خود را بر پایهٔ تعبیری از تاریخ قرارمی‌دهند که به کشف قانون رشد و تحول تاریخی می‌انجامد. در نژادپرستی، قانون اخیر گونه‌ای قانون طبیعی دانسته‌می‌شود. آنچه مسیر تاریخ گذشته و اکنون و آینده را تبیین می‌کند برتری زیست‌شناختی خون نژاد برگزیده‌است ـ یعنی فقط تنازع و پیکار نژادها برای نیل به سروری و سیادت. در فلسفهٔ تاریخ مارکس، قانون مورد نظر اقتصادی است. سراسر تاریخ باید بر حسب تنازع و پیکار طبقات برای کسب برتری تعبیر شود.

خصلت اصالت تاریخی این دو نهضت به تحقیقات ما رنگی از مسائل روز می‌دهد[۴]. به این نهضتها در بخشهای آیندهٔ کتاب باز خواهیم گشت. هر دو مستقیماً به فلسفهٔ هگل بازمی‌گردند. از این رو، باید به آن فلسفه نیز بپردازیم. اما از آنجا که هگل[۵] عمدتاً از برخی از فیلسوفان باستان پیروی می‌کند، ضروری است که پیش از بازگشت به صور امروزیتر اصالت تاریخ، در نظریه‌های هراکلیتوس [هرقلیطوس] و افلاطون و ارسطو بحث کنیم.

← مستشرق و نویسنده و فیلسوف فرانسوی که به برتری نژاد «سفید» معتقد بود. مدتی در دوران قاجار وزیر مختار فرانسه در ایران بوده و چند کتاب راجع به ایران نوشته است. (مترجم)

1. classless society

۲

هراکلیتوس

تا پیش از هراکلیتوس، در یونان بـه نظریه‌ای برنمی‌خوریم که از جهت خصلت اصالت تاریخی با نظریهٔ قوم برگزیده قابل سنجش باشد. بنا به تعبیر خداپرستانه ـ یا چند خدائی[1] ـ همر[2]، تاریخ محصول مشیت الاهی است. اما قوانین حاکم بر تحول تاریخ به دست خدایان همری وضع نمی‌شوند. آنچه همر می‌کوشد مورد تأکید قراردهد و روشن کند نه وحدت یا یگانگی بلکه فقدان وحدت در تاریخ است. آفرینندهٔ نمایش صحنهٔ تاریخ، خدائی یکتا نیست؛ خدایان گوناگون در آن به تفنن و هوس دست‌اندرکارند. قدر مشترك تعبیر همری و تعبیر یهود، نوعی آگاهی مبهم از سرنوشت و تصور وجود قدرتهائی در پشت پرده است. بر حسب نظر همر، سرنوشت نهائی پیدا و آشکار نمی‌شود، و بر خلاف همتای آن در معتقدات یهود، در پردهٔ راز پنهان می‌ماند.

نخستین فرد یونانی که به طور واضحتر نظریه‌ای مبتنی بر اصالت تاریخ آورد هسیودوس[3] بود که احتمالاً از منابع شرقی تأثیر پذیرفته‌بود. او این اندیشه را بکاربرد که روند یا گرایشی کلی در تحول تاریخی وجود دارد. تعبیر او از تاریخ آمیخته به بدبینی است. معتقد است که نوع بشر در

---

1. polytheistic

۲. Homer یا همروس (حدود قرن دهم پیش از میلاد). بزرگترین شاعر حماسی غرب و سرایندهٔ دو رزمنامهٔ جاودان ایلیاد و اودیسه. (مترجم)

۳. Hesiod (حدود قرن هشتم پیش از میلاد). شاعر یونانی. سرایندهٔ منظومهٔ *Theogonia* که در آن آفرینش جهان و زایش و نژاد خدایان توصیف شده‌است. (مترجم)

جریان تحول از عصر زرین[1] به بعد، به حکم سرنوشت، هم از جهت مادی و جسمانی و هم از لحاظ معنوی و اخلاقی، باید راه انحطاط بپیماید. اندیشه‌های اصالت تاریخی نخستین فیلسوفان یونان با ظهور افلاطون به اوج رسید. او در صدد بود که تعبیری از تاریخ و حیات اجتماعی قبایل یونانی، بویژه آتنیان، بدست دهد و تصویر فلسفی پر آب و تابی از جهان رسم کرد. اصالت تاریخ افلاطون بشدت متأثر از پیشینیان گوناگون وی بخصوص هسیودوس است. ولی مهمترین تأثیر را هراکلیتوس در او گذاشته‌است.

هراکلیتوس فیلسوفی بود که تصور گردش یا تغییر[2] را کشف کرد. تا آن زمان، فلاسفهٔ یونان، تحت تأثیر اندیشه‌های شرقی، جهان را بنائی عظیم در نظر می‌آوردند که اشیاء مادی، مصالح یا مواد ساختمانی آن است[۱]. جهان، کلیت[3] اشیاء بود ـ همان cosmos [= کیهان] (که بظاهر در اصل خیمه[4] یا پوششی[5] شرقی بوده‌است). پرسشی که فیلسوفان نزد خود مطرح می‌کردند این بود که «جهان از چه خمیره‌ای[6] ساخته شده است؟» یا «جهان چگونه بنا شده‌است و نقشهٔ راستین پی یا شالودهٔ[7] آن چیست؟» فلسفه یا فیزیك را (که مدتهای دراز از یکدیگر قابل تمیز نبودند) تحقیق در «طبیعت[8]» می‌شمردند ـ یعنی تحقیق در آن مادهٔ اصلی که این بنا، این دنیا، از آن ساخته شده‌بود. هرگونه عمل یا فرایندی[9] هم که در نظر گرفته‌می‌شد چیزی بحساب می‌آمد که یا در درون ساختمان جریان داشت یا به منظور ساختن یا نگه‌داری آن صورت می‌پذیرفت و ثبات یا تعادل بنائی را که اساساً ساکن بشمارمی‌رفت بهم می‌زد یا بازمی‌گردانید. این فرایندها ادواری[10] بودند (بجز فرایندهای مربوط به اصل و منشأ ساختمان؛ این سؤال که «چه کسی آن را ساخته؟» به وسیلهٔ شرقیان و هسیودوس و دیگران مورد بحث قرارمی‌گرفت). این شیوهٔ برخورد بسیار طبیعی ـ که حتی امروز در نزد بسیاری از ما طبیعی است ـ با نبوغ هراکلیتوس منسوخ شد. نظری که او آورد این بود که چنین بنائی، چنین ساختار با

1. Golden Age 2. change 3. totality 4. tent
5. mantle 6. stuff 7. ground plan 8. nature
9. process 10. cyclic

ثبات و پایداری، چنین کیهانی[1] وجود ندارد. از سخنان اوست که: «کیهان در بهترین حالت [یا حداکثر] تل خاکروبه‌ای است که برحسب تصادف پخش شده‌باشد» [۲]. او جهان را نه همچون ساختمان، بلکه فرایندی غول‌آسا در نظر مجسم می‌کرد؛ نه بسان حاصل جمع همهٔ چیزها یا اشیاء، بلکه به عنوان کلیت همهٔ رویدادها یا تغییرها یا امور واقع[2]. سرلوحهٔ فلسفهٔ او این بود: «همه چیز در سیلان[3] است و هیچ چیز ساکن نیست.»

کشف هراکلیتوس مدتی دراز در رشد و تحول فلسفهٔ یونان مؤثر بود. فلسفه‌های پارمنیدس[4] [برمانیدس] و دموکریتوس[5] [ذیمقراطیس] و افلاطون و ارسطو همه باید حقاً کوششهائی بشمارروند برای حل مسألهٔ آن جهان متغیری که هراکلیتوس کشف کرد. در تأکید بر عظمت این کشف، مشکل بتوان سخنی به گزاف گفت. در وصف آن گفته‌شده که کشفی موحش بود و اثر آن با اثر «زلزله‌ای که همه چیز در آن... بنظر می‌رسد به پیچ و تاب افتاده‌باشد» مقایسه گشته‌است [۳]. من شك ندارم که این کشف در نتیجهٔ تجربه‌های سهمگین شخصی که معلول آشفتگیهای اجتماعی و سیاسی آن روزگار بود در ذهن او نقش بست. جالب نظر است که هراکلیتوس، یعنی نخستین فیلسوفی که نه تنها به «طبیعت» بلکه بیش از آن به مسائل اخلاقی-سیاسی پرداخته، در عصر یك انقلاب اجتماعی می‌زیست ـ روزگاری که حکومتهای اشرافی قبیله‌ای یونان رفته‌رفته در برابر نیروی تازه نفس دموکراسی میدان خالی می‌کردند.

برای فهم اثرات انقلاب مذکور، باید ثبات و نرمی‌ناپذیری زندگی اجتماعی را در نظام اشرافی قبیله‌ای بیادبیاوریم. تعیین کنندگان زندگی

---

۱. هر جا واژهٔ «کیهان» را بکارمی‌بریم، مراد همان cosmos است. (مترجم)

2. facts 3. flux

۴. Parmenides (۵۱۴ پیش از میلاد). فیلسوف یونانی از نحلهٔ الثائی. (مترجم)

۵. Democritus (حدود ۴۶۰ تا ۳۷۰ پیش از میلاد). فیلسوف یونانی، واضع نظریهٔ «اتم» یا ذرات تجزیه‌ناپذیر. (مترجم)

اجتماعی، «تابو[1]»های اجتماعی و دینی هستند. هرکس در ساختار سراسری اجتماعی، دارای جائی معین است. همه کس احساس می‌کند جائی که دارد جای «طبیعی» و مناسبی است که از سوی نیروهای حاکم بر جهان به او اختصاص داده‌شده‌است. هرکس «جای خود را می‌داند».

در روایت است که هراکلیتوس وارث خاندان سلطنتی افه‌سوس[2] بود که پادشاهان آن کهانت نیز می‌کردند. ولی او به نفع برادرش کنار کشید. گرچه به سبب غرور و مناعت طبع از مشارکت در حیات سیاسی شهر خویش سر بازمی‌زد، ولی پشتیبان اشرافی بود که بیهوده می‌کوشیدند موج روزافزون نیروهای جدید انقلابی را پس بزنند. این تجربه‌های سیاسی و اجتماعی در قطعه‌های باقی‌مانده از کارهای او منعکس است [۴]. یك جا که فریادش از تصمیم مردم به نفی بلد دوست اشرافیش هرمودوروس[3] در آمده است، می‌گوید: «افه‌سوسیها باید همهٔ مردان بزرگسالشان نفر به نفر، خود را به‌دار بیاویزند و شهرشان را بگذارند تا کودکان بر آن حکومت کنند...» تعبیر او از انگیزه‌های مردم بغایت جالب خاطر است زیرا نشان می‌دهد که لوازم کار استدلال ضد دموکراتیك از نخستین روزهای دموکراسی تاکنون چندان تغییری نکرده‌است: «گفتند: هیچ کس در میان ما بهترین نخواهدبود؛ و اگر کسی برجسته و مبرز است بگذار برود جای دیگر و در میان دیگران.» این عناد نسبت به دموکراسی همه جا از خلال قطعه‌ها پیداست: «انبوه خلق مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند... شاعران و معتقدات عامیانه را راهنمای خویش می‌گیرند زیرا نمی‌دانند که بدان بسیار و خوبان اندکند... در پری‌ینه[4]، بیاس[5] پسر تئوتامس[6] می‌زیست که سخنش گرانقدرتر از دیگران است. (او می‌گفت: «بیشتر

---

۱. taboo (که محرمات نیز می‌توان اصطلاح کرد). «لفظ پولینزیائی، که اصلاً به معنی مقدس یا نجس یا ممنوع است، و اصطلاحاً دلالت دارد بر شخص یا شیء یا عملی خطرناك، که چون مقدس یا نجس و یا منهی و حرام است، باید از آن اجتناب کرد. نقض حرمت تابو را معمولاً قوای فوق طبیعی کیفر می‌دهند... در بعضی موارد نیز جامعه آن را کیفر می‌دهد...» **دائرة‌المعارف فارسی** . (مترجم)

2. Ephesus 3. Hermodorus 4. Priene 5. Bias
6. Teutames

آدمیان بدند.»)... عوام اهمیت نمی‌دهند حتی بـه چیزهائی که بـه آن بر می‌خـورند و از پندی که داده‌مـی‌شود نصیحت نمی‌پذیرنـد، هر چند خیال می‌کنند که یـادگرفته‌اند.» و باز بر همین سیاق می‌گـوید: «قانـون همچنین می‌تـواند بخواهد که از ارادهٔ یك تن تبعت شود.» یکـی از گفته‌های مبین نظرگـاه ضد دمـوکـراتیك هـراکلیتوس، کـه گرچه از لحـاظ عبارت نـزد دمـوکـراتها قابل قبول است از نظر غرض و نیت چنین نیست، این است: «مردم باید چنان برای قوانین شهر بجنگند که گوئی حصار شهر است.»

اما پیکار هراکلیتوس بـرای حفظ قـوانین کهن شهرش بیهوده بود و ناپایداری و گذرندگی کلیهٔ اشیاء و امور عمیقاً در ذهنش نقش بست. نظریهٔ او دایـر بـر گـردش و تغییر، نمایـانگر احساسات اوست[۵]: «همـه چیز در سیلان است. نمی‌توانی دو بار در همان رودخانه گام بگذاری.» نومید و تلخکام در رد این باور که نظم اجتماعی موجود تا ابد پایدار است، استدلال می‌کند: «نباید مـانند کودکانـی عمل کـرد که با کـوته بینی [کسانی کـه می‌گویند] 'از گذشته چنین به مـا رسیده‌است'، بار آمده‌اند.»

تأکید بر تغییر، بویژه تغییر در حیات اجتماعی، نه تنها ویژگی مهم فلسفهٔ هراکلیتوس، بلکه ویژگی اصالت تاریخ به‌طورکلی است. اینکه چیزها و حتی پادشاهان تغییر می‌کنند حقیقتی است که باید بخصوص به کسانی که محیط اجتماعـی خویش را مسلم مـی‌گیرنـد، فهمانیده‌شود. تـا اینجـا را مـی‌توان تصدیق کرد. اما در فلسفهٔ هراکلیتی یکی از ویژگیهـای نـاپسند اصالت تاریخ نمایـان است و آن مبالغه در تـأکید بـر گردش و تغییر است آمیختـه بـا اعتقـاد مکمـل آن بـه قانون گریزناپذیر و حتمی و دگرگون نشدنی سرنوشت.

در این اعتقاد به موضعی برمی‌خوریم که هـر چند متناقض با تـأکید بیش از حد اصالت تاریخ بر تغییر است، صفت ممیز بیشتر و شاید همهٔ اصالت تاریخیان است. شایـد اگر تأکید مبالغه‌آمیز اصحاب اصالت‌تاریخ بر تغییر را چنین تعبیر کنیم که این از عوارض تلاش و کوشش لازم بـرای چیره‌شدن بر مقاومت ناهشیار خودشان در برابر تصور تغییر است، بتوانیم موضع یاد شده را تبیین کنیم. ایـن همچنین تنش هیجانی بسیاری از اصالت تـاریخیان (حتی در روزگـار خودمـا) را تبیین خواهـدکـرد که ایشان را به تکیه و

اصرار بر تازگی مکاشفات و رازگشائیهای نوظهوری که می‌خواهند بدان دست بزنند سوق می‌دهد. چنین ملاحظات این امکان را به ذهن متبادر می‌کند که اینگونه اصالت تاریخیان از تغییر می‌ترسند و نمی‌توانند بدون کشمکشهای درونی دشوار، تصور دگرگونی را بپذیرند. غالباً چنین می‌نماید که اینگونه افراد با چسبیدن به این نظر که قانونی لایتغیر حاکم بر تغییر است، می‌کوشند خود را به خاطر از دست دادن جهانی باثبات و پایدار تسلی دهند. (در پارمنیدس و افلاطون حتی به این نظریه برمی‌خوریم که جهان متغیری که در آن زندگی می‌کنیم توهم و پندار[1] است و دنیای حقیقیتری وجود دارد که تغییر نمی‌کند.)

در مورد هراکلیتوس، می‌بینیم تأکید بر گردش و تغییر او را به این نظریه می‌کشاند که همهٔ چیزهای مادی ـ چه جامد و چه مایع و چه بخار ـ مانند شعله‌های آتشند ـ یعنی به جای اینکه شیء باشند، فرایندند و همگی تبدلات یا دگرشدگیهای[2] آتشند. زمین بظاهر جامد (که مرکب از خاکسترهاست) صرفاً آتشی در حال تبدل یا دگرگون شدن است و حتی مایعات (آب و دریا) آتش دگرگون شده‌اند (و بسیاری ممکن است که به صورت نفت به سوخت مبدل شوند). «نخستین دگرشدگی آتش، دریاست؛ اما دریا خود نیمی خاك و نیمی هوای داغ است»[۶]. بدین‌سان، همهٔ «عناصر» یا «آخشیجهای[3]» دیگر ـ خاك و آب و هوا ـ آتش دگرشده‌اند: «همه چیز با آتش مبادله[4] می‌شود و آتش با همه چیز، همانگونه که زر با کالا و کالا با زر [مبادله می‌شود[5]].» پس از اینکه هراکلیتوس همه چیز را به شعله‌های آتش، به فرایندهائی مانند احتراق[6]، تحویل کرد، آنگاه در این فرایندها، قانونی یا میزانی[7] یا جهتی

1. illusion 2. transformation 3. elements 4. exchange

۵. ترجمهٔ تحت لفظی جمله این است که «همه چیز مبادله‌ای برای (an exchange for) آتش است» الخ، که نه تنها در فارسی بلکه در انگلیسی هم ثقیل و نامفهوم است و به این جهت بصورتی که آمد ترجمه شد. (مترجم)

6. combustion

۷. measure که «اندازه» و «مقیاس» و «کیل» و «حد» و مانند آن هم می‌توان ترجمه کرد و از مهمترین و بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفهٔ یونان است. (مترجم)

عقلی[1] یا فرزانگی و حکمتی[2] تشخیص می‌دهد. پس از اینکه کیهان را به عنوان بنا و ساختمان ویران کرد و اعلام داشت که تل خاکروبه‌ای بیش نیست، دوباره آن را به عنوان نظم مقدر رویدادها در فرایند جهانی باز می‌گرداند.

هر فرایندی در جهان ـ بویژه خود آتش ـ برحسب قانونی معین، که همان «میزان» آن باشد، باز و متحول می‌شود [۷]. این قانونی است حتمی و گریزناپذیر و غیر قابل مقاومت که، از این حیث، از سوئی به برداشت امروزی ما از قوانین طبیعت و از سوی دیگر به قوانین تاریخی و تکاملی اصالت تاریخیان جدید شبیه است. لیکن از این جهت با برداشتهای یاد شده فرق دارد که حکم یا فرمان عقل است و از طریق مجازات به اجرا در می‌آید، درست مانند قانونی که دولت وضع کرده‌باشد. تمیز نگذاشتن بین قوانین حقوقی[3] یا دستورها[4] و قوانین یا نظمهای طبیعی[5]، ویژگی تابوئیسم قبیله‌ای است. هر دو قسم قانون، جادوئی تلقی می‌شوند و این امر، انتقاد عقلانی از تابوهای ساختهٔ بشر را نیز مانند کوشش برای اصلاح حکمت و جهت عقلی قوانین یا نظمهای عالم طبیعت، غیرقابل تصور می‌کند. «همهٔ رویدادها با همان ضرورت تقدیر حادث می‌شوند... خورشید از حد[6] مسیر خود گام بیرون نمی‌گذارد؛ اگر بگذارد الاهه‌های تقدیر، خادمه‌های عدالت[7]، می‌دانند چگونه او را پیدا کنند.» اما خورشید فقط از قانون تبعیت نمی‌کند؛ آتش به شکل خورشید و (چنانکه خواهیم‌دید) به شکل آذرخش زئوس[8] مراقب قانون است و بر

1. reason 2. wisdom

۳. legal laws مراد قوانین موضوعه است به تفکیك از قوانین طبیعت. (مترجم)

۴. norms که «هنجارها» هم می‌توانیم ترجمه کنیم. (مترجم)

5. natural laws or regularities 6. measure

7. the handmaids of justice

۸. Zeus در یونان باستان، خدای خدایان و ایزد آسمان و زمین و پدر بسیاری از ایزدان و الاهگان. نامهای بسیار داشت، مانند «منجی» و «نگه‌دار خانمان» و غیره. آذرخش در دست او بود و به یاری آن بر همه چیز فرمان می‌راند بجز سرنوشت. (مترجم)

حسب آن حکم مـی‌دهد و داوری مـی‌کند. «خـورشید نگه‌دار و پـاسدار دوره‌هـاست[1] و تغییرهـا و فصلها را کـه همه چیـز از آنهـا پدیدمـی‌آید، محدود می‌کند و بر آنها داور است و نوید می‌دهد... این نظم کیهـانی که بـرای همهٔ چیزها یکسان است، آفریدهٔ خدایان یـا آدمیـان نیست؛ همیشه بـوده‌است و هست و خواهـدبـود، آتشی همیشه زنـده‌است که به اندازه[2] زبانه می‌کشد و به اندازه فـرومی‌خسبد... آتش، در پیشروی، همـه چیز را داور است و می‌گیرد و معدوم می‌کند.»

غالباً مشاهده مـی‌کنیم که عنصری از عرفان نیز بـا تصور سختی و سنگدلی سرنوشت در اصـالت تـاریخ درآمیخته‌است. تحلیل انتقادی عرفان در فصل بیست و چهارم خواهد آمد. در اینجا تنها می‌خـواهم سهم خـرد-ستیزی و عـرفـان را در فلسفهٔ هراکلیتوس نشان بدهم [۸]: مـی‌گـویـد: «طبیعت عـاشق پنهـان‌شـدن است... خـداونـد که غیبگوی[3] او در دلفی است نه نهان می‌دارد و نه آشکار می‌کند، بلکه مـراد خـود را به ایما می نماید.» هراکلیتوس دانشمندانی را که بیشتر به تجربه متمایلند خوار می‌دارد و این خصیصهٔ نوعی کسانی است که این موضع را اختیار می‌کنند: «کسی که بسیاری چیزها می‌داند لازم نیست مغز زیاد داشته‌بـاشد و گـرنه هسیودوس و فیثاغورس و همچنین کسنوفانس[4] بیش از ایـن مـی‌داشتند... فیثاغـورس نیای همهٔ شیادان است.» همراه بـا چنین تحقیر نسبت بـه دانشمندان، بـه نظـریـهٔ عـرفـانی درك شهـودی برمی‌خوریم. نظریهٔ هـراکلیتوس دربارهٔ عقل از این بینش شروع می‌شود که مـا هنگام بیداری، در جهانـی مشترك

1. periods 2. measure

۳. واژهٔ oracle هم به معنای وحی یا پیامی است که از غیب می‌رسد، هم به معنای جایگاه صدور چنین پیام و هم به معنـای هاتف یا پیشگوئی که آورندهٔ پیام است. در یونـان باستان، در دامنـهٔ کوه پارناسوس بقعه‌ای بود به نـام دلفی (Delphi) یـا دلفوی متعلق به آپولون که غیبگوی آن به پرسشهای مردم پاسخ می‌گفت. برخی مترجمـان هراکلیتوس، جملهٔ کنونی را اینگونه ترجمه کرده‌اند که جـایگاه صدور پیام در دلفی است. اما پوپر و بعضی دیگـر واژهٔ oracle را به معنای غیبگوی دلفی گرفته‌اند. (مترجم)

۴. Xenophanes (حـدود قـرن ششم پیش از میلاد). فیلسوف یـونانی که می‌گویند مکتب الئائی را او تأسیس کرد. (مترجم)

زندگی می‌کنیم. می‌توانیم تبادل معنا کنیم و مراقب و ناظر بر یکدیگر باشیم. این خود حاوی این اطمینان است که قربانی توهم نیستیم. اما به همین نظریه، معنای رمزی[1] و عرفانی دیگری نیز داده‌می‌شود ـ نظریهٔ شهود عرفانی که به برگزیدگان و کسانی که بیدارند و قدرت بینائی و شنوائی و گویائی دارند عطا شده‌است: «آدمی نباید چنان عمل کند و سخن بگوید که گوئی در خواب است... بیداران جهان مشترك واحدی دارند؛ آنان که در خوابند هر یك به جهان خصوصی خویش روی می‌آورند. ایشان، هم از شنیدن ناتوانند و هم از گفتن... حتی اگر بشنوند مانند ناشنوایانند... این گفته دربارهٔ آنها مصداق دارد که هم حاضرند و هم غایب... فرزانگی تنها در یك چیز است: فهم اندیشه‌ای که همه چیز را از میان همه چیز می‌راند.» جهانی که بیداران از آن تجربهٔ مشترك بر می‌گیرند [جهان] وحدت عرفانی است، یگانگی چیزهائی که تنها با عقل می‌توان دریافت: «انسان باید از آنچه میان همه مشترك است پیروی کند... عقل در میان همه مشترك است... همه، یکی می‌شود و یکی، همه... یکی [= واحد] که دانائی بجز او نیست، هم می‌خواهد و هم نمی‌خواهد که به نام زئوس نامیده‌شود... آذرخش است که همه چیزها را می‌راند.»

همین قدر دربارهٔ سیمای عمومی فلسفهٔ هراکلیتی راجع به گردش کلی و سرنوشت پنهان، کافی است. نظریهٔ نیروی سائق در پس همهٔ تغییرها از همین فلسفه برمی‌خیزد ـ نظریه‌ای که خصلت اصالت تاریخی آن از تأکید براهمیت «پویائی‌شناسی اجتماعی[2]»، در مقابل «ایستائی شناسی اجتماعی[3]»، نمایان است. پویائی‌شناسی هراکلیتوس، دربارهٔ طبیعت عموماً و دربارهٔ زندگی اجتماعی بخصوص، مؤید این نظر است که فلسفهٔ وی از آشفتگیهائی که خود در عرصهٔ جامعه و سیاست تجربه‌کرده الهام می‌گیرد. هراکلیتوس اعلام می‌کند که ستیزه یا جنگ اصل پویا و آفرینندهٔ همهٔ تغییرهاست، بویژه اختلافهای میان آدمیان. هراکلیتوس نمونهٔ اصالت تاریخیان است. قضاوت تاریخ را قضاوتی اخلاقی می‌داند و می‌پذیرد[۹]. قائل به این

1. symbolic 2. «social dynamics» 3. «social statics»

است که نتیجهٔ جنگ همیشه عـادلانه است[۱۰]: «جنگ پدر و پـادشاه همه چیز است. ثـابت می‌کند که بعضی خـدا هستند و بعضی انسانهای محض و دستهٔ اخیر را به بردگان و دستهٔ اول را به سروران مبدل مـی‌سازد... باید دانست که جنگ عمومیت دارد و عدالت ـ یعنی دادخواست ـ در ستیزه است و همه چیز به وسیلهٔ ستیزه و بضرورت پدیدمی‌آید و پرورش می‌یابد.»

لیکن اگر عدالت در ستیزه یا جنگ باشد و اگـر «الاهگان تقدیر» در عین حال «خادمه‌های عدالت» بـاشند و اگـر تاریخ، یا بـه عبارت دقیقتر، کامیـابی ـ یعنی کـامیابی در جنگ ـ ملاك شایستگی بـاشد، خـود معیار شایستگی نیز باید «در سیلان» باشد. هراکلیتوس این مسأله را با نسبیگرائی و بـا نظریـهٔ وحـدت اضـداد یـا متقابلان حل می‌کند. ایـن از نظریهٔ او راجع بـه تغییر برمی‌خیزد (که اساس نظریهٔ افلاطـون و، حتی بیش از آن، نظریهٔ ارسطو است). چیزی که تغییر می‌کند باید خاصیتی را از دست بدهد و خاصیت ضد آن را کسب کند. این بیش از آنکه چیزی باشد، فرایند گذر و انتقال از یك حالت به حالت ضد آن است و از ایـن طریق میان حـالتهای متضاد اتحاد بوجودمی‌آید[۱۱]: «چیزهـای سرد، گـرم می‌شونـد و چیزهای گرم، سرد؛ آنچه نمناك است خشك مـی‌شود و آنچه خشك است، نمناك... بیماری ما را قادر می‌سازد که قـدر تندرستی را بدانیم... زندگی و مرگ، بیداری و خواب، جوانی و پیری، اینهـا همه یکـی هستند؛ زیـرا که یکـی تبدیل به دیگـری مـی‌شود و ایـن بـاز تبدیل به اولـی... آنکه با خـود در ستیز است، به خویش ملتـزم می‌گـردد: هماهنگی و پیونـدی نـاشی از وازنش و تنش وجود دارد، همانگونه که در کمان یا چنگ [چنین است]... اضداد ازآن یکدیگرنـد، بهتریـن هماهنگی از ناسازی نتیجه می‌شود و همه چیز از راه ستیزه پـدیدمـی‌آیـد و پـرورش می‌یابد... راهـی کـه به بـالا می‌رود همان راهی است که به پائین می‌آید... راه راست همان راه کج است و با آن یکی است... در نزد خدایان همه چیز زیبا و حق است؛ لیکن آدمیان بـرخی چیزهـا را حق و دیگر چیزها را ناحق می‌دانند... خوب و بد یکی است.»

نسبی‌بـودن ارزشهـا (که شاید حتی بتوان آن را نسبیگرائی اخلاقی تـوصیف کرد) و در آخـرین قطعه بیـان شده‌است، مـانع از آن نیست که

هراکلیتوس بر پایهٔ اعتقاد به عادلانه و بحق‌بودن جنگ و قضاوت سرنوشت، نظریهٔ اخلاقی قبیله‌پرستانه و رمانتیکی ناظر بر نام بلند و سرنوشت و برتری مردان بزرگ بوجود آورد و بپرورد که به نحو غریبی مشابه برخی اندیشه‌های بسیار امروزی است[۱۲]: «خدایان و آدمیان کسی را که در جنگ از پای می‌افتد بزرگ می‌دارند... هر چه از پای‌افتادن [= مرگ] بزرگتر باشد، سرنوشت پرافتخارتر است... بهترین مردمان بیش از هر چیز جویای یك چیزند: نام بلند جاودان... ارزش یك تن اگر بزرگ باشد بیش از ده هزار تن است.»

شگفت‌آور است که در این قطعه‌های کهن مربوط به پانصدسال پیش از میلاد مسیح، اینهمه چیزها یافت‌می‌شود که خاص گرایشهای اصالت تاریخی و ضد دموکراتیك امروزی است. لیکن صرف نظر از این واقعیت که هراکلیتوس از لحاظ قدرت و اصالت، متفکری بیمانند بوده و، در نتیجه، بسیاری از اندیشه‌هایش (از طریق افلاطون) به بخشی از سنت اصیل فلسفی مبدل شده‌است، مشابهت نظریه‌ها را شاید تا حدی بتوان با توجه به مشابهت اوضاع و احوال اجتماعی در هر دوره تبیین کرد. چنین بنظرمی‌رسد که تصورات اصالت تاریخی، در روزگار تغییرهای بزرگ اجتماعی کسب اهمیت می‌کنند چنانکه می‌بینیم هنگام بهم‌خوردن زندگی قبیله‌ای در یونان و نیز در زمان از هم پاشیدگی زندگی قبیله‌ای یهودیان در اثر تسخیر بابل، پدیدمی‌آیند[۱۳]. به اعتقاد من، شك نیست که فلسفهٔ هراکلیتوس مبین احساس بیهدفی و تسلیم در برابر شرایط است، احساسی که بنظرمی‌آید نمونهٔ واکنش در مقابل اضمحلال صور قدیمی قبیله‌ای در حیات اجتماعی باشد. در تاریخ جدید اروپا، تصورات و اندیشه‌های اصالت تاریخی، در دوران انقلاب صنعتی، و بخصوص در نتیجهٔ انقلابهای سیاسی امریکا و فرانسه، از نو زنده شدند[۱۴]. ظاهراً تصادفی نیست که هگل، که بسیاری از افکار هراکلیتوس را اختیار کرد و به همهٔ جنبشهای اصالت تاریخی امروزی انتقال داد، خود یکی از سخنگویان واکنش در برابر انقلاب کبیر فرانسه بود.

۳

نظریهٔ افلاطونی صور یا مثل

۱

افلاطون در دوران جنگها و ستیزه‌جوئیهای سیاسی می‌زیست - روزگاری که شاید از دوره‌ای که هراکلیتوس را آشفته خاطر و پریشان کرده‌بود نیز ناآرامتر بود. هنگامی‌که هنوز در سنین رشد بسرمی‌برد، فروریختن زندگی قبیله‌ای یونانیان، در زادگاهش آتن، نخست به حکومتی جابرانه[1] و سپس به تأسیس دموکراسی انجامیده‌بود. این دموکراسی غیورانه می‌کوشید در برابر هر گونه کوشش برای بازگردانیدن حکومت جابرانه یا استقرار الیگارشی[2] - یعنی حکومت خانواده‌های مقدم اشرافی - از خود دفاع کند[۱]. در روزگار جوانی افلاطون، آتن دموکرات در جنگی مرگبار با دولتشهر[3] عمدهٔ پلوپونسوس[4]، یعنی اسپارت، درگیر بود که بسیاری از قوانین و رسوم نظام اشرافی باستانی و قبیله‌ای را حفظ کرده‌بود. جنگ پلوپونزی، با وقفه‌ای که یکبار در آن پیش آمد، بیست و هشت سال ادامه یافت. (در فصل دهم، که زمینهٔ تاریخی موضوع به تفصیل بیشتر مورد بررسی قرارخواهدگرفت، خواهیم‌دید که جنگ، بر خلاف آنچه گاهی ادعا

---

1. tyranny　　2. oligarchy

۳. city-state (ترجمهٔ انگلیسی واژهٔ یونانی polis). شهری مستقل (از قبیل آتن و اسپارت) و سرزمینهای تحت سلطهٔ آن که شهروندان آزاد (به‌تفکیک از بردگان و بیگانگان مقیم) در آن منشأ حاکمیت بودند. (مترجم)

۴. Peloponnesus یا پلوپونز. شبه جزیره‌ای در جنوب یونان، کنار دریای اژه. بزرگترین شهرش اسپارت بود و تا مدتها بخش عمدهٔ شبه‌جزیره زیر استیلای این شهر قرارداشت. (مترجم)

می‌شود، بـا سقوط آتـن در ۴۰۴ پیش از میلاد پایان نگرفت[۲].) افلاطون در زمان جنگ بـدنیا آمـد و هنگام پایان آن، بیست و چهـار سال داشت. جنگ بیماریهای واگیر هولناك به همراه آورد و در سال آخر سبب قحطی و سقوط شهر آتن و جنگ داخلی و استقرار حکومت وحشت و ارعاب شد که معمولاً به حکومت سی‌تن جبار[۱] معروف است. رهبران این عـده دو تن از دائیهای افلاطون بودند که هر دو درکوششی ناموفق برای حفظ رژیمشان در برابر دموکراتها جان خود را از دست دادند. استقرار مجدد دموکراسی و صلح، آرامش و آسایش برای افلاطون به ارمغان نیاورد. معلم محبوبش سقراط ـ که بعدها افلاطون او را در مقام گویندهٔ اصلی در بیشتر رسالاتش قرارداد ـ محاکمه و اعدام شد. ظاهراً افـلاطون خود نیز در معرض خطر بود و به اتفاق دیگر همنشینان سقراط، آتن را ترك کرد.

بعدهـا، هنگام نخستین سفـر به سیسیل، افـلاطـون در تـار و پود دسیسه‌های دربار دیونوسیوس[۲]، جبار سیراکوز[۳]، گـرفتار شد و حتی پس از بازگشت و تأسیس آکادمیا[۴]، همچنان با برخی از شاگردانش در توطئه‌هـا و انقـلابهـای[۳] سیـاسی سیراکـوز بنحوی فعـال و سرانجـام سرنـوشت‌ساز دخالت داشت.

این شرح کوتـاه از رویدادهای سیاسی، شاید به تبیین این امر کمك کند که چرا در کارهای افلاطون نیز مانند آثار هراکلیتوس نشانه‌هـائی می یابیم حاکی از اینکه او سخت از بی‌ثباتی و ناایمنی سیاسی روزگار خویش رنج می‌کشید. افـلاطون نیز مانند هراکلیتوس تبار پـادشاهی داشت. دست کم در روایت است که خـانوادهٔ پـدریش نسب خـویش را به کودروس[۵]،

1. Thirty Tyrants 2. Dionysius

۳. Syracuse (یـا سوراکوسا). شهری در جنـوب شرقی جـزیرهٔ سیسیل که روزگاری یکی از بزرگترین مراکز تمدن یونان بود. (مترجم)

۴. Academy (به یونـانی: Akademeia). «قطعه زمینی نزدیـك آتـن که اصلاً متعلق به پهلوانی به اسم آکادموس بود. بعـداً بـاغی در آنجا تـأسیس شد... افـلاطون و پیروانش در آنجا درس می‌گفتند... این مـدرسه تـا ۵۲۹ [میلادی] که یـوستی‌نیانـوس کلیهٔ مـدارس غیردینی را بست، دایـر بـود.» دائرةالمعارف فارسی. (مترجم)

5. Codrus

آخرین پادشاه قبیله‌ای آتیکا[۱]، می‌رساند[۴]. افلاطون بسیار به خاندان مادرش مباهات می‌کرد که، چنانکه خود در رسالاتش (خارمیدس[۲] و تیمائوس[۳]) توضیح می‌دهد، منسوب به خانوادهٔ سولون[۴] قانونگذار آتن بود. دائیهایش، کریتیاس[۵] و خارمیدس، رهبران سی‌تن‌جبار، از همین خاندان بودند. پیداست که با چنین سنت و سابقهٔ خانوادگی، افلاطون می‌بایست عمیقاً به امور سیاسی و اجتماعی علاقه داشته‌باشد و بیشتر نوشته‌هایش مؤید این انتظار است. خودش حکایت می‌کند (البته اگر انتساب نامهٔ هفتم به افلاطون صحیح باشد) که[۵] «از ابتدا بسیار مشتاق فعالیت سیاسی بودم.» ولی تجربه‌های پر آشوب جوانی، او را از این امر بازداشت. «از دیدن اینکه همه چیز بی‌هدف در پیچ و تاب و جابجائی است به من احساس سرگیجه و بیچارگی دست می‌داد.» به عقیدهٔ من، تکانهٔ بنیادی فلسفهٔ او و فلسفهٔ هراکلیتوس از همین احساس بر می‌خیزد که نه تنها جامعه بلکه «همه چیز» در سیلان است. افلاطون نیز درست مانند سلفش که قائل به اصالت تاریخ بود، این تجربهٔ اجتماعی را در قانونی ناظر بر رشد و تحول تاریخی جمع‌بندی کرد. به موجب این قانون، که در فصل بعد بتفصیل بیشتر مورد بحث قرارخواهدگرفت، هر تغییر اجتماعی به معنای فساد یا تباهی یا انحطاط و زوال است.

به نظر افلاطون، این قانون بنیادی تاریخی بخشی از قانونی کیهانی است ـ بخشی از قانونی که شامل حال همهٔ چیزهای آفریده یا مکوّن[۶] است. سرنوشت همه چیزهای در سیلان، همه چیزهای مکوّن، انحطاط و تباهی است. افلاطون نیز مانند هراکلیتوس گمان می‌کرد که نیروهای کیهانی نیروهای مؤثر در تاریخند.

اما تقریباً قطعی است که، به اعتقاد افلاطون، این قانون زوال، پایان داستان نبود. در مورد هراکلیتوس به گرایشی برخوردیم برای در نظرآوردن قوانین رشد و تحول به عنوان قوانینی ادواری[۷] و تصور آنها به اقتباس از قانونی که توالی ادواری فصلها را موجب می‌گردد. به

---

۱. Attica (به یونانی: آتیکه). ناحیه‌ای در خاور یونان. (مترجم)

2. *Charmides* 3. *Timaeus* 4. Solon 5. Critias

6. created or generated things 7. cyclic laws

همین‌سان، در برخی از نوشته‌هـای افلاطون نیز اشاره‌ای می‌یـابیم به یك سال بزرگ (که مدت آن بنظرمی‌رسد ۳۶ هزار سال عادی باشد)، مشتمل بر دوره‌ای برای بهبود یا تکوین[1] ـ ظاهراً مطابق بـا بهار و تـابستان ـ و دوره‌ای برای زوال و انحطاط، مطابق با پائیز و زمستان. به موجب یکی از رساله‌هـای افـلاطـون (مرد سیاسی[2])، در پـی عصر زریـن، یعنی عصر کرونوس[3] ـ عصری که در آن کرونوس خود بر جهان فرمـان مـی‌راند و آدمیان از خاك می‌دمند ـ عصر ما، یعنی عصر زئوس، می‌آید ـ عصری که در آن خدایان جهان را رهـا می‌کنند و دنیا به حال خود واگـذار می‌شود و، در نتیجه، عصر فساد فزاینده است. در داستانـی که در مرد سیاسی نقل می‌شود، اشاره‌ای است به اینکه پس از آنکـه فساد بنهایت رسید، خدایـان دیگربـار سکان کشتی‌کیهانی را بـدست‌می‌گیرند و امور شروع به بهترشدن خواهدکرد.

بیقین معلوم نیست افـلاطون تـا چه حـد به این داستان مرد سیاسی معتقد بود. از سوئی، کامـلاً روشن می‌کند که بـاور نـدارد سراسر آن به معنای حقیقی راست باشد. از سوی دیگر، تقریباً شك نیست که او تـاریخ بشر را در متن و صحنه‌ای کیهانـی در نظر می‌آورد و معتقد است که عصر خـودش عصر فساد و تبـاهی اخـلاقی عمیق است ـ شاید ژرفترین تباهی و فسادی که بتوان به آن نـزول کرد ـ و حـاکـم بر دورهٔ تـاریخی قبلـی، گرایشی ذاتـی به سوی انحطاط بـوده‌است: گـرایشی مشترك میان تحول تـاریخی و تحول کیهانـی[۶]. اینکه آیـا او همچنین معتقد بود که پس از آنکه فساد اخلاقی به حد نهائی رسید، گرایش مذکور بضرورت بـاید پایان بگیرد، به نظـر من قطعی نیست. امـا یقیناً بر این بـاور بود که برای مـا ممکن است با تلاش و کوشش انسانی، یا فوق انسانی، این روند تاریخی

---

1. generation

۲. *The Statesman* یا به زبان اصلی یونانی *Politikos*. (مترجم)

۳. Cronos (یـا Cronus). در اساطیر یـونـان، یکی از تیتـانهـا و پـدر زئوس. با شوریدن بر پدر، فرمانروای جهان شد ولی خود نیز به دست پسرش زئوس که آذرخش را در اختیار داشت، سرنگـون گشت. کرونوس را معمولاً نماد زمان می‌دانستند. (مترجم)

مرگبار را بشکنیم و به فرایند انحطاط خاتمه دهیم.

۲

به رغم شباهتهای بزرگ میان افلاطون و هراکلیتوس، در اینجا به تفاوتی مهم برمی‌خوریم. افلاطون معتقد بود که قانون سرنوشت تاریخی یا قانون انحطاط را می‌توان به یاری ارادهٔ اخلاقی آدمی، که متکی بر عقل انسان باشد، شکست.

درست روشن نیست که افلاطون چگونه می‌خواست این نظر را با اعتقاد به قانون سرنوشت‌سازش دهد. اما نشانه‌هائی هست که ممکن است قضیه را تبیین کند.

افلاطون بر این باور بود که قانون زوال شامل زوال اخلاقی نیز می‌شود. به هر حال، در نظر او زوال سیاسی عمدتاً وابسته به زوال اخلاقی (و نداشتن شناخت) است؛ و زوال اخلاقی نیز، به نوبهٔ خویش، بیشتر معلول انحطاط نژادی است. در زمینهٔ امور بشر، قانون کلی کیهانی انحطاط از این راه تجلی می‌کند.

بنا بر این، قابل فهم است که نقطهٔ بزرگ واگرد کیهانی مقارن با نقطهٔ واگرد در عرصهٔ امور بشر ـ یعنی در زمینهٔ اخلاقی و معنوی و عقلی ـ باشد و، از این رو، در نظر ما چنین بنماید که با تلاش عقلی و اخلاقی انسان بوجودآمده‌است. به ظن قوی، افلاطون بر این باور بود که انحطاط اخلاقی منجر به انحطاط سیاسی، مظهر قانون کلی انحطاط است و، به همین‌سان، فرارسیدن نقطهٔ واگرد کیهانی نیز در ظهور شارع یا قانونگذاری بزرگ تجلی خواهدکرد که قدرت استدلال و ارادهٔ اخلاقی وی قادر به پایان‌دادن به این دورهٔ انحطاط سیاسی باشد. محتمل بنظرمی‌رسد که پیشگوئی بازگشت عصر زرین یا روزگار جدید پاکی و نیکی مطلق در رسالهٔ مرد سیاسی، بیان چنین اعتقادی در قالب اسطوره باشد. اما، به هر حال، افلاطون به هر دو این امور ایمان داشت: از سوئی، به یك گرایش تاریخی کلی به سوی فساد و، از سوی دیگر، به امکان اینکه ما می‌توانیم با متوقف‌ساختن هرگونه تغییر سیاسی، از فساد بیشتر در عرصهٔ سیاست جلوگیری کنیم. این هدفی است که او برای رسیدن به‌آن تلاش می‌کند[۷].

می‌کوشد این مقصود را با تأسیس دولتی زوال‌ناپذیر و دگرگون‌نشدنی و، بنا بر این، منزه از مفاسد و بدیهای دولتهای دیگر، تحقق ببخشد. دولتی که از شر تغییر و فساد آسوده‌باشد، بهترین دولتهاست؛ دولتی است در حد کمال. همان دولت عصر زرین است که تغییر نمی‌شناخت. دولتی است متوقف.

۳

با اعتقاد ورزیدن به چنین دولت مثالی یا آرمانی[1]، افلاطون از اصول اصالت تاریخ که در هراکلیتوس بدان برخوردیم، انحراف اساسی پیدا می‌کند. اما این فرق به رغم تمام اهمیت، به شباهتهای بیشتری نیز میان این دو فیلسوف نشأت می‌دهد.

هراکلیتوس با همهٔ جسارت در استدلال، ظاهراً از تصور اینکه پریشان‌عنصری و بینظامی آغازین[2] را جانشین کیهان کند، ابا داشت. گفتیم که او خویشتن را به خاطر از دست‌دادن جهانی با ثبات، با چسبیدن به این نظر که حاکم بر تغییر، قانونی تغییرناپذیر است، تسلی می‌داد. این گرایش به تحاشی از تالیهای نهائی اصالت تاریخ، ویژگی بسیاری از اصالت تاریخیان است.

در افلاطون، گرایش مذکور به اوج می‌رسد. (او در این زمینه تحت تأثیر فلسفهٔ پارمنیدس، منتقد بزرگ هراکلیتوس، بود.) هراکلیتوس تجربه‌ای را که دربارهٔ سیلان اجتماعی اندوخته‌بود به «همهٔ چیزها» تعمیم داد و بدین‌سان به آن کلیت بخشید. افلاطون نیز، چنانکه اشاره کردم، به همین کار دست‌زد و اعتقاد خویش به دولتی کامل و تغییرناپذیر را به «همهٔ چیزها» تعمیم داد. بر این باور بود که متناظر با هر قسم چیز عادی و انحطاط‌پذیر، چیزی در حد کمال وجوددارد که منحط و تباه

1. ideal state

۲. chaos یاخائوس (واژهٔ یونانی اصلاً به معنای ورطه یا تهیگی) که «خواء» و «هاویه» نیز (به اعتبار این ریشه) اصطلاح شده‌است. مراد از آن در فلسفهٔ یونان حالت اولیهٔ بیشکلی و بینظامی ماده است در مقابل حالت مخلوق و شکل‌یافتهٔ آن یعنی cosmos یا کیهان. (مترجم)

نمی‌شود. این اعتقاد به چیزهای کامل و لایتغیر، که معمولاً نظریهٔ صور یا مُثُل[۱][۸] نامیده می‌شود، آموزهٔ محوری فلسفهٔ اوست.

اعتقاد افلاطون به اینکه برای ما امکان دارد قانون آهنین سرنوشت را بشکنیم و با متوقف‌ساختن هرگونه تغییر، از انحطاط بپرهیزیم، نشان می دهد که گرایشهای اصالت تاریخی وی محدود به حدودی معین است. اصالت تاریخ سازش‌ناپذیر و تکامل‌یافته بآسانی تصدیق نمی‌کند که آدمی با هیچ کوششی و حتی پس از کشف قوانین حاکم بر سرنوشت تاریخی، قادر باشد آن قوانین را بشکند. اینگونه اصالت تاریخ قائل به این است که انسان نمی‌تواند علیه این قوانین دست به اقدام بزند زیرا همهٔ تدبیرها و نقشه‌ها و اعمالش براستی وسائلی هستند که قوانین رشد و تحول به مدد آنها سرنوشت تاریخی او را تحقق می‌بخشند ـ درست به همان وجه که اودیپ[۲] با سرنوشت خود روبرو گشت به سبب پیشگوئی انجام شده و به سبب اقداماتی که پدرش برای گریز از آن صورت داده‌بود، نه به رغم آن پیشگوئی و آن اقدامات. برای فهم بهتر چنین موضع اصالت تاریخی تمام عیار و برای تحلیل گرایش متضاد آن که در اعتقاد افلاطون به امکان تصرف در سرنوشت نهفته‌است، اکنون آن قسم اصالت تاریخ را که در افلاطون می‌یابیم با برخوردی نقطهٔ مقابل ـ که آن هم در افلاطون یافت می‌شود و می‌توان به آن موضع مهندسی اجتماعی[۹] نام داد ـ در تقابل قرارخواهم‌داد.

۴

مهندس اجتماعی[۳] دربارهٔ گرایشهای تاریخی یا سرنوشت بشر پرسشی

---

1. *Theory of Forms or Ideas*

۲. (به یونانی: اویدیپوس). چون پیشگوئی شده‌بود که اودیپ پدر را خواهدکشت و مادر را به زنی خواهدگرفت، پدرش، شاه تبس، او را در شیرخوارگی بر سرکوهی رها کرد تا بمیرد. اما شاه کورنت وی را نجات داد و بزرگ کرد. اودیپ خود دوباره آن پیشگوئی را از هاتف دلفی شنید و برای گریز از سرنوشت، سر به بیابان گذاشت. ولی در جریان وقایع بعد، بی‌آنکه بداند و بشناسد، پدر را کشت و با مادر ازدواج کرد. هنگامی که به ←

مطرح نمی‌کند. او بر این باور است که آدمی بر سرنوشت خویش سیادت دارد و ما می‌توانیم، مطابق هدفهائی که داریم، در تاریخ بشر تأثیر بگذاریم یا آن را تغییر دهیم، همچنانکه چهرهٔ زمین را تغییر داده‌ایم. معتقد نیست که این غایات به وسیلهٔ زمینه و پیشینهٔ تاریخی ما یا روندهای تاریخ بر ما تحمیل شده‌است بلکه عقیده دارد که ما این غایات را بر می‌گزینیم یا حتی می‌آفرینیم همانگونه که افکار نو یا آثار هنری تازه می‌آفرینیم یا خانه‌ها یا ماشین‌آلات جدید ایجاد می‌کنیم. بر خلاف اصالت تاریخیان که معتقدند اقدام سیاسی توأم با عقل و هوش تنها در صورتی امکان‌پذیر است که نخست مسیر آیندهٔ تاریخ تعیین شده‌باشد، مهندس اجتماعی بر این باور است که اساس علمی سیاست بسیار با این فرق دارد و عبارت است از اطلاعات لازم مبتنی بر امور واقع برای ساختن یا دگرگون‌سازی نهادهای اجتماعی بر حسب خواستها و هدفهای ما. چنین علمی باید به ما بگوید که چه اقداماتی باید انجام دهیم اگر، فی‌المثل، بخواهیم از دوره‌های کساد[1] بپرهیزیم یا اینگونه دوره‌ها را بوجودآوریم، یا توزیع ثروت را متوازنتر کنیم یا بر عدم توازن آن بیفزائیم. به سخن دیگر، مهندس اجتماعی چیزی مانند تکنولوژی اجتماعی[2] را اساس علمی سیاست تلقی می‌کند (چنانکه خواهیم دید، افلاطون آن را با زمینهٔ علمی پزشکی می‌سنجد) بر خلاف اصالت تاریخیان که آن را علم گرایشهای دگرگونی‌ناپذیر تاریخ می‌دانند.

از آنچه دربارهٔ موضع مهندس اجتماعی گفتم نباید نتیجه گرفت که در اردوی مهندسان اجتماعی هیچگونه اختلاف نظر مهم وجود ندارد. بعکس، تفاوت میان آنچه من «مهندسی اجتماعی جزء بجزء یا تدریجی» و «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی» اصطلاح می‌کنم، یکی از موضوعات اصلی این کتاب است. (بسنجید بویژه با فصل نهم که در آن دلایل من در دفاع

← حقیقت پی‌برد، چشمان خود را کور کرد تا جهانی را که به ننگ آلوده‌بود نبیند. داستان اودیپ موضوع تریلوژی (سه پاره) بزرگ سوفوکلس تراژدی‌نویس یونانی است. (مترجم)

3. social engineer

1. depression 2. social technology

از اولی و رد دومی ارائه شده‌است.) امـا فعلاً سر و کارم صرفاً بـا تضاد بین اصالت تـاریخ و مهندسی اجتماعی است. این تضاد شایـد بهتر روشن شود اگر دو موضعی را که اصالت تـاریخیان و مهندسان اجتماعـی نسبت به نهادهای اجتماعی اتخاذ می‌کنند در نظـر بگیریـم ـ یعنی چیزهـائی از قبیل یـك شرکت بیمه یـا نیروی پلیس یـا حکومت یـا، شاید، یـك مغازهٔ خواربارفروشی.

کسی‌که از اصالت تاریخ پیروی می‌کند متمایل به ایـن است که به نهادهای اجتماعی عمدتاً از نظرگاه پیشینه و تاریخ آنها بنگرد ـ یعنی اصل و منشأ و سیر تحولی و قدر و معنای کنونی و آینده. چنین کسی ممکن است اصرار بورزد که اصل این نهادها معلول برنامه یا طـرحـی معین و تعقیب هدفهای معین ـ خواه انسانی و خواه الاهی ـ است؛ یا ممکن است مدعـی شود که نهادهای مذکور بـرای پیشبرد هیچگونه هـدف روشن طـرح‌ریـزی نشده‌اند، بلکه مستقیماً پاره‌ای غریزه‌ها و شور و شوقها را نشان می‌دهند و بیان می‌کنند؛ یا ممکن است بگوید که چنین نهادهـا روزگاری در گـذشته وسیلهٔ رسیدن به برخی هدفهای معین بوده‌اند اما اکنون ایـن خصلت را از دست داده‌اند. مهندس و تکنولوژیست اجتماعی اعتنائـی به اصـل و منشأ نهادها یا نیات اصلی بنیادگذاران آنها ندارد (هرچند دلیلی نیست که تشخیص ندهد که «تنها اقلیتی از نهادهای اجتماعی با قصد و آگاهی طراحی شده‌اند» و اکثریت عظیم آنها خود «روئیده‌اند و بزرگ شده‌اند و نتایج نامقصود و طراحـی‌نشدهٔ اعمال بشر نـد.»)[۱۰]. او مسأله را بدین عبارت بیان خواهد کرد که: اگر هدفهای ما فلان و بهمان باشند، آیـا این نهاد برای پیشبرد آنها درست طراحی و سازمـان داده شده‌است؟ از بـاب مثال، نهاد بیمه را در نظر می‌گیریم. مهندس یـا تکنولـوژیست اجتماعی چندان نگـران این سؤال نیست که آیـا بیمه در اصل برای اینکه کار و تجارتی سودآور باشد درست شده یا نه، و آیا رسالت تاریخی آن پیشبرد خیر و رفاه عموم است یا نه. اما ممکن است انتقادهائی بکند از پاره‌ای از مؤسسات بیمه تا نشان بدهد که چگـونه مـی‌توان سود آنها را افـزایش داد یـا ـ از جهتی بسیار متفاوت ـ برای نشان‌دادن اینکه چگـونه می‌تـوان نفعی را که به همگان می‌رسانند بالابرد و ممکن است راههائی پیشنهاد کند برای ازدیاد کارآمدی

این مؤسسات در خدمت به هدف اول یا دوم. به عنوان مثالی دیگر از نهادهای اجتماعی، نیروی پلیس را در نظر می‌گیریم. بعضی اصالت تاریخیان ممکن است آن را وسیلهٔ حفظ آزادی و امنیت توصیف کنند و برخی دیگر، ابزار سلطه‌گری طبقاتی و ستمکاری. اما مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی احتمالاً اقداماتی پیشنهاد خواهدکرد تا آن را به صورت ابزار شایسته‌تری برای حفظ آزادی و امنیت درآورد یا تدبیرهائی خواهداندیشید تا از آن حربه‌ای نیرومند برای سلطه‌گری طبقاتی بسازد. (البته همین شخص ممکن است در مقام شهروندی که جویای بعضی هدفها و مؤمن به آنهاست، خواهان اختیارکردن هدفهای مذکور و اقدامات مناسب باشد. ولی به عنوان تکنولوژیست، بدقت تمیز خواهدگذارد بین مسألهٔ هدف و انتخاب هدف و مسائل مربوط به امور واقع، یعنی آثار اجتماعی هر اقدامی که بعمل‌آید)[۱۱].

به بیان کلیتر چنین باید گفت که مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی با نهادها شیوهٔ برخورد عقلانی دارد و آنها را به چشم وسیله‌ای می‌نگرد در خدمت بعضی غایات و هدفها و، به عنوان تکنولوژیست، اینگونه نهادها را از نظر شایستگی و تناسب و کارآمدی و سادگی و مانند آن مورد داوری قرارمی‌دهد. اما کسی که قائل به اصالت تاریخ است، به جای این، سعی خواهدکرد اصل و سرنوشت نهادها را پیداکند تا بتواند «نقش راستین» آنها را در تحول تاریخ مورد ارزیابی قراردهد و، فی‌المثل، بر حسب اینکه «خواست خدا» یا «خواست تقدیر» بوده‌اند یا «به پیشبرد روندهای مهم تاریخی کمك می‌کنند»، ارزش آنها را بسنجد. البته این بدان معنا نیست که مهندس یا تکنولوژیست اجتماعی متعهد به این ادعا باشد که نهادها صرفاً جنبهٔ ابزاری دارند یا فقط وسایلی هستند برای وصول به هدفها. ممکن است بخوبی آگاه باشد که، از بسیاری جهات مهم، نهاد با ابزار مکانیکی یا ماشین فرق دارد. فی‌المثل، از یاد نخواهدبرد که نهادها به شیوه‌ای بسیار مشابه (اما البته نه کاملاً یکسان) با موجودات زنده یا اندام‌وار «رشد می‌کنند» و این واقعیت از نظر مهندسی اجتماعی بسیار حائز اهمیت است. پای‌بند به فلسفه‌ای «ابزاری[1]» در مورد نهادهای

1. «instrumentalist» philosophy

اجتماعی نیست. (هیچکس نمی‌گوید پرتقال ابزار است یا وسیله‌ای برای رسیدن به هدف؛ اما ما غالباً آن را همچون وسیله‌ای برای نیل به هدف می‌نگریم، مثلاً وقتی می‌خواهیم پرتقال بخوریم یا از راه پرتقال فروشی امرار معاش کنیم.)

دو موضع اصالت تاریخی و مهندسی اجتماعی گاهی به بعضی شیوه‌های نوعی با هم در می‌آمیزند. قدیمترین و شاید ذی‌نفوذترین نمونهٔ این امر فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی افلاطون است که بعضی عناصر باصطلاح آشکارا تکنولوژیك را در جلو صحنه با زمینه‌ای در سیطرهٔ مشخصات نوعی اصالت تاریخ تلفیق می‌کند. این آمیزه، نمونهٔ کارهای عدهٔ زیادی از فیلسوفان اجتماعی و سیاسی است که محصول کارشان در ایام بعد دستگاههای ناکجاآبادی[1] نام گرفت. این دستگاهها همگی نوعی مهندسی اجتماعی را توصیه می‌کنند زیرا خواهان اتخاذ برخی وسایل نهادی[2] هستند، هر چند وسایلی که می‌خواهند، همیشه برای وصول به هدفهای مقصود چندان مطابق با واقع نیست. وقتی این هدفها را می‌سنجیم، غالباً می‌بینیم علت موجبهٔ آنها اصالت تاریخ بوده‌است. هدفهای سیاسی افلاطون بخصوص تا حد زیادی قائم به نظریه‌های اصالت تاریخی اوست. اولاً هدف وی گریز از سیلان هراکلیتی است که در انقلابهای اجتماعی و انحطاط تاریخی ظاهر می‌شود. ثانیاً معتقد است که این کار را می‌توان با تأسیس دولتی انجام داد چنان در حد کمال که از روند کلی تاریخی برکنار بماند. ثالثاً بر این اعتقاد است که نمونه یا اصل[3] این دولت کامل را می‌توان در گذشته‌های دور، در عصری زرین، یافت که در سپیده‌دم تاریخ وجود داشته‌است، زیرا اگر جهان با گذشت زمان به سوی انحطاط بیشتر پیش برود، هر چه به گذشته‌های دورتر برگردیم بیشتر به کمال بر می‌خوریم. دولت کامل چیزی است مانند جد اعلا[4] یا نخست‌نیای[5] دولتهای بعد و این دولتها، باصطلاح، مانند فرزندان و سلالهٔ منحط و فاقد اصلیت و رو به پستی این بهترین دولت کامل یا «مثالی» هستند[۱۲]. دولت آرمانی یا مثالی صرفاً وهم و رؤیا نیست یا «تصوری در ذهن ما»، بلکه به لحاظ

1. Utopian systems
2. institutional means
3. model or original
4. first ancestor
5. primogenitor

برخورداری از ثبات و پایداری، واقعیتر از همهٔ جوامعی است که در سیلانند و احتمال دارد هر لحظه نابود شوند.

پس هدف سیاسی افلاطون، یعنی بهترین دولت، تا حد زیادی وابسته به اصالت تاریخ اوست و آنچه دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی او صادق است امکان دارد، چنانکه قبلاً هم اشاره شد، به فلسفهٔ کلی او دربارهٔ «همهٔ چیزها» یعنی به **نظریهٔ مثل** یا **صور** نیز تعمیم دادهشود.

۵

چیزهای در سیلان، چیزهای رو به پستی و انحطاط و تباهی، نیز (مانند دولت)، باصطلاح، فرزندان و ذریات چیزهای کامل هستند، و مانند فرزندان، نسخه یا سواد نخستنیاهای اصلی خود. پدر یا اصل چیزی را که در سیلان است افلاطون «صورت[1]» یا «الگو[2]» یا «مثال[3]» [= ایده] آن می‌نامد. در اینجا نیز چنانکه پیش از این گذشت، بر این نکته تأکید می‌رود که **صورت** یا **مثال**، به رغم نامی که بر آن گذاشته‌شده، صرفاً «تصوری در ذهن ما» نیست، وهم و رؤیا نیست، بلکه چیزی حقیقی است، حقیقیتر از تمام چیزهای عادی در سیلان که، به رغم سختی و جسامت ظاهری، به انحطاط و تباهی محکومند. **صورت** یا **مثال** چیزی است کامل که نمی‌میرد.

نباید فکر کرد که **صور** یا **مثل** نیز مانند چیزهای میرنده در زمان و مکان جای دارند. بیرون از زمان و بیرون از مکانند (زیرا جاودانند). اما با زمان و مکان در تماسند چون از آنجا که نخستنیاها یا نمونه‌های چیزهائی هستند که تکوین می‌یابند و در زمان و مکان رشد و تحول پیدا می‌کنند و تباه می‌شوند، لاجرم می‌بایست در آغاز زمان، با مکان در تماس بوده‌باشند. چیزهای متغیر که با جسمهای ما در کنش و واکنشند، قابل ادراکند و، از این رو، «چیزهای محسوس» نامیده می‌شوند؛ اما **صور** یا **مثل** در زمان و مکان با ما نیستند، و بنا بر این، نمی‌توانند به توسط حواس ما ادراك شوند. چیزهای محسوسی که نسخه‌ها یا فرزندان همان نمونه یا

1. Form 2. Pattern 3. Idea

اصل هستند نه تنها به اصل، یعنی صورت یا مثال خود، شبیهند بلکه مانند اطفال یك خانواده، به یکدیگر نیز شباهت دارند. بعلاوه، همانگونه که اطفال به نام پدرشان نامیده می‌شوند، چیزهای محسوس نیز نام صور یا مثل خود را دارند و، به گفتهٔ ارسطو، «به نام آنها خوانده می‌شوند»[۱۳].

به چشمی که فرزند به پدر می‌نگرد، ممکن است او را آرمان و نمونهٔ بی‌همتا و تجسم خداگونهٔ آرزوهای خود ببیند، مظهر کمال و فرزانگی و ثبات و شکوه و فضیلت، قدرتی که پیش از آغاز دنیای خودش او را آفریده است و اکنون حفظش می‌کند و پایدارش نگاه می‌دارد، کسی که «به فضل او» فرزند موجود است. افلاطون نیز صور یا مثل را به این چشم می‌نگرد. مثال افلاطونی نمونهٔ اصلی و اصل و منشأ هر چیز است؛ جهت عقلی و دلیل هستی آن است ـ اصل پایدار و پایدارنده‌ای است که «به فضل او» آن چیز وجود دارد. فضیلت[۱] شیء و آرمان و کمال آن است.

مقایسهٔ صورت یا مثال هر طبقه از چیزهای محسوس با پدر اطفال یك خانواده، در رسالهٔ تیمائوس که از آخرین رسائل افلاطون است، بیشتر بسط داده‌می‌شود و بسیار سازگار است[۱۴] با خیلی از نوشته‌های پیشین او و آنچه را در آنها گفته‌شده روشن می‌کند. نهایت اینکه، در تیمائوس، افلاطون گامی دیگر از تعلیمات پیشین خود فراتر می‌رود و با تعمیم تمثیلی که می‌آورد، تماس میان صورت یا مثال و جهان زمان و مکان را بیان می‌کند. «مکان» انتزاعی یا مجرد را (که در اصل فضا یا

---

۱. virtue ترجمهٔ انگلیسی (از راه لاتین) واژهٔ یونانی «آرته» (aretê). در عربی و فارسی معمولاً کلمهٔ «فضیلت» را در برابر آن می‌گذارند. اما معنای این لفظ از این وسیعتر است و می‌توان آن را به «هنر» و «خوبی» هم ترجمه کرد. مثلاً، «آرتهٔ» کارد، برندگی و «آرتهٔ» انسان، تعقل و درك کلیات است و به همین قیاس در مورد هر چیز، آنچه کمال آن محسوب می‌شود. در فلسفهٔ افلاطون هم وقتی از «آرته» گفتگو به میان می‌آید مراد همین معناست نه مفهوم اخلاقی لفظ فضیلت، مرادف با پرهیزگاری. مثال یا ایده افلاطونی کارد، «آرتهٔ» تمام کاردهای دنیاست زیرا از لحاظ تیزی و کارد بودن، برتر از هر کارد مادی و اینجهانی است که از آن تقلید شده‌است. (مترجم)

شکافی بوده‌است بین آسمان و زمین) همچون ظرف یا مخزنی وصف می‌کند و آن را به مادر چیزها تشبیه می‌نماید که در آغاز زمان، صورتها در درون آن خود را بر مکان ناب یا مجرد[۱] منطبع یا منقوش ساخته‌اند و بدین راه چیزهای محسوس را آفریده‌اند و فرزندانشان را به شکل خود درآورده‌اند. افلاطون می‌نویسد: «ما باید سه قسم چیز به تصور درآوریم: نخست آن چیزهائی که تکوین می‌یابند؛ دوم آن چیزی که در آن تکوین صورت می‌پذیرد؛ و سوم نمونه‌ای، که چیزهای مکوّن همانند و مماثل با آن به دنیا می‌آیند. اصل پذیرنده[۲] را می‌توانیم به مادر، نمونه را به پدر و محصول این دو را به فرزند تشبیه کنیم.» سپس در ادامهٔ سخن به توصیف بیشتر نمونه‌ها می‌پردازد ـ یعنی پدران یا صور و مثل لایتغیر: «نخست صورت لایتغیر است که ناآفریده و نابود ناشدنی است... نامرئی است و به هیچ یك از حواس، محسوس نیست و فقط می‌توانند با فکر مجرد و ناب مشاهده شود.» به هر یك از صور یا مثل چیزهای محسوسی که فرزندان یا نژاد او هستند تعلق دارند، یعنی «قسم دیگری از چیزها که نام صورتشان بر آنهاست و به او شباهت دارند، ولی به حس قابل ادراکند، مخلوقند، همیشه در سیلانند، در جائی تکوین یافته‌اند و دوباره از آن جا ناپدید می شوند و گمان[۳] مبتنی بر ادراك [حسی]، آنها را درمی‌یابد.» مکان انتزاعی و مجردی که به مادر تشبیه شده‌است اینگونه توصیف می گردد: «قسم سوم مکان است، جاوید و نابود نشدنی است و خانه‌ای است برای همهٔ چیزهای مکوّن...»[۱۵].

ممکن است مقایسهٔ نظریهٔ صور یا مثل با پاره‌ای باورهای دینی یونانی، به فهم آن نظریه کمك کند. دست‌کم برخی از خدایان یونان نیز چنانکه در بسیاری ادیان اولیه دیده‌می‌شود، چیزی نیستند جز نخست نیاها یا پهلوانان قبیله‌ای که از آنها آرمان‌سازی شده‌است ـ یعنی تجسم «فضیلت» یا «کمال»[۴] در قبیله. به این جهت، بعضی قبایل و خانواده‌ها

---

1. pure space 2. receiving principle

۳. opinion که «ظن» و «عقیده» نیز ترجمه شده‌است و در فلسفهٔ افلاطون بحثی مبسوط به آن اختصاص دارد. (مترجم)

4. perfection

نژاد خویش را به این خدا یا آن خدا می‌رساندند. (خانوادهٔ افلاطون، چنانکه گزارش شده‌است، نسب خود را به خدائی موسوم به پوسیدون[۱] می‌رسانده‌است [۱۶].) فقط کافی است توجه کنیم که این خدایان نیز بیمرگ و جاوید و کاملند ـ یا تقریباً کامل ـ حال آنکه افراد عادی بشر در سیلان اشیاء و امور گرفتارند و مشمول انحطاط و تباهی (که مآلاً سرنوشت هر فرد آدمی است)، تا ببینیم که نسبت بین این خدایان و انسانهای عادی نیز همان رابطهٔ میان صور یا مثل افلاطونی است با چیزهای محسوس که سواد یا نسخهٔ آنها هستند[۱۷]. البته فرق مهمی نیز بین اسطوره‌های یونان و نظریهٔ افلاطونی صور یا مثل وجود دارد. یونانیان به خدایان متعدد به عنوان نیاکان قبیله‌ها و خانواده‌های مختلف احترام می‌گذاشتند؛ نظریهٔ مثل طالب آن است که تنها یک صورت یا مثال از انسان وجود داشته‌باشد[۱۸] زیرا یکی از اصول محوری نظریهٔ صور این است که از هر «نژاد» یا «قسم» چیز فقط یك صورت وجود دارد. یکی از مهمترین وظایف نظریهٔ مذکور تبیین شباهت نسخه‌ها یا انطباعات هر صورت با خود آن است. ایفای این وظیفه ایجاب می‌کند که صورت یگانه و بی‌همتا باشد. این یگانگی مطابق است با یگانگی نخست‌نیا. بدین‌ترتیب، اگر دو صورت برابر یا همانند وجود داشته‌باشند، با دیدن مشابهتشان ناگزیر باید چنین فرض کنیم که هر دو، نسخه‌های نمونهٔ اصلی سومی هستند که تنها صورت راستین است. این مطلب را افلاطون در **تیمائوس** چنین بیان می‌کند: «بدین‌سان، مشابهت به نحو دقیقتر نه همچون مشابهتی میان این دو چیز بلکه نسبت به آن چیز برتری که سرنمونهٔ[۲] آنهاست تبیین می‌شود»[۱۹]. در **جمهوری**، که پیش از **تیمائوس** نوشته‌شده، افلاطون این نکته را با استفاده از مثل «تختخواب ذاتی[۳]» ـ یعنی مثال یا صورت تختخواب ـ روشنتر توضیح می‌کند: «خدا... یك تختخواب ذاتی

---

۱. Poseidon. پسر دیگر کرونوس و برادر زئوس که او را در سرنگون کردن پدر یاری داد و به پاس آن، خدای دریا شد. (مترجم)

2. prototype

۳. essential bed. غرض ذات یا ماهیت تختخواب است چنانکه بعد در متن روشن خواهدشد. (مترجم)

ساخته‌است و بس؛ دو تا یا بیشتر نساخته و هرگز نخواهدساخت... زیرا... حتی اگر دو تختخواب می‌ساخت، آنگاه باز تختخواب دیگری پیدامی‌شد، یعنی صورتی که آن دو نمود آن بودند، و این یکی تختخواب ذاتی می‌شد نه آن دو»[۲۰].

این استدلال آشکار می‌کند که صور یا مثل از سوئی اصل یا سرآغازی به دست افلاطون می‌دهند برای بیان هر رشد و تحولی در زمان و مکان (بویژه تاریخ بشر) و، از سوی دیگر، برای تبیین شباهتهای میان چیزهای محسوسی که همه از یك قسمند. اگر مشابهت بین چیزها به سبب فضیلت یا خاصیتی باشد که در آن سهیمند ـ مثلاً، سفیدی یا سختی یا خوبی ـ این فضیلت یا خاصیت لاجرم باید در همهٔ آنها یکسان باشد و گرنه نمی‌توانست به یکدیگر شبیهشان کند. بر حسب رأی افلاطون، چنین چیزها همگی اگر سفیدند از صورت یا مثال سفیدی و اگر سختند از صورت یا مثال سختی بهره می‌برند[1] ـ به همان مفهوم که فرزندان از اموال و عطایای پدر بهره می‌برند و به همان سان که نسخه‌های چاپی یك سیاه قلم، که همه منطبع از یك کلیشه و بنابراین شبیه یکدیگرند، از زیبائی اصل بهره می‌برند.

این واقعیت که نظریهٔ مورد بحث به منظور تبیین شباهتهای بین چیزهای محسوس طراحی شده در نگاه اول بنظر نمی‌رسد که از هیچ جهت با اصالت تاریخ ارتباط داشته‌باشد. ولی دارد؛ و چنانکه ارسطو می‌گوید، درست همین رابطه بود که افلاطون را به ایجاد و پروراندن نظریهٔ مثل برانگیخت. اکنون خواهم‌کوشید با استفاده از شرح ارسطو و اشاره‌هائی از نوشته‌های خود افلاطون، خطوط کلی سیر تحولی این نظریه را ترسیم کنم.

اگر همهٔ چیزها پیوسته در سیلان باشند، محال است بتوان چیزی قطعی دربارهٔ آنها گفت. نمی‌توانیم از آنها شناخت حقیقی داشته‌باشیم؛ حداکثر ممکن است «گمانهای» مبهم و وهمی کسب کنیم. این نکته، چنانکه از نوشته‌های افلاطون و ارسطو می‌دانیم[۲۱]، بسیاری از پیروان

1. participate

هراکلیتوس را نگران می‌کرد. پارمنیدس که یکی از پیشینیان افلاطون بود و در او سخت تأثیر گذارده‌است، قائل به این بود که مورد یا متعلق شناخت ناب و مجرد عقلی، به تفکیك از گمانهای وهمی حاصل از تجربه، فقط می‌تواند جهانی باشد که تغییر نکند و این شناخت، بواقع، چنین جهانی را آشکار می‌کند. ولی حقیقت لایتغیر و نامقسومی که پارمنیدس فکر می‌کرد در پس جهان چیزهای میرنده کشف کرده‌است[۲۲]، به هیچ روی با این جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم و می‌میریم پیوند و ارتباطی نداشت و، بنابراین، عاجز از تبیین آن بود.

افلاطون نمی‌توانست به این قانع باشد. با تمام تنفر و تحقیری که نسبت به جهان تجربی در حال سیلان داشت، عمیقاً به آن علاقه‌مند بود. می‌خواست راز انحطاط و تباهی و تغییرات شدید و بدبختی آن را آشکار نماید. امیدوار بود راه رستگاری آن را کشف کند. عمیقاً از تعالیم پارمنیدس دربارهٔ جهانی لایتغیر و حقیقی و استوار و کامل در پس این جهان شبح‌گونه‌ای که در آن رنج می‌کشید، متأثر بود. ولی تا هنگامی‌که این برداشت پیوندی با دنیای چیزهای محسوس نداشت، مشکلات او را حل نمی‌کرد. افلاطون جویای شناخت بود نه گمان ـ شناخت مجرد عقلی از جهانی که تغییر نمی‌کند ولی، در عین حال، شناختی که به کار تحقیق در این دنیای متغیر بخورد، بویژه تحقیق در این جامعهٔ متغیر و دگرگونیهای سیاسی و قوانین تاریخی عجیب حاکم بر آن. هدف افلاطون کشف راز دانش شاهوار سیاست و فن فرمانروائی بر مردم بود.

ولی همانگونه که هر شناخت دقیق دربارهٔ چنین جهان در حال سیلان محال می‌نمود، علم دقیق سیاست نیز نامکمن بنظرمی‌رسید. هیچ مورد ثابت و پابرجائی در عرصهٔ سیاست وجود نداشت. چگونه کسی می توانست دربارهٔ مسائل سیاسی بحث کند وقتی‌که حتی معنای الفاظی مانند «حکومت» یا «دولت» یا «شهر» در هر مرحله از تحول تاریخ دگرگون می شد؟ در دوره‌ای که افلاطون زیر نفوذ هراکلیتوس بود، نظریهٔ سیاسی نیز یقیناً همانقدر به‌نظر او گریزان و در نوسان و پیمایش‌ناپذیر می‌رسید که عمل سیاسی.

در چنین وضعی، بطوری که ارسطو می گوید، افلاطون اشاره‌ای

حائز نهایت اهمیت از سقراط دریافت کرد. سقراط به امور اخلاقی علاقه داشت. مصلح اخلاقی و اخلاق‌پردازی بود که مردم را از هر سنخ به ستوه می‌آورد تا مجبورشان کند که اصول و مبادی اعمالشان را مورد تفکر و توضیح و تبیین و تعلیل قراردهند. از ایشان سؤال می‌کرد و بآسانی به پاسخهایشان قانع نمی‌شد. پاسخی که نوعاً داده می‌شد ـ که مثلاً «فرزانگی» (یا شاید «کارآمدی» یا «عدالت» یا «پرهیزگاری» و غیره) حکم می‌کند که به این شیوه رفتار کنیم ـ نه تنها قانعش نمی‌کرد بلکه بیشتر او را بر آن می‌داشت که بپرسد فرزانگی یا کارآمدی یا عدالت یا پرهیزگاری چیست. به سخن دیگر، به این راه می‌رفت که در «فضیلت[1]» هر چیز تحقیق کند. پس به بحث می‌پرداخت، فی‌المثل، دربارهٔ فرزانگی یا حکمتی که در پیشه‌ها و حرفه‌های گوناگون نشان داده‌می‌شد تا پی ببرد که چه چیز در میان همهٔ این طرق رفتار «توأم با فرزانگی» مشترک است و از آنجا دریابد که فرزانگی براستی چیست یا به چه معناست یا (برای اینکه مطلب را به شیوهٔ ارسطو بیان کرده‌باشیم) ماهیت[2] آن چیست. ارسطو می‌گوید: «طبیعی بود که سقراط به جستجوی ماهیت برود»[۲۳] ـ یعنی به جستجوی فضیلت یا جهت عقلی هر چیز و به جستجوی معانی حقیقی و لایتغیر و ذاتی[3] اصطلاحات ـ و می‌افزاید: «در این زمینه او نخستین کسی بود که مسألهٔ تعاریف کلی[4] را مطرح ساخت.»

کوششهای سقراط برای بحث در مصطلحات اخلاقی، مانند «عدالت» یا «حیا» و «فروتنی» یا «پرهیزگاری»، بحق مقایسه شده‌است با بحثهای امروزی دربارهٔ آزادی (مثلاً به وسیلهٔ میل[5][۲۴]) یا اقتدار یا فرد و جامعه (مثلاً به توسط کتلین[6]). نیازی به این نیست که فرض کنیم سقراط در جستجو برای کشف معنای لایتغیر و ذاتی اینگونه اصطلاحات، آنها را شخصیت می‌بخشید یا همچون اشیاء با آنها برخورد می‌کرد. دست‌کم گزارش ارسطو

---

۱. virtue که قبلاً دربارهٔ آن در همین فصل توضیح داده‌ایم. (مترجم)
2. essence 3. essential 4. universal definitions
۵. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۷۳). فیلسوف نامی انگلیسی. (مترجم)
۶. George Edward Gordon Catlin (متولد ۱۸۹۶). دانشمند انگلیسی علوم سیاسی و اجتماعی. (مترجم)

حاکی از این است که او چنین نمی‌کرد و افلاطون بود که روش سقراط را در تلاش برای یافتن معنا یا ماهیت، به روشی برای تعیین طبیعت واقعی یا صورت یا مثال هر چیز مبدل ساخت. افلاطون «تعالیم هراکلیتی را دایر بر اینکه چیزهای محسوس همواره در حالت سیلانند و شناخت دربارهٔ آنها وجود ندارد» نگاه‌داشت اما در روش سقراط، راهی برای خروج از این مشکلات پیدا کرد. گرچه «از چیزهای محسوس نمی‌تواند تعریفی وجود داشته‌باشد چون همیشه در تغییرند»، ولی در عوض تعریف و شناخت حقیقی چیزهائی از قسم دیگر ـ یعنی فضیلتهای چیزهای محسوس ـ امکان‌پذیر است. به گفتهٔ ارسطو[۲۵]: «اگر قرارباشد شناخت یا اندیشه مورد و متعلقی داشته‌باشد، باید ذوات[1] متفاوت و لایتغیری داشته‌باشیم سوای محسوسات.» او سپس در گزارش از افلاطون می‌گوید: «این قسم چیزها را او صور یا مثل نامید و گفت چیزهای محسوس، متمایز از آنها هستند و به نام آنها خوانده‌می‌شوند. و چیزهای بسیاری که به همان نام صورت یا مثال معینی نامیده‌می‌شوند به واسطهٔ بهره بردن از او وجود دارند.»

این گزارش ارسطو مطابقت نزدیك دارد با بحثهای خود افلاطون در تیمائوس[۲۶] و نشان می‌دهد که مسألهٔ بنیادی در نزد او، یافتن روشی علمی برای مواجهه با چیزهای محسوس بود. او در پی بدست‌آوردن شناخت عقلی ناب بود نه صرفاً گمان و، چنانکه اشاره شد، چون حصول شناخت عقلی ناب دربارهٔ چیزهای محسوس امکان‌پذیر نبود، اصرار داشت که دست کم شناخت ناب و مجردی بدست‌آورد که بنحوی به چیزهای محسوس مربوط باشد و در موردشان صدق کند. شناخت صور یا مثل این خواست را برآورده می‌کرد، زیرا صورت نیز همانگونه که پدر با اطفال صغیرش مرتبط است، با چیزهای محسوس مربوط به خود نسبت دارد. صورت نمایندهٔ مسؤول چیزهای محسوس بود و، از این رو، امکان داشت در مسائل مهم مربوط به جهان در حال سیلان، طرف مراجعه قرار گیرد.

به موجب تحلیل ما، نظریهٔ صور یا مثل لااقل سه وظیفهٔ مختلف در

1. entities

فلسفهٔ افلاطون انجام می‌دهد: ۱) تدبیری حائز نهایت اهمیت از نظر روش است زیرا نه تنها شناخت مجرد علمی را امکان‌پذیر می‌سازد بلکه حتی معرفتی[1] را ممکن می‌کند که قابل اطلاق به جهان چیزهای متغیر است ـ جهانی که دربارهٔ آن فقط می‌توان به‌طریق بیواسطه گمان کسب کرد نه هیچگونه شناخت. بدین‌ترتیب، امکان تحقیق در مسائل مربوط به جامعهٔ متغیر و تأسیس علم سیاست پدیدار می‌شود. ۲) نظریهٔ مثل کلید کشف رمز نظریهٔ تغییر و انحطاط را بدست‌می‌دهد که مورد نیاز عاجل است و همچنین برگه‌ای فراهم می‌کند دربارهٔ نظریهٔ کون و فساد و بویژه تاریخ. ۳) در قلمرو اجتماعی، راهی به سوی قسمی مهندسی اجتماعی می‌گشاید و ساختن ابزارهائی را برای متوقف‌کردن تغییر اجتماعی امکان‌پذیر می‌کند، زیرا خواستار طراحی «بهترین دولت» است و این دولت بقدری به مثال یا صورت دولت شبیه است که ممکن نیست راه انحطاط و تباهی بپیماید.

مسألهٔ ۲) ـ یعنی نظریهٔ تغییر و تئوری تاریخ ـ در فصلهای چهارم و پنجم مورد بحث قرارخواهدگرفت. در این دو فصل، جامعه‌شناسی توصیفی[2] افلاطون ـ یعنی توصیف و تبیین او دربارهٔ جهان اجتماعی متغیری که خود او در آن می‌زیست ـ وجههٔ نظر است. به مسألهٔ ۳) ـ یعنی متوقف ساختن تغییر اجتماعی ـ در فصلهای ششم و هفتم و هشتم و نهم خواهیم پرداخت. این فصول با برنامهٔ سیاسی افلاطون سر و کار دارند. مسألهٔ ۱) ـ یعنی روش‌شناسی[3] افلاطون ـ به یاری شرح ارسطو دربارهٔ تاریخچهٔ نظریهٔ افلاطون، در فصل حاضر باختصار بیان شده‌است. اکنون می‌خواهم در اینجا ملاحظاتی چند به این بحث بیفزایم.

۶

اصطلاح اصالت ماهیت روش شناختی[4] را برای مشخص‌کردن نظری بکارمی‌برم که افلاطون و بسیاری از پیروانش قائل به آن بوده‌اند و مشعر

---

۱. دو واژهٔ «معرفت» و «شناخت» را متساویاً در ترجمهٔ knowledge در این متن بکارمی‌بریم. (مترجم)

2. descriptive sociology 3. methodology

4. methodological essentialism

بر این است که تکلیف شناخت ناب یا «علم[1]» کشف و وصف طبیعت راستین ـ یعنی حقیقت پنهان یا ماهیت ـ چیزهاست. اعتقاد خاص افلاطون این بود که ماهیت چیزهای محسوس را می‌توان در آن چیزهای دیگر و حقیقیتر ـ یعنی نخست‌نیاها یا صورتهایشان ـ پیدا کرد. بسیاری از اصحاب بعدی اصالت ماهیت روش‌شناختی، از قبیل ارسطو، کاملاً از او در این زمینه پیروی نمی‌کردند؛ اما همگی با وی موافق بودند که تکلیف شناخت ناب یا مجرد، کشف طبیعت نهانی یا صورت یا ماهیت چیزهاست. ایشان همچنین همگی در موافقت با افلاطون قائل به این بودند که اولاً این ماهیت را می‌توان به یاری شهود عقلی[2] کشف کرد و تشخیص داد؛ ثانیاً هر ماهیت نامی خاص خود دارد، یعنی همان نامی که چیزهای محسوس به آن نامیده‌می‌شوند؛ و ثالثاً ماهیت را می‌توان با الفاظ توصیف کرد. همهٔ کسانی که گفتیم، وصف ماهیت هر چیز را «تعریف» آن نامیده‌اند. اصالت ماهیت روش شناختی می‌گوید سه راه ممکن است برای شناخت هر چیز وجود داشته‌باشد: «منظورم این است که می‌توانیم حقیقت لایتغیر یا ماهیت آن را بشناسیم؛ و می‌توانیم تعریف ماهیت آن را بدانیم؛ و می توانیم نام آن را بدانیم. بنابراین، دربارهٔ هر چیز حقیقی دو پرسش صورت پذیراست...: شخص ممکن است اسم را بدهد و خواستار تعریف شود؛ یا ممکن است تعریف را بدهد و خواستار اسم شود.» به عنوان مثالی از این روش، افلاطون ماهیت «جفت» را (در مقابل «طاق») ذکر می‌کند: «عدد... ممکن است بخش‌پذیر به بخشهای برابر باشد. اگر بدین‌سان بخش‌پذیر بود، نام آن عدد، «جفت» است و تعریف نام «جفت» این است که «عددی است بخش‌پذیر به بخشهای برابر»... وقتی به ما اسم را می‌دهند و تعریف را می‌خواهند، یا وقتی تعریف را می‌دهند و اسم را می‌خواهند، در هر دو حال دربارهٔ همان ماهیت واحد سخن می گوئیم صرف‌نظر از اینکه اسمش را «جفت» بگذاریم یا «عددی بخش‌پذیر به بخشهای برابر». پس از این مثال، افلاطون روش مذکور را در مورد «برهانی» مربوط به طبیعت حقیقی نفس بکارمی‌بندد که بعد دربارهٔ آن بیشتر سخن خواهیم گفت[۲۷].

1. science 2. intellectual intuition

اصالت ماهیت روش شناختی ـ یعنی این نظریه که هدف علم آشکار ساختن ماهیات و توصیف آنها به وسیلهٔ تعاریف است ـ بهتر فهمیده خواهد شد اگر آن را در مقابل ضدش، اصالت تسمیهٔ روش شناختی[1]، بگذاریم. هدف اصالت تسمیهٔ روش‌شناختی به عوض آنکه پی بردن بـه این باشد که هر چیز حقیقتاً چیست و بخواهد طبیعت راستین آن را تعریف کند، این است که توصیف کند چگونه هر چیز در شرایط گوناگون رفتار می‌کند و بویژه دریابد که آیا نظم و قاعده‌ای در رفتارش وجود دارد یا نه. به سخن دیگر، اصالت تسمیهٔ روش‌شناختی هدف علم را توصیف چیزها و رویدادهای تجربه شدهٔ ما و «تبیین» این رویدادها می‌داند ـ یعنی توصیفشان به یاری قوانین کلی[2][۲۸]. زبان ما ـ و بخصوص آن دسته از قواعد زبان را که جمله‌های درست و استنتاجهای صحیح را از صرفاً انبوهی از الفاظ متمایز می‌کند ـ ابزار بزرگ توصیف علمی می‌شمارد[۲۹]. واژه‌ها را ابزاری فرعی برای ادای این تکلیف می‌داند نه نام ماهیات. کسی که اهل اصالت تسمیهٔ روش شناختی است هرگز در این تصور نیست که پرسشی مانند «انرژی چیست؟»، «حرکت چیست؟»، «اتم چیست؟» در فیزیك دارای اهمیت است. اما برای پرسشی مانند «چگونه می‌توان انرژی خورشید را بکار گرفت؟»، «چگونه یك سیاره حرکت می‌کند؟»، «در چه شرایط اتم، نور تشعشع می‌کند؟» اهمیت قائل است. به فیلسوفانی که به او می‌گویند پیش از آنکه به پرسشهای مربوط به «چیستی» پاسخ بدهد، نمی‌تواند امیدوار باشد که جواب دقیقی به سؤالهای مربوط به «چگونگی» پیدا کند، با یادآوری این نکته جواب خواهد داد (البته اگر اساساً جواب بدهد) که همان مختصر دقتی را که می‌تواند با روشهای خودش کسب کند به کلاف سر در گم سرشار از ادعا و تظاهری که آنان با روششان به ارمغان آورده‌اند بمراتب ترجیح می‌دهد.

چنانکه مثالی که زدیم نشان می‌دهد، اصالت تسمیهٔ روش شناختی امروزه در علوم طبیعی نسبتاً قبول عام یافته است. اما با مسائل علوم اجتماعی هنوز بیشتر با روشهای مبتنی بر اصالت ماهیت برخورد می‌شود. به نظر من، همین یکی از دلایل عمدهٔ واپس‌ماندگی آنهاست. لیکن بسیاری

1. methodological nominalism 2. universal laws

از کسانی که متوجه این وضع شده‌اند[۳۰] قضاوت دیگری در بارهٔ آن دارند. معتقدند که تفاوت روش ضروری است و تفاوت «ذاتی» «طبیعت» این دو زمینهٔ تحقیق را انعکاس می‌دهد.

استدلالهائی که معمولا در تأیید این نظر ارائه می‌شود، بر اهمیت تغییر در جامعه تکیه می‌کند و همچنین جنبه‌های دیگر اصالت تاریخ را می نمایاند. نوعاً اینگونه استدلال می‌شود که فیزیکدان با مواردی مانند انرژی یا اتم سر و کار دارد که، گرچه تغییر می‌کنند، ولی تا اندازه‌ای از ثبات برخوردارند. او می‌تواند تغییرات این ذوات بالنسبه نامتغیر را توصیف کند و ناچار نیست برای بدست‌آوردن چیزی پایدار و دائمی، که مبادرت به اظهارات قطعی در بارهٔ آن امکان‌پذیر باشد، اقدام به ساختن یا کشف ماهیات یا صورتها یا ذواتی مشابه بکند، اما دانشمند علوم اجتماعی در وضعی بسیار متفاوت است. زمینه‌ای که بدان علاقه دارد تماماً در حال تغییر است. در قلمرو اجتماعی، همه چیز زیر سیطرهٔ سیلان تاریخ است و هیچگونه ذات دائم و پایدار وجود ندارد. فی‌المثل، چگونه می‌توان حکومت را مورد بررسی قرار داد؟ چگونه می‌توان از میان نهادهای متنوع حکومتی، که در دولتهای مختلف و در دوره‌های مختلف تاریخ پیدا می‌شوند، حکومت را شناسائی و مشخص کرد بدون این فرض که همه باید ماهیتاً در چیزی اشتراك داشته‌باشند؟ هنگامی یك نهاد را حکومت می نامیم که فکر کنیم ماهیتاً حکومت است ـ یعنی اگر با شهود ما از اینکه حکومت چیست، مطابقت داشته‌باشد، شهودی که می‌توان آن را در تعاریف صورت‌بندی کرد. همین امر در مورد ذوات دیگر جامعه‌شناسی از قبیل «تمدن» نیز صدق می‌کند. نتیجهٔ استدلال اصالت تاریخی اینکه باید ماهیت اینگونه امور را دریابیم و به صورت تعریف مسجل سازیم.

به نظر من، این استدلالهای امروزی بسیار شبیه استدلالهائی است که بالاتر گزارش شد و، به گفتهٔ ارسطو، افلاطون را به نظریهٔ صور یا مثل سوق داد. تنها فرق این است که افلاطون (که نظریهٔ ذرات یا اتم را قبول نداشت و چیزی از انرژی نمی‌دانست) این نظریه را به قلمرو فیزیك ـ و بدین ترتیب به سراسر جهان ـ نیز تعمیم داد. پس در اینجا نشانی از این واقعیت بدست‌می‌آید که در علوم اجتماعی بحث دربارهٔ روشهای افلاطون

حتی در این روزگار نیز ممکن است با مسائل جاری سر و کار پیداکند.

پیش از پرداختن به جامعه‌شناسی افلاطون و استفاده‌ای که او از اصالت ماهیت روش‌شناختی در این زمینه برده‌است، می‌خواهم کاملاً روشن کنم که بحث من در این باره محدود به اعتقاد وی به اصالت تاریخ و نظریهٔ «بهترین دولت» است. بنابراین، به خواننده هشدار می‌دهم که متوقع بیان تمام فلسفهٔ افلاطون یا برخوردی «منصفانه و عادلانه» با مکتب افلاطونی نباشد. موضع من نسبت به اصالت تاریخ موضعی صریحاً خصمانه است و بر شالودهٔ این باور راسخ قراردارد که اصالت تاریخ بیهوده و عبث و حتی بدتر از آن است. از این رو، بررسی من از خصایص اصالت تاریخی مکتب افلاطونی بشدت انتقادی است. با اینکه بسیاری چیزها را در فلسفهٔ افلاطون می‌ستایم که حتی از آنچه معتقدم سقراطی است، بسی فراتر می‌رود، گمان نمی‌کنم کار من این باشد که باز هم به ثناهای بیشماری که نثار نبوغ او شده چیزی بیفزایم. بعکس، تصمیم دارم آنچه را به عقیدهٔ من در فلسفه او زیانمند است نابود کنم. چیزی که در صددم در فلسفهٔ سیاسی افلاطون مورد تحلیل و انتقاد قراردهم، گرایش آن به توتالیتاریسم است[۳۱].

جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون

۴

گردش و سکون

افلاطون یکی از نخستین دانشمندان علوم اجتماعی و، بیگمان، متنفذترین شخص در این زمینه بوده‌است. به مفهومی که کنت[1] و میل و اسپنسر[2] اصطلاح «جامعه شناسی» را تعبیر می‌کردند، او جامعه‌شناس بود ـ یعنی با موفقیت، روش اصالت تصور[3] را در مورد حیات اجتماعی آدمی و قوانین حاکم بر رشد و تحول آن و نیز قوانین ناظر بر شرایط ثبات آن، بکار بست. به رغم نفوذ و تأثیر عظیم افلاطون، به این جنبهٔ تعالیم وی تقریباً توجهی نشده‌است. این امر معلول دو عامل بنظرمی رسد. نخست اینکه او بخش اعظم جامعه‌شناسی خود را چنان در رابطهٔ نزدیکی با خواستهای اخلاقی و سیاسی مطرح کرده که عناصر توصیفی آن بیشتر به غفلت سپرده شده‌است. دوم، بسیاری از اندیشه‌های او بقدری از مسلمات انگاشته شده که ناخود آگاه، و بنابراین بدون نقد و سنجش، جذب شده‌است. سبب تأثیر و نفوذ نظریه‌های جامعه‌شناختی او بیشتر همین بوده‌است.

جامعه‌شناسی افلاطون آمیزه‌ای هوشمندانه و بدیع از نظرورزی[4] و مشاهدهٔ امور واقع است. زمینهٔ نظری آن البته همان نظریه صود و سیلان و انحطاط کلی و کون و فساد است. بر این شالودهٔ اصالت تصوری [یا

---

۱. Auguste Comte (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷). فیلسوف و جامعه‌شناس فرانسوی. (مترجم)

۲. Herbert Spencer (۱۸۲۰ - ۱۹۰۳) فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی. (مترجم)

3. idealist method

4. speculation

ایده‌آلیستی] افلاطون نظریه‌ای دربارهٔ جامعه بنا می‌کند که بطرزی شگفت‌انگیز واقع‌بینانه است و می‌تواند نه تنها روندهای عمده در رشد و تحول تاریخی دولتشهرهای یونان، بلکه نیروهای اجتماعی و سیاسی دست‌اندر کار در روزگار خوداو را نیز تبیین کند.

۱

طرح کلی زمینهٔ نظری یا مابعدالطبیعی نظریهٔ افلاطون دربارهٔ تغییر اجتماعی پیش از این ترسیم شده‌است. زمینهٔ مذکور همان جهان لایتغیر صور یا مثل است که جهان چیزهای متغیر در زمان و مکان، فرزند آن است. صور یا مثل نه تنها لایتغیر و نابود نشدنی و فسادناپذیر، بلکه کامل و راستین و حقیقی و خوبند. در جائی در رسالهٔ جمهوری[۱]، توضیح داده می‌شود که «خوب هر چیزی است که حفظ می‌کند و نگاه‌می‌دارد» و «بد یا شر هر چیزی که نابود یا فاسد می‌کند.» صور یا مثل کامل و نیك، بر نسخه‌هائی که از آنها برداشته می‌شوند، یعنی چیزهای محسوس، تقدم دارند و چیزی هستند مانند نخست‌نیاها یا نقطه‌های آغاز همهٔ تغییرها در در جهان سیلان[۲]. این نظر برای ارزیابی روند کلی و جهت عمدهٔ همهٔ گردشها و تغییرها در جهان چیزهای محسوس بکارمی‌رود. اگر نقطهٔ آغاز هر گردش و تغییر، کامل و خوب باشد، تغییر فقط می‌تواند حرکتی باشد دور شونده از کامل و خوب و باید به سوی ناقص و بد، یعنی به سوی فساد، سیر کند.

این نظریه را می‌توان بتفصیل بسط داد. هرچه چیز محسوس بیشتر شبیه صورت یا مثال خود باشد، بناچار کمتر فسادپذیر است زیرا صورتها خود فسادناپذیرند. ولی چیزهای محسوس یا مکّون، نسخه‌های کامل نیستند. در واقع، هیچ نسخه‌ای نمی‌تواند کامل باشد چون فقط تقلیدی از حقیقت راستین است. خود حقیقت نیست، صرفاً نمود و پندار است. پس هیچ چیز محسوس (شاید به استثنای برترین و بهترین آنها) هرگز آنقدر به صورت خود شبیه نیست که دگرگونی‌ناپذیر باشد. به گفتهٔ افلاطون[۳]: «دگرگونی‌ناپذیری مطلق و جاوید صرفاً به خدائی‌ترین چیزها اختصاص دارد و اجسام، متعلق به این رده نیستند.» هر چیز

محسوس یا تکوین یافته ـ از قبیل جسم مادی یا نفس آدمی ـ اگـر نسخهٔ خـوبی باشد، ابتـدا ممکن است تنها انـدکی تغییر کند. کهنترین تغییر یا حرکت ـ یعنی حرکت نفسانی ـ به تفکیك از تغییرات ردهٔ دوم و سوم، هنوز «خدائی» است. ولی هر تغییر، هر قدر کوچك، لزوماً تفـاوتی در آن ایجاد می‌کند و با تقلیل شباهت آن به صورت خود، از درجهٔ کمال پـائینترش می آورد. بدین‌ترتیب، چیز مورد بحث با هر تغییر، تغییرپذیـرتر می‌شود و از صورت خویش که «علت بیحرکتی و سکون آن است» بیشتر فاصله می‌گیرد. به قول ارسطو، که نظریـهٔ افـلاطون را بـا عبـارات دیگر بیـان می‌کند: «چیزها تکوین می‌یابند به واسطهٔ بهره‌بردن از صورت و تبـاه مـی‌شوند بـا از دست دادن صورت». افلاطون این جـریـان زوال را کـه نخست آهسته است و سپس تندتر می‌شود ـ این قـانون انحطاط و سقـوط را ـ در رسالـهٔ قوانین[1]، که آخرین رسالـهٔ بـزرگ اوست، بطرزی چشمگیر و جالب خاطر توصیف می‌کند. قطعهٔ مورد نظر بیش از هـر چیز بـا سرنوشت نفس آدمـی سر و کار دارد، ولی افلاطون روشن می‌کند که آنچه مـی‌گوید در مـورد همهٔ چیزهائی که «از نفس[2] سهمی دارند» ـ یعنی همهٔ چیزهای زنده ـ صادق است. می‌گوید: «همهٔ چیزهائی که از نفس سهمی دارند تغییر می‌کنند... و همزمان با تغییر، به وسیلهٔ نظم و قانون سرنوشت به پیش رانده می‌شوند. هرچه تغییر در خصلتشان کـوچکتـر بـاشد، فـروشدن آغـازیـن در طراز مرتبتشان[3] کم اهمیتتر است. اما هنگامی که تغییر افزایش می‌یابد، و همراه آن بیعدالتی بیشتر می‌شود، در ورطـه‌ای کـه بـه طبقـات دوزخ[4] معروف است سرنگون می‌شوند.» (در ادامـهٔ ایـن قطعه، افـلاطون بـه این امکان اشاره می‌کند که «نفس بهره‌مند از موهبت فضیلتی فوق‌العـاده بزرگ، می تواند به نیروی ارادهٔ خویش... اگر با فضیلت الاهی در رابطـه باشد، بـه اوج فضیلت برسد و به مراتب اعلا دست پیدا کند.» مسألهٔ نفس استثنائـی یا فوق‌العاده‌ای که قادر به نجات خـویش ـ و شایـد دیگـران ـ از سیطرهٔ قانون کلی سرنوشت است، در فصل هشتم مورد بحث قرارخواهـد گرفت.) پیشتر در رسالهٔ قوانیـن، افلاطون نظـریهٔ خـود راجـع بـه تغییر را چنین

---

1. *Laws* 2. soul 3. level of rank 4. infernal regions

خلاصه می‌کند: «هر تغییر به هر نحو، به استثنای تغییر چیزهای بد، سخت‌ترین خطری است که می‌تواند گریبانگیر هر چیز شود ـ صرف‌نظر از اینکه تغییر فصل باشد یا گشتن باد یا تغییر رژیم غذائی یا دگرگونی خصلت نفسانی.» و برای تأکید بیشتر، می‌افزاید: «این گفته شامل هر چیز است، فقط، همانگونه که هم‌اکنون گفتم، به استثنای چیزهای بد.» مختصر آنکه به موجب تعالیم افلاطون، تغییر، شر و سکون، ایزدی است.

اکنون درمی‌یابیم که نظریهٔ افلاطون دربارهٔ صور یا مثل مستلزم وجود روندی در تحول این جهان در حال سیلان است و به این قانون منجر می‌شود که فسادپذیری همه چیز در دنیا باید پیوسته افزایش بیابد. قانون مذکور آنقدرها قانون افزایش عالمگیر فساد نیست که قانون افزایش فسادپذیری است. خطر یا احتمال فساد فزونی می‌یابد اما تحولات استثنائی در جهت عکس نیز محتمل است. بدین‌ترتیب، چنانکه در آخرین قطعهٔ نقل شده دیدیم، ممکن است نفسی بسیار نیك در برابر تغییر و انحطاط قد علم کند و چیزی بسیار بد، مثلاً شهری دستخوش شر، با تغییری که در آن روی می‌دهد بهتر شود. (برای اینکه اینگونه بهبود ارزش پیدا کند، باید بکوشیم آن را دائمی کنیم، یعنی هرگونه تغییر بیشتر را متوقف سازیم.)

داستانی که افلاطون در تیمائوس دربارهٔ منشأ انواع[1] نقل می‌کند با این نظریهٔ کلی مطابقت تام دارد. بر طبق این داستان، انسان که بالاترین جانوران است به دست خدایان تکوین پیدامی‌کند. انواع دیگر جانوران در طی فرایند فساد و زوال از او منشأ می‌گیرند. نخست، بعضی از مردان ـ یعنی بزدلان و بدمنشان ـ رو به پستی و زوال می‌گذارند و به زن مبدل می‌گردند. آنانکه از فرزانگی بی‌بهره‌اند، گام بگام به حیوانات پستتر انحطاط پیدا می‌کنند. پرندگان از تبدل و دگرشدگی مردمان بی‌آزار ولی لاابالی و بیقید که بیش از حد به محسوسات تکیه دارند پدیدمی‌آیند. «جانوران زمینی از مردانی که به فلسفه هیچگونه

1. *Origin of species*

علاقه‌ای نداشتند بوجودآمدند»؛ و ماهیها و نرمتنان صدفدار «نتیجهٔ انحطاط نادانترین و ابله‌ترین و... بی‌ارزشترین» آدمیانند[۴].

پیداست که این نظریه به جامعهٔ بشری و تاریخ آن قابل اطلاق است و قانون بدبینانهٔ هسیودوس[۵] دربارهٔ تحول، یعنی قانون انحطاط تاریخی را، تبیین می‌کند. اگر گزارش ارسطو را باور کنیم (که در فصل گذشته خلاصهٔ آن از نظرگذشت)، نظریهٔ صور یا مثل اصلاً به منظور رفع نیازی در روش‌شناسی، یعنی نیاز به شناخت مجرد یا عقلی که در مورد چیزهای محسوس در سیلان محال است، آورده‌شد. اما اکنون می‌بینیم که نظریهٔ مذکور کاری بیش از آن انجام می‌دهد. گذشته از این نیاز روشی، نظریه‌ای در باب تغییر بدست می‌دهد. جهت کلی سیلان همهٔ چیزهای محسوس و، از آن طریق، گرایش تاریخی به زوال را که در انسان و جامعه دیده‌می‌شود، تبیین می‌کند. (و حتی از این هم فراترمی‌رود و، چنانکه در فصل ششم خواهیم‌دید، روند خواستهای سیاسی افلاطون و همچنین وسایل تحقق آنها را تعیین می‌کند.) به عقیدهٔ من، فلسفهٔ افلاطون و فلسفهٔ هراکلیتوس از آنچه این دو در عرصهٔ جامعه تجربه کردند سرچشمه می‌گیرد، بویژه از تجربهٔ جنگ طبقاتی و احساس زبونی در برابر از هم‌پاشیدگی جهان اجتماعی. اگر چنین باشد، آنگاه می‌توان فهمید که چرا نظریهٔ صور چنین سهم مهمی در فلسفهٔ افلاطون پیداکرد وقتی او پی برد که این نظریه قادر به تبیین روند انحطاط است. شکی نیست که او می بایست از آن به عنوان راه‌حل معمائی بسیار حیرت‌انگیز استقبال کرده باشد. هراکلیتوس نتوانسته‌بود روند تحولات سیاسی را مستقیماً از لحاظ اخلاقی محکوم کند، اما افلاطون در نظریهٔ صور، اساسی نظری برای قضاوتهای بدبینانه به سبك هسیودوس پیدا کرد.

لیکن عظمت افلاطون به عنوان جامعه‌شناس در نظرورزیهای کلی و انتزاعی او دربارهٔ قانون انحطاط اجتماعی نیست. در غنا و جزئیات مشاهدات و در حدت و تیزی شهود جامعه‌شناختی اوست. او چیزهائی می دید که قبلاً مورد توجه قرارنگرفته‌بود و تا پیش از عصر ما کسی دوباره به کشف آنها کامیاب نشده‌بود. از باب مثال، نظریهٔ او راجع به سادگی

جامعهٔ بشری در مراحل آغازین و پدرسالاری[۱] قبیله‌ای و، به‌طور کلی، کوشش او برای ترسیم خطوط اصلی دوره‌های نوعی در تکامل حیات اجتماعی را می‌توان ذکر کرد. مثال دیگر، اصالت تاریخ جامعه‌شناختی و اقتصادی اوست و نیز تأکید وی بر زمینه و سابقهٔ اقتصادی حیات سیاسی و رشد و تحول تاریخی، نظریه‌ای که زیر عنوان «مادیت تاریخی[۲]» بعدها دوباره به وسیلهٔ مارکس زنده شد. مثال سوم، قانون بسیار جالب توجهی است که افلاطون در باب انقلابهای سیاسی بدست می‌دهد و به موجب آن، شرط هرگونه انقلاب، پراکندگی و تفرقه در طبقهٔ حاکم (یا گروه «خواص و برگزیدگان[۳]») است. این قانون شالودهٔ تحلیل او از وسایل متوقف‌ساختن تغییرات سیاسی و ایجاد تعادل اجتماعی است و اخیراً به وسیلهٔ تئوریسینهای توتالیتاریسم، بویژه پاره‌تو[۴]، از نو کشف شده است.

اکنون می‌پردازم به بحث مفصلتر دربارهٔ این نکات، بخصوص نکتهٔ سوم، یعنی نظریهٔ راجع به انقلاب و تعادل.

۲

رسالاتی که افلاطون در آنها به بحث دربارهٔ این مسائل می‌پردازد به ترتیب زمانی عبارتند از جمهوری و بعد رساله‌ای که مدتی دراز پس از آن نوشته‌شد، به نام مرد سیاسی (یا پولیتیکوس)، و سپس رسالهٔ قوانین که آخرین و طولانیترین اثر اوست. با وجود برخی تفاوتهای کوچك، سه رسالهٔ مذکور در بسیاری چیزها همداستانند. از برخی جهات به موازات هم پیش می‌روند و از سایر جهات مکمل یکدیگرند. فی‌المثل، در قوانین[۶] داستان انحطاط و سقوط جامعهٔ بشری در قالب شرحی راجع به دوران ماقبل تاریخ یونان عرضه‌شده که چگونه این روزگار بدون وقفه و گسستگی رفته رفته با دوران تاریخی در می‌آمیزد. در قطعه‌های مشابه در جمهوری، به شیوه‌ای انتزاعیتر، خلاصه‌ای منظم از جریان رشد و تکامل

---

1. patriarchy 2. historical materialism 3. elite

۴. Vilfredo Pareto (۱۸۴۸ - ۱۹۲۳). جامعه‌شناس ایتالیائی. (مترجم)

حکومت بدست داده‌می‌شود. در مرد سیاسی، که رساله‌ای باز هم کلیتر است، انواع حکومت، فقط با چند اشارهٔ انگشت‌شمار به رویدادهای تاریخی، از لحاظ منطقی طبقه‌بندی شده‌اند. به همین وجه، در قوانین جنبهٔ اصالت تاریخی تحقیق بنحوی بسیار روشن صورت‌بندی شده‌است. افلاطون می‌پرسد: «نمونهٔ آغازین[۱] یا منشأ دولت چیست؟» و بدین وسیله مسأله را به موضوع دیگری ربط می‌دهد که به این صورت مطرح می شود: «آیا بهترین روش یافتن پاسخ به این پرسش این نیست که... رشد دولتها را همانطور که در جهت خوبی یا بدی تغییر می‌کنند، مورد مشاهده قراردهیم؟» تنها فرق بزرگ در چارچوب آموزه‌های جامعه‌شناختی که بنظرمی‌رسد افلاطون را نگران کرده‌باشد، ظاهراً معلول مشکلی صرفاً نظری است. او نقطهٔ آغاز تحول را دولتی کامل و بنابراین فسادناپذیر فرض کرده‌است. از این رو، وقتی می‌خواهد نخستین تغییر، یعنی، باصطلاح، هبوط انسان[۲] را تبیین کند، که همه چیز از آن شروع شده‌است، با دشواری روبرو می‌شود[۷]. در فصل بعد، از مساعی افلاطون برای حل این مشکل بیشتر آگاه خواهیم شد. فعلاً می‌خواهم نگاهی کلی به نظریهٔ او در باب تحول اجتماعی بیندازم.

بر طبق آنچه در جمهوری آمده، شکل بدوی و اصلی جامعه که در عین حال از همه بیشتر به مثال یا صورت دولت، یعنی «بهترین دولت»، شباهت دارد، سلطنت فرزانه‌ترین و خداگونه‌ترین مردان است. این دولتشهر مثالی یا آرمانی بقدری به کمال نزدیك است که مشکل می‌توان درك کرد چگونه هرگز ممکن است تغییر کند. معهذا، تغییر حادث می‌شود و، به همراه آن، ستیزه‌ای که هراکلیتوس می‌گفت، یعنی نیروی سائق هرگونه حرکت، پدیدمی‌آید. به موجب نظر افلاطون، ستیزه‌جوئی داخلی و جنگ طبقاتی، که برانگیزانندهٔ آن نفع شخصی و بویژه نفع شخصی مادی یا اقتصادی است، نیروی اصلی در «پویائی‌شناسی اجتماعی» است. ضابطهٔ مارکس دایر بر اینکه «تاریخ همهٔ جوامعی که تاکنون وجود

---

۱. archetype. گویا پیشینیان این واژه را «انموذج‌الاوایل» ترجمه کرده بودند. مثال اعلا یا روحانی و طباع اصلی نیز گفته‌اند. (مترجم)

2. Fall of Man

داشته‌اند تاریخ پیکار طبقاتی است[۸]» تقریباً به همان خوبی که با اصالت تاریخ مارکس سازگار است با اصالت تاریخ افلاطون هم وفق می‌دهد. افلاطون چهار دوره یا چهار «راه نشانه‌ای» را که «در تاریخ زوال سیاسی» از همه چشمگیرترند و در عین حال «مهمترین... اقسام دولتهای موجود[۹]» بشمار می‌آیند، به ترتیب زیر توصیف می‌کند. نخست، پس از دولت کامل، «جاه‌سالاری[۱]» می‌آید، یعنی حکومت اعیان و نجبائی که جویای نام و افتخارند. دوم، الیگارشی است، یعنی حکومت خانواده‌های توانگر. «در مرتبهٔ بعد، دموکراسی متولد می‌شود»، یعنی حکومت آزادی که به معنای بیقانونی است، و آخر از همه «جبر و زور [که]... چهارمین و واپسین بیماری شهر[۲] است[۱۰]».

چنانکه از آخرین گفتهٔ نقل‌شده دیده می‌شود، افلاطون تاریخ را، که در نظر او تاریخ انحطاط و پوسیدگی اجتماعی است، به چشم تاریخچهٔ بیماری می‌نگرد. بیمار جامعه است و، همانگونه که بعد خواهیم دید، مرد سیاسی یا دولتمرد باید در مقام پزشك باشد ــ یعنی شفادهنده و نجات‌بخش. اما همانطور که وصف نوعی پیشرفت یك مرض همیشه در مورد هر بیمار خاص صدق نمی‌کند، نظریهٔ افلاطون دربارهٔ انحطاط اجتماعی نیز به این نیت ارائه نشده که در مورد تحولات هر شهر خاص صادق باشد. غرض از یك سو توصیف سیر تحولی اصلی است که در جریان آن شکلهای عمدهٔ انحطاط بدواً در مزاج شهر بوجودآمدند، و از سوی دیگر، تشریح مسیر نوعی دگرگونی اجتماعی[۱۱]. چنانکه ملاحظه می‌شود، هدف افلاطون

---

۱. timarchy یا timocracy [از یونانی timokratia، مرکب از timé (= قدر، بها، افتخار، جاه) + kratia]. این اصطلاح در فلسفهٔ سیاسی ارسطو به معنای مرحله‌ای از تکامل سیاسی است که در آن افتخار و منزلت به ثروت تعلق می‌گیرد؛ ولی در افلاطون منظور وضعی است که در آن عشق به جاه و جلال و نام اصل حاکم بر همه چیز است. (مترجم)

۲. خوانندگان را یادآور می‌شویم که هر جا در این متن صحبت از «شهر» می‌شود، غرض معنای وسیع آن به مفهوم «کشور» و «مدینه» است، چنانکه ابن سینا در دانشنامهٔ علائی از «علم تدبیر شهر» یا «علم چگونگی سیاسات» گفتگو می‌کند. (مترجم)

ارائهٔ منظم دوره‌های تاریخی تابع قانون تکامل است. به بیان دیگر، وجههٔ نظر او نظریه‌ای اصالت تاریخی در باب جامعه است. این کوشش بعدها به وسیلهٔ روسو تجدید و به دست کنت و میل و هگل و مارکس تداول داده‌شد. با توجه به شواهدی که در آن روزگار دربارهٔ تاریخ در دسترس بود، نظامی که افلاطون مشتمل بر دوره‌های تاریخی درست کرده کمتر از نظامهای این اصالت تاریخیان امروزی نیست. (تفاوت عمده در ارزیابی مسیر تاریخ است. افلاطون اشراف‌زاده تحولی را که به وصف آن می‌پردازد محکوم می‌کند در حالی که این نویسندگان امروزی، چون به قانون پیشرفت تاریخی ایمان دارند، آن را می‌ستایند.)

پیش از بحث تفصیلی دربارهٔ دولت کامل افلاطون، شرحی اجمالی خواهم‌داد در باب تحلیل او از نقش انگیزه‌های اقتصادی و پیکار طبقاتی در فرایند انتقال از هر یک از چهار شکل منحط دولت به شکل دیگر. نخستین شکلی که دولت کامل بدان انحطاط پیدا می‌کند، جاه‌سالاری است، یعنی حکومت نجبای جاه‌طلب و نامجو، که افلاطون می‌گوید تقریباً از جمیع جهات همانند دولت کامل است. توجه به این نکته حائز اهمیت است که افلاطون این بهترین و کهنترین دولت در میان دولتهای موجود را صریحاً با حکومت «دوری[۱]» اسپارت و کرت منطبق معرفی می‌کند. همچنین باید متوجه بود که این دو حکومت اشرافی قبیله‌ای براستی نمایانگر قدیمترین شکل موجود حیات سیاسی در یونان بودند. بخش اعظم وصف عالی افلاطون از نهادهای این دو دولتشهر در ضمن توصیفات او دربارهٔ بهترین و کاملترین دولت آمده‌است که گفته می‌شود جاه‌سالاری

۱. Dorian ـ منسوب به دوریها یا دورینها (Dorians). «یکی از طوایف مردم قدیم یونان، که از نیای اساطیری خود دوروس پسر هلن، نام گرفته‌اند. اصلاً از نواحی کوهستانی اپیروس و جنوب غربی مقدونیه بودند و بین ۱۱۰۰ و ۹۵۰ قبل از میلاد به یونان مرکزی مهاجرت کردند و آخائیها را شکست دادند و در پلوپونز سکنی گزیدند و دولتشهر اسپارت را تأسیس کردند. بسرعت نفوذ خود را در کرت بسط دادند... دوریها مردمی عقب‌مانده و جاهل بودند و با ورود آنها به یونان فرهنگ سابق یونان بکلی نابود شد و دوران انحطاط آغاز گردید...» دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

اینقدر به آن شبیه است. (با این نظریهٔ دایر بر شباهت میان اسپارت و دولت کامل، افلاطون یکی از نخستین مبلغان چیزی شد که من آن را «اسطورهٔ بزرگ اسپارت» نام گذاشته‌ام ـ یعنی اسطورهٔ ماندگار و شایعی که دربارهٔ برتری طرز حکومت و شیوهٔ زندگی اسپارت پرداخته شده‌است.)

تفاوت عمده بین دولت مثالی و جاه‌سالاری این است که جاه‌سالاری حاوی عنصری از بی‌ثباتی است. طبقهٔ پدرسالار حاکم که زمانی متحد بود اکنون گرفتار تفرقه شده‌است و این پراکندگی به گام بعدی یعنی به انحطاط به الیگارشی می‌انجامد. سبب تفرقه، جاه‌طلبی است. چنانکه افلاطون در گفتگو از یکی از جاه‌سالاران جوان می‌گوید: «نخست می شنود که مادرش از اینکه شوهرش در عداد فرمانروایان نیست لب به شکوه می‌گشاید...[۱۲]». بدین‌سان، جوان به جاه‌طلبی می‌گراید و آرزوی کسب امتیاز و افتخار به سرش می‌افتد. اما آنچه در ایجاد تغییر بعدی نقش قاطع دارد گرایشهای رقابتگرانه و فزونخواهانهٔ اجتماعی است. افلاطون می گوید: «باید شرح دهیم که چگونه جاه‌سالاری به الیگارشی تغییر می یابد... حتی یك شخص کور هم می‌تواند ببیند که چگونه تغییر می‌کند... خزانه است که این نوع حکومت را تباه می‌کند. [جاه‌سالاران] نخست به ایجاد فرصتهائی برای جلوه‌فروشی و بریز و بپاش می‌پردازند و بدین‌منظور قوانین را تحریف می‌کنند و خود و همسرانشان از قوانین سرمی‌پیچند... و می‌کوشند بر یکدیگر پیشی بجویند.» بدین‌سان، نخستین تعارض طبقاتی بر می‌خیزد ـ تعارض میان فضیلت و پول، بین شیوه‌های کهن و ریشه‌دار برخاسته از سادگی فئودالی و راه و روشهای تازهٔ پول و ثروت. انتقال به الیگارشی هنگامی به کمال می‌رسد که توانگران قانون می‌گذارند و «همهٔ کسانی را که بضاعتشان به حد معینی نمی‌رسد فاقد شرط احراز مناصب دولتی و اجتماعی اعلام می‌کنند. اگر تهدید و باجخواهی کارگر نیفتاد، این تغییر به زور اسلحه تحمیل می‌شود...»

با تأسیس الیگارشی، به حالت جنگ داخلی بالقوه میان الیگارکها و طبقات تنگدست می‌رسیم: «همانگونه که یك بدن بیمار... گاهی با خود در ستیز است... شهر بیمار نیز چنین است. دچار بیماری می‌شود و هرگاه

این دسته یا آن دسته موفق به گرفتن کمك از خارج می‌شود ـ یك دسته از شهری دارای نظام الیگارشی و دستهٔ دیگر از یك دموکراسی ـ شهر بیمار با خود به جنگ بر می‌خیزد. و آیا اتفاق نمی‌افتد که گاهی این دولت بیمار حتی بدون کمك از خارج، مشغول جنگ داخلی می‌شود؟»[۱۳]. فرزندی که از این جنگ داخلی پدید می‌آید دموکراسی است: «دموکراسی هنگامی به‌دنیا می‌آید... که تنگدستان چیره‌می‌شوند، بعضی را می‌کشند... دیگران را بیرون می‌رانند و حقوق شهروندی و مناصب دولتی و اجتماعی را به طور برابر با بقیه تقسیم می‌کنند...»

وصف افلاطون از دموکراسی، هزلی روشن و زنده ولی بشدت خصمانه و ناعادلانه از حیات سیاسی آتن و نیز از کیش و مرام دموکراسی است ـ مرامی که پریکلس سه سال پیش از تولد افلاطون بطرزی صورت‌بندی کرده‌بود که از آن زمان تاکنون هیچکس بهتر از آن نکرده است. (برنامهٔ پریکلس پائینتر، در فصل دهم مورد بحث قرار می‌گیرد[۱۴].) شرحی که افلاطون می‌دهد تبلیغات سیاسی در حد اعلای زبردستی است و وقتی پی‌می‌بریم چه آسیب و زیانی رسانده‌است که فی‌المثل می‌بینیم مردی مانند ادام[۱]، دانشمند و محقق برجسته و ویراستار جمهوری، نمی تواند در برابر سخنوری افلاطون در تقبیح زادگاهش ایستادگی کند و می‌نویسد[۱۵]: «وصف افلاطون از چگونگی تکوین انسان دموکرات یکی از شایگانترین و عالیترین منشآت در سراسر ادبیات باستان و جدید است.» و وقتی همین نویسنده در ادامهٔ سخن می‌نویسد: «وصف انسان دموکرات همچون موجود بوقلمون‌صفت جامعهٔ بشری، تا ابد رنگ او را مشخص می‌کند»، آنگاه متوجه می‌شویم که افلاطون توانسته دست‌کم این متفکر را بر ضد دموکراسی برانگیزد و از خود می‌پرسیم نوشته‌های زهرآگینش هنگامی که میدان را خالی یافته و بی‌معارض به ذهنهای ضعیفتر عرضه‌شده تا چه پایه لطمه رسانده‌است...

چنین می‌نماید که هر وقت سبك نگارش افلاطون به قول ادام[۱۶] به «موجی از تشبیهات و استعارات و افکار و الفاظ بلند» مبدل می‌گردد، درست همان وقت است که به پوششی برای نهفتن احتجاجهای مندرس یا،

1. J. Adam

مانند مورد فعلی، عجز از حجت انگیختن، نیاز فوری پیدا می‌کند. به جای استدلال عقلی، به پرخاش دست می‌برد؛ اختیار را با بیقانونی، آزادی را با بی‌بند و باری و مساوات در برابر قانون را با بی‌نظمی، یکی جلوه می‌دهد. دموکراتها را کسانی توصیف می‌کند هرزه، لئیم، گستاخ، قانون‌شکن، بی‌شرم، سبع، درنده‌خو، در پی ارضاءِ هوسها، و زنده صرفاً به خاطر لذت‌جوئی و برآوردن خواهشهای غیرلازم و ناپاك. (همین معنا را هراکلیتوس به این عبارت بیان کرده‌بود که «مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند.») متهمشان می‌کند که «حرمت نگه‌داشتن را نادانی... خویشتن‌داری را بزدلی... اعتدال و نظم و ترتیب در خرج را چشم‌تنگی و بی‌ادبی می‌نامند»[۱۷] و پس از آنکه سیل ناسزاهای سخنورانه‌اش اندك اندك فرونشست، می‌گوید: «باز هم از اینگونه چیزهای کوچك هست. معلم از شاگردان می‌ترسد و به آنان تملق می‌گوید... و پیرمردان با جوانان بردباری و مدارا می‌کنند... تا ترشرو و مستبد بنظر نرسند.» (کسی که این سخنان را در دهان سقراط می‌گذارد افلاطون، رئیس آکادمیاست. او از یاد می‌برد که سقراط هرگز معلم نبود و حتی در ایام سالخوردگی هیچگاه ترشرو و مستبد بنظرنمی‌رسید و همیشه دوست داشت با جوانان، از جمله افلاطون جوان، نه با بردباری و مدارا، بلکه همچون دوست و همنشین رفتار کند. دلایلی در دست داریم که افلاطون خود کمتر حاضر به مدارا و بحث با شاگردانش بود.) افلاطون سپس ادامه می‌دهد: «اوج این وفور آزادی... هنگامی فرامی‌رسد که بردگان زرخرید، چه مرد و چه زن، از هر جهت به همان آزادی خواجگانشان دست می‌یابند... اثرات متراکم اینها همه چیست؟ این است که شهروندان چنان به نازك‌دلی می‌گرایند که حتی از دیدن منظرهٔ چیزی مانند بردگی آزرده‌خاطر می‌شوند و تحمل ندارند که هیچ‌کس تسلیم آن گردد... تا خود نیز اربابی بالای سر خویش نداشته باشند.» در اینجا، سرانجام افلاطون، هر چند بدون قصد، در برابر شهر زادگاهش، سر به تعظیم و احترام فرودمی‌آورد. این تا ابد یکی از بزرگترین پیروزیهای دموکراسی آتن باقی خواهدماند که با بردگان رفتاری انسانی و مهربان داشت و، به رغم تبلیغات غیرانسانی فلاسفه‌ای مانند افلاطون و ارسطو، چنانکه افلاطون خود گواه بر این امر است،

بسیار به الغای بردگی نزدیك شد[۱۸].

وصفی که افلاطون از جبر و زور، بویژه مرحلهٔ انتقال به آن می دهد، بمراتب ارزشمندتر است، هر چند آن هم از کینه و نفرت الهام گرفته‌است. تأکید می کند که چیزهائی را که به وصف آنها می‌پردازد به چشم خود دیده‌است[۱۹]. بیگمان، این اشاره‌ای است به آنچه در دربار دیونوسیوس مهین، جبار سیراکوز، به تجربه آموخته‌بود. افلاطون می گوید انتقال از دموکراسی به حکومت جابرانه به آسانترین وجه به دست رهبری خلقی صورت می گیرد که راه بهره‌برداری از ضدیت میان توانگران و تنگدستان را در دولت دموکراتیك می‌داند و موفق می‌شود محافظان شخصی یا ارتشی خصوصی برای خود ایجاد کند. مردمی که اول به او به عنوان منادی و مدافع آزادی درود و ستایش می‌فرستادند، بزودی به بندگی گرفتار می‌شوند و از آن پس باید «در جنگهای پیاپی که او بناچار بر پا می‌کند... زیرا باید این احساس را در مردم بوجودآورد که به سرکرده و سردار نیاز دارند» برای او بجنگند[۲۰]. با جبر و زور، دولت به زبونترین و خوارترین مرحله می‌رسد.

بررسی بسیار مشابهی از شکلهای گوناگون حکومت در مرد سیاسی نیز یافت‌می‌شود. در این رساله، افلاطون به بحث دربارهٔ «اصل و منشأ جباران و پادشاهان و الیگارشیها و حکومتهای اشرافی و دموکراسیها» می‌پردازد[۲۱]. باز می‌بینیم شکلهای گوناگون حکومتهای موجود همچون نسخه‌های بدل و فرو مقدار[۱] نمونهٔ راستین یا صورت دولت تبیین می گردند ـ یعنی نسخه‌های دولت کامل که مناط و ملاك همهٔ تقلیدهاست و گفته می شود در روزگار باستان در ایام کرونوس، پدر زئوس، وجود داشته‌است. یکی از تفاوتها این است که افلاطون در این رساله شش قسم دولت فرومقدار تمیز می‌دهد. ولی این تفاوت مهم نیست بویژه اگر بیادآوریم

---

۱. debased copies. فعل debase در لغت معانی مختلف دارد که از آن جمله است پائین‌آوردن پایگاه یا کیفیت و مرغوبیت و نیز کاستن ارزش سکه به وسیلهٔ تقلیل عیار. در متن شاید این مفهوم در نظر باشد چون بعضی جاها در آثار افلاطون، صورت یا مثال به «سر سکه» تشبیه می‌شود که از روی آن سکه‌های دیگر می‌زنند. (مترجم)

که افلاطون در جمهوری می‌گوید[۲۲] فهرست چهار قسم حکومت مورد بحث، جامع نیست و برخی مراحل میانی هم وجود دارد. در رسالهٔ مرد سیاسی، این شش نوع حکومت از اینجا بدست می‌آید که نخست سه شکل حکومت تمیز داده می‌شود: حکومت یك تن، حکومت چند تن و حکومت عده‌ای بسیار. سپس هر کدام به دو نوع فرعی تقسیم می‌گردد که یکی نسبتاً بهتر و دیگری بد است، بر حسب اینکه آیا از «تنها نمونهٔ راستین اصلی»، تقلید می‌کند و قوانین دیرین آن را نگاه می‌دارد یا نه[۲۳]. بدین ترتیب، سه شکل محافظه‌کار یا قانونی و سه شکل سراسر فاسد و بیقانون تمیز داده می‌شود. سه شکل قانونی، به ترتیب شایستگی و ارزندگی، عبارتند از پادشاهی، حکومت اشراف و دموکراسی. ولی دموکراسی به نوع بیقانون خود مبدل می‌گردد و با انحطاط بیشتر و از طریق الیگارشی، یعنی حکومت بیقانون عده‌ای اندك، به حکومت بیقانون فردی، یعنی جبر و زور، نزول می‌کند که، چنانکه افلاطون در جمهوری می‌گوید، بدتر از همه است.

در رسالهٔ قوانین قطعه‌ای است که داستان ذکرشده در مرد سیاسی را از جهتی تکرار می‌کند و از جهتی [۲۴] با آن مرتبط است و اشاره به این دارد که حکومت جابرانه، یا همان بدترین و بدکارترین دولت، لازم نیست پایان تحول باشد. افلاطون در آنجا می‌گوید: «من خواهان دولتی هستم تحت حکومت یك جبار جوان... که بخت او را یاری دهد و همعصر مقننی بزرگ باشد یا از حسن تصادف به چنین قانونگذاری برخورد کند. از این بیشتر از دست خدائی که بخواهد شهری را خوشبخت کند چه بر می‌آید؟» حکومت جابرانه، یعنی بدکارترین دولتها، ممکن است بدین طریق اصلاح شود. (این مطابق است با گفته‌ای در قوانین که قبلاً نقل شد و در آن آمده‌است که هر تغییری بد است «به استثنای تغییر چیزهای بد.» تقریباً شك نیست که وقتی افلاطون از مقنن بزرگ و جبار جوان سخن می‌گوید، فکرش متوجه خودش و تجربه‌هائی است که از جباران جوان اندوخته است، بویژه کوششهائی که برای اصلاح حکومت جابرانهٔ دیونوسیوس کهین در سیراکوز بعمل‌آورده‌است. از این تجربه‌های بدفرجام بعداً گفتگو خواهیم کرد.)

یکی از هدفهای عمدهٔ افلاطون از تحلیل تحولات سیاسی، تعیین نیروی سائق هرگونه تغییر تاریخی است. بررسیهای تاریخی در رسالهٔ قوانین صریحاً به همین منظور انجام می‌گیرد: «آیا در ظرف این مدت، هزاران شهر که از شماره بیرونند بوجود نیامده‌اند؟... و آیا هر یك از آنها تحت انواع حکومتها نبوده‌است؟... بگذارید، در صورتی که بتوانیم، علت اینهمه تغییر را پیدا کنیم. امیدوارم به این شیوه بتوانیم راز بوجود آمدن و تغییر انواع حکومت را آشکار کنیم»[۲۵]. در نتیجهٔ این پژوهشها، افلاطون به این قانون جامعه‌شناسی پی‌می‌برد که نیروی سائق همهٔ انقلابهای سیاسی، تفرقهٔ درونی است ـ یعنی جنگ طبقاتی ناشی از معارضهٔ منافع اقتصادی طبقاتی. ولی صورتی که افلاطون به این قانون بنیادی می‌دهد از این فراترمی‌رود. او بتأکید می‌گوید که فتنه در درون طبقهٔ حاکم ممکن است آن را به حدی سست کند که حکومت واژگون شود. «هر تغییر در هر نوع حکومت بدون استثنا از داخل خود طبقهٔ حاکم و فقط از اینکه این طبقه به کانون تفرقه مبدل می‌گردد، سرچشمه می گیرد.»[۲۶]. این ضابطه‌ای است که افلاطون در جمهوری می‌آورد و در رسالهٔ قوانین (شاید با عطف نظر به همین قطعه از جمهوری) می‌گوید: «چگونه یك حکومت پادشاهی، یا هر شکل دیگر حکومت، هرگز ممکن است به دست کسی جز خود فرمانروایان نابود شود؟ آیا چیزی را که چند روز پیش هنگام بحث دربارهٔ این موضوع می‌گفتیم فراموش کرده‌ایم؟» این قانون جامعه‌شناسی، به اضافهٔ این ملاحظه که منافع اقتصادی محتملترین علت تفرقه و پراکندگی است، کلید افلاطون برای گشودن رمز تاریخ است. این همچنین کلید تحلیل اوست از شرایط لازم برای ایجاد تعادل سیاسی، یعنی برای متوقف ساختن دگرگونی سیاسی. او فرض را بر این قرارمی‌دهد که شرایط مذکور در بهترین یا کاملترین دولتشهر روزگار باستان به حقیقت پیوسته‌است.

۳

وصفی که افلاطون از بهترین یا کاملترین دولت می‌دهد معمولاً به برنامهٔ ناکجاآبادی مردی ترقیخواه تعبیر می‌شود. به‌رغم اینکه او در

جمهوری و تیمائوس و کریتیاس بتکرار می‌گوید که به وصف گذشته‌های دور مشغول است و به‌رغم اینکه در قوانین قطعه‌هائی مشابه وجوددارد که غرض تاریخی آنها پیداست، باز غالباً چنین فرض می‌شود که نیت او در لفافه، توصیف آینده است. ولی من تصور می‌کنم مقصود افلاطون همان است که می‌گوید و بسیاری از ویژگیهای بهترین دولت او ـ بویژه بنحوی که در کتابهای اول تا چهارم جمهوری تشریح شده (مانند وصف جوامع اولیه در مرد سیاسی و قوانین) ـ به این نیت که جنبهٔ تاریخی[۲۷] یا شاید ماقبل تاریخی داشته‌باشد، برشمرده شده‌است. این ممکن است دربارهٔ تمام ویژگیهای بهترین دولت صدق نکند. فی‌المثل، در مورد پادشاهی فلاسفه (که در کتابهای پنجم تا هفتم جمهوری توصیف شده)، افلاطون یادآور می‌شود که این امر ممکن است صرفاً ویژگی جهان صور یا مثل، یا «مدینهٔ آسمانی»، باشد که از ظرف زمان بیرون است. اینگونه عناصر بعمد غیرتاریخی و همچنین خواستهای اخلاقی و سیاسی او بعداً مورد بحث قرارخواهدگرفت. البته باید اذعان کرد که غرض او از توصیف انواع اولیه یا باستانی حکومت، ارائهٔ شرح دقیق تاریخی نبوده است. او خود یقیناً می‌دانست که داده‌های لازم را برای انجام چنین مقصودی در دست ندارد. با اینهمه، به عقیدهٔ من، افلاطون بجد کوشیده است که، تا حد توان، تصویری درست از شکلهای باستانی و قبیله‌ای زندگی اجتماعی بازآفرینی کند. دلیلی برای تشکیک در این قضیه نیست بخصوص وقتی می‌بینیم این کوشش در بسیاری از جزئیات بسیار کامیاب بوده‌است. اساساً جز این نمی‌توانددباشد زیرا افلاطون با آرمان‌سازی از نظامهای اشرافی باستانی و قبیله‌ای کرت و اسپارت تصویر مذکور را بدست می‌آورد. او با همان شهود تیز جامعه‌شناختی دیده‌بود که شکلهای یادشده نه تنها کهن، بلکه متوقف و متحجرند و بازماندگانی هستند از شکلی باز هم کهنتر که حتی از اینها هم با ثباتتر و محکمتر بر جای متوقف بوده‌است. افلاطون کوشیده‌است این دولت بسیار کهن و، به این جهت، بسیار خوب و بسیار با ثبات را بنحوی بازآفرینی کند که روشن شود چگونه تفرقه از آن دور نگاه‌داشته‌می‌شد، چگونه از جنگ طبقاتی اجتناب می‌شد، و چگونه تأثیر منافع اقتصادی در آن به حد اقل رسانده

و مهار می‌شد. اینهاست مسائل عمدهٔ افلاطون در بازآفرینی بهترین دولت.

چگونه افلاطون مشکل اجتناب از جنگ طبقاتی را حل می‌کند؟ اگر ترقیخواه می‌بود، امکان داشت فکر جامعه‌ای بیطبقه و تساوی‌طلب برایش حاصل شود زیرا چنانکه فی‌المثل از هزلی که دربارهٔ دموکراسی آتن پرداخته‌است می‌بینیم، برخی گرایشهای تساوی‌طلبانهٔ نیرومند در آتن وجود داشت. ولی او در صدد ساختن دولتی نبود که ممکن بود ظهور کند؛ قصد بازآفرینی دولتی را داشت که در گذشته موجود بوده‌است ـ یعنی پدر دولت اسپارت که محققاً فاقد جامعه‌ای بیطبقه و دولتی برده‌دار بود. بنابراین، بهترین دولت افلاطون بر شالودهٔ سخت‌ترین و نرمی‌ناپذیرترین تمایزات طبقاتی پایه‌گذاری شده و دولتی مبتنی بر نظام «کاستها» است. مسألهٔ اجتناب از جنگ طبقاتی نه با حذف طبقات، بلکه با اعطای چنان برتری عظیمی به طبقهٔ حاکم حل می‌شود که امکان قد برافراشتن در برابر آن موجود نباشد. مانند اسپارت، تنها به طبقهٔ حاکم اجازهٔ حمل سلاح، برخورداری از حقوق سیاسی و حقوق دیگر و تحصیل دانش داده‌می‌شود. تحصیلات عبارت است از آموزش تخصصی در فن مطیع و منقاد نگاه‌داشتن گلهٔ گوسفندان یا گاوان بظاهر انسان. (برتری چیره‌گر طبقهٔ حاکم، حتی خود افلاطون را نیز اندکی نگران می‌کند و این واهمه را در او بوجودمی‌آورد که اعضای این طبقه مبادا به عوض پشم چینی، «گوسفندان را مضطرب کنند» و «به جای سگ، مانند گرگ رفتار کنند.[۲۸]» این مسأله بعداً در این فصل مورد بحث قرارخواهد گرفت.) تا هنگامی که طبقهٔ حاکم متحد باشد، امکان قد برافراشتن در برابر اقتدار آن و، بنابراین، جنگ داخلی وجود نخواهدداشت.

افلاطون در بهترین دولتی که در نظر دارد، سه طبقه تمیز می‌دهد: اول نگهبانان[۱]، دوم یاوران مسلح آنان یا رزمیاران[۲] یا جنگاوران[۳] و سوم طبقهٔ کارگر. ولی عملاً دو «کاست» بیشتر وجود ندارد: یکی «کاست» نظامی ـ یعنی فرمانروایان مسلح و تحصیلکرده ـ و دیگری فرمانبرداران غیرمسلح و تحصیل نکرده یا همان گوسفندان آدمی نما. نگهبانان

1. guardians 2. armed auxiliaries 3. warriors

«کاست» جداگانه‌ای نیستند؛ جنگاوران پیر و فرزانه‌ای هستند که از صف رزمیاران ترفیع یافته‌اند. اینکه افلاطون فقط «کاست» حاکم را به دو طبقهٔ نگهبانان و رزمیاران تقسیم می‌کند و به تقسیمات مشابهی در طبقهٔ کارگر نمی‌پردازد، بیشتر ناشی از این است که تنها به حکمرانان تـوجه و علاقه دارد. کارگران و پیشه‌وران و دیگران به هیچ رو توجه او را جلـب نمی کنند چون گله‌ای انسانی هستند و بس و تنها وظیفـه یا «خویشکاریشان[1]» برآوردن نیازهای مادی طبقهٔ حـاکم است. افلاطون حتـی کار را بجـائی می‌رساند که فرمانروایان را از وضـع قـوانین برای این طبقـه و مسائـل بیمقدارشان ممنوع می‌دارد [۲۹]. به این دلیل است که اطلاعات ما دربارهٔ طبقات پائینتر به ایـن حـد ناچیـز است. معهذا، سکـوت افلاطون تمامـاً ناشکسته نیست. در جائی می‌پرسد: «آیا کسانی نیستند که جان می‌کنند و هیچ بارقه‌ای از هوش و عقل در آنان نیست و لیاقت راه‌یـافتـن به جامعه را نـدارنـد ولـی از تـن نیـرومند بـرای کارهـای سخـت و تـوانفـرسا برخوردارند؟» چون این سخن زشت باعث این تفسیر شده‌است که افلاطون بردگان را به شهر خود راه نمی‌دهد، بد نیست یـادآور شوم که ایـن نظر خطاست. راست است که افلاطون هیچ جا بصراحت به بحـث دربـارهٔ مقام بردگان در بهترین دولت خود نمی‌پردازد و حتـی مـی‌گویـد از بکاربـردن نام «برده» هم بهتر است پرهیز جست و باید کارگران را «نان‌آوران[2]» یـا حتی «کارفرمایان[3]» نامید. اما این کار بـه دلایل تبلیغاتی انجام مـی‌گیرد.

---

۱. function. این واژه را به مفاهیمی قدری متفاوت در این کتاب «کنش» و «کارکرد» نیـز تـرجمـه کـرده‌ایم. ولی به این مفهوم خاص، شایـد هیـچ اصطـلاحـی بهتـر از «خـویشکـاری» معنـای مقصود را نـرسانـد. دو تعبیـر «خویشکاری» و «رزمیار» را از پژوهش عالمانهٔ آقای فتح‌الله مجتبائی به نام شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمـانی در ایران باستان (انـتشارات انـجـمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲) برگرفته‌ایم. (مترجم)

2. supporters

۳. employers. این واژه و تعبیر پیشین (supporters) که پوپر در تـرجمهٔ متن یونانی بکاربـرده برای کسی که به نوشته‌های افلاطون وارد نباشد گمراه کننده‌است. مقصود افلاطون این است که در مدینهٔ فاضله، فرمانروا مـردم را به چشم کسانی می‌نگرد که مزدش را می‌پردازند و وسایـل معـاشش را فـراهم ←

هیچ جا کمترین اشاره‌ای یافت نمی‌شود که بناست نهاد بردهداری ملغی یا حتی ملایمتر شود. بعکس، افلاطون فقط به دیدهٔ بیزاری و خواری به آتنیهای دموکرات «نازك دل» پشتیبان نهضت الغای بردهداری می‌نگرد. فی‌المثل، در توصیف جاه‌سالاری که در خوبی تنها یك درجه از بهترین دولت پائینتر است، این نظر را کاملاً روشن می‌کند و در گفتگو از مرد جاه‌سالار می‌گوید: «او تمایل به این دارد که با بردگان به سنگدلی رفتار کند زیرا مانند مردی تحصیلکرده و تربیت شده آنان را خوار نمی‌دارد.» اما از آنجا که فقط در بهترین شهر ممکن است آموزش و پرورشی برتر از آموزش و پرورش دولت جاه‌سالار یافت شود، ناگزیر باید نتیجه بگیریم که در بهترین شهر افلاطون نیز بردگان وجوددارند، منتها به جای اینکه هدف رفتار بیرحمانه قراربگیرند، به نحو شایسته خوار و پست شمرده‌می‌شوند. افلاطون چنان این احساس تحقیر را موجه و حق را به جانب خود می داند که تفصیل بیشتری دربارهٔ مطلب نمی‌دهد. این استنتاج کاملاً با این واقعیت تأیید می‌شود که همان قطعه در جمهوری که به انتقاد از رسم جاری یونانیان در برده‌ساختن دیگر یونانیان می‌پردازد، با تصویب صریح برده‌ساختن بربرها[1] پایان می‌گیرد و حتی به این توصیه به «شهروندان ما» ـ یعنی شهروندان بهترین دولت ـ می‌انجامد که «آنچه اکنون به یونانیان می‌پسندند، به بربرها بپسندند.» مندرجات قوانین، و آن غیر انسانیترین موضعی که در آن رساله نسبت به بردگان اتخاذ شده، تأیید بیشتری است بر این استنتاج.

چون قدرت سیاسی ـ از جمله قدرت محدودکردن تعداد رمهٔ بشری به حدودی که مانع از بروز خطر شود ـ یکسره در دست طبقهٔ حاکم است، مسألهٔ حفظ دولت تماماً به مسألهٔ حفظ وحدت درونی طبقهٔ سرور تحویل می‌گردد. وحدت حکمرانان چگونه حفظ می‌شود؟ به وسیلهٔ آموزش و القائات روانی دیگر و، غیر از آن، عمدتاً با حذف منافع اقتصادی که ممکن است به تفرقه بینجامد. این پرهیز و خویشتن‌داری اقتصادی با وارد

← می‌آورند، چنانکه امروز هم گفته می‌شود مأموران دولت، «خدمتگزار» مردمند. (مترجم)

۱. barbarians. یونانیان مردمان غیریونانی را بربر می‌خواندند. (مترجم)

کردن مذهب اشتراکی[1] تحت نظارت قرارمی‌گیرد و به نتیجه می‌رسد، یعنی با الغای مالکیت خصوصی، بویژه مالکیت خصوصی فلزات گرانبها. (داشتن فلزات گرانبها در اسپارت ممنوع بود.) تنها طبقه‌ای که باید از تفرقه بری نگه‌داشته‌شود طبقهٔ حاکم است و مذهب اشتراکی به همین طبقه محدود می‌گردد. مشاجرات فرمانبرداران شایستهٔ توجه نیست. چون همهٔ اموال اشتراکی است، باید مالکیت زنان و فرزندان نیز مشترك باشد. هیچ یك از اعضای طبقهٔ حاکم نباید فرزندان یا والدین خود را بشناسد. خانواده باید نابود شود، یا به عبارت بهتر، سراسر طبقهٔ جنگاوران را در برگیرد، وگرنه وفاداریهای خانوادگی ممکن است سرچشمهٔ تفرقه شود. پس «هر کس باید به همه به چشم افراد یك خانواده بنگرد»[۳۵] (این فکر آنقدرها که بنظرمی‌رسد نوظهور و انقلابی نبود. محدودیتهائی را که اسپارت برای خلوت خانواده[2] قائل بود نباید از یاد برد، از قبیل ممنوعیت غذاخوردن به طور خصوصی که در نوشته‌های افلاطون پیوسته زیر عنوان نهاد «غذاهای مشترك» مورد اشاره است.) ولی حتی مالکیت مشترك زنان و فرزندان هم باز برای محافظت طبقهٔ حاکم از کلیهٔ خطرات اقتصادی کافی نیست. مهم است که از توانگری و فقر هر دو اجتناب شود. هر دو، اتحاد را در معرض خطر قرارمی‌دهند: فقر به سبب اینکه مردم را برای ترضیهٔ نیازهایشان به تشبث به وسایل جنون‌آمیز سوق می‌دهد و توانگری به این دلیل که بیشتر تغییرات از وفور و انباشت ثروت که آزمایشهای خطرناك را امکان‌پذیر می‌سازد مایه می‌گیرد. فقط نظام اشتراکی است که نه جائی برای فقر و نه مجالی برای ثروت فراوان باقی‌می‌گذارد و منافع اقتصادی را به حداقل کاهش می‌دهد و وحدت طبقهٔ حاکم را تضمین می‌کند.

مذهب اشتراکی «کاست» حاکم بر بهترین شهر افلاطون را می‌توان از قانون بنیادی جامعه‌شناسی وی، یعنی قانون تغییر، منشعب دانست. این مذهب شرط لازم ثبات سیاسی است که ویژگی اساسی آن بشمار می رود. اما اگرچه شرطی با اهمیت است، شرط کافی نیست. برای اینکه طبقهٔ حاکم براستی خود را متحد و مانند قبیله‌ای واحد، یعنی خانواده‌ای

1. communism 2. privacy of family

بزرگ، احساس کند، فشار از بیرون نیز به همان اندازهٔ پیوند میان اعضای طبقه، لازم است. این فشار را می‌توان به وسیلهٔ وسعت بخشیدن و تـأکید بر شکاف بین فرمانروایان و فرمانبرداران تأمین کرد. هـرچه ایـن احساس بیشتر قوت بگیرد که فرمانبرداران نژادی متفاوت و پستترنـد، حس اتحاد و یگانگی در میان فرمانروایان قـویتر مـی‌شود. بدیـن‌سان، به ایـن اصل اساسی که پس از قدری درنگ اعلام می‌شود می‌رسیم که هیچ گونه آمیزش نباید میان طبقات وجود داشته‌باشد. بـه گفتهٔ افـلاطون[۳۱]: «هر گـونـه تداخل و رفتن از یك طبقه به طبقهٔ دیگر جنایتی بزرگ نسبت به شهر است و باید بحق به عنوان پستترین نوع شرارت و بد منشی تقبیح شود.» ولـی چنین بخش‌بندی انعطاف‌ناپذیر طبقاتی باید توجیه گردد و تـوجیه آن تنها بر پایهٔ این ادعا امکان‌پذیر است که فرمانروایان، برتر از فـرمانبردارانند. به این جهت، افلاطون می‌کوشد تقسیم طبقات را با این ادعای سه وجهی توجیه کند که فرمانروایـان از سه جنبـه بـرترند: از نظر نـژاد، از لحاظ تعلیم و تربیت و از حیث مقیاس و میـزان ارزشها. ارزیـابیهای اخـلاقی افلاطون، که البته همانند ارزیابیهای حکمرانان بهترین دولـت اوست، در فصلهای ششم و هفتم و هشتم مـورد بحث قرارخـواهـدگرفت. بنـابراین، در اینجا به تشریح پاره‌ای از اندیشه‌های وی دربارهٔ نـژاد و پرورش نسل و آموزش طبقهٔ حاکم بسنده خواهـم‌کـرد. (پیش از ایـن کار، مـی‌خواهم عقیده‌ام را در این باب بیـان کنم که برتری شخصی ـ اعـم از نژادی یـا عقلی یا اخلاقی یا تحصیلی ـ هرگز نمی‌تواند اساس دعوی امتیازات سیاسی قـرارگیرد حتی اگر اینگونه برتری قابل اثبات بـاشد. امروزه بیشتر مردم کشورهای متمدن اذعان دارنـد که برتری نژادی اسطـوره‌ای بیش نیست؛ ولی حتی اگر واقعیت ثـابت‌شده‌ای هم باشد، نبـایـد حقـوق سیاسی ویژه ایجاد کند هر چند ممکن است مسؤولیتهای اخـلاقی ویـژه بـرای اشخاص برتر بوجود آورد. همین گونـه تـوقـع را بایـد از کسانـی داشت کـه از برتری عقلی و اخلاقی و تحصیلی برخوردارند. نمی‌توانـم این احساس را از خود دور کنم که ادعاهـای عکس این، از سوی بـرخـی خـردورزان و اخلاق‌پردازان فقط نشان‌می‌دهـد که تعلیم و تربیت در مـورد ایشان تا چه حد ناموفق بوده‌است زیرا نتوانسته از نارسائیها و خشك‌مغزیهای خودشان

آگاهشان کند.)

۴

اگر بخواهیم نظریات افلاطون را دربارهٔ اصل و آغاز طبقهٔ حاکم و پرورش نسل و آموزش اعضای آن درك کنیم، نباید از دو نکتهٔ عمده در تحلیلمان غافل شویم. نخست باید در نظر داشته‌باشیم که افلاطون مشغول بازآفرینی شهری مربوط به گذشته‌است که معهذا ارتباط آن با زمان حال حفظ شده بنحوی که برخی از سیماهای آن هنوز در دولتهای موجود، مثلاً اسپارت، قابل تشخیص است. دوم اینکه او مشغول بازآفرینی این شهر با توجه به شرایط ثبات آن است و تضمین این ثبات را صرفاً در درون طبقهٔ حاکم و بویژه در یگانگی و نیرومندی آن جستجو می‌کند.

در مورد اصل و منشأ طبقهٔ حاکم، این نکته گفتنی است که در هرد سیاسی افلاطون از زمانی، پیش از زمان بهترین دولت خود، سخن می‌گوید که در آن: «خدا خودش شبان آدمیان بود و درست همانگونه که انسان هنوز بر جانوران حکومت می‌کند، بر آنها فرمان می‌راند و زنان و فرزندان متعلق به هیچ‌کس نبودند»[۳۲]. این گفته فقط تکرار تمثیل چوپان مهربان نیست، بلکه شایسته‌است با توجه به آنچه افلاطون در قوانین می‌گوید، به معنائی حقیقیتر تعبیر گردد. در آنجا گفته‌می‌شود که این جامعهٔ بدوی که حتی بر نخستین و بهترین شهر نیز مقدم بوده، از شبانان کوچگر زیر فرمان یك پدرسالار[۱] تشکیل می‌شده‌است. افلاطون دربارهٔ دوران پیش از نخستین اسکان می‌گوید: «حکومت در اصل به شکل حکمرانی سالخورده‌ترین فرد پدیدآمد که اقتدار خویش را از پدر یا مادر به ارث برده‌بود؛ دیگران همگی مانند دسته‌ای پرنده از او پیروی می‌کردند و بدین‌سان جماعتی واحد تابع اقتدار پدرسالاری و پادشاهی تشکیل می‌دادند که از همهٔ پادشاهیها عادلانه‌تر است.» سپس گفته می‌شود که این قبایل کوچگر در شهرهای پلوپونسوس، بخصوص اسپارت، سکنی گرفتند و به «دوریها» موسوم شدند. درست توضیح نمی‌شود که چگونه این امر صورت

1. patriarch

گرفت: ولی وقتی اشاره‌ای دریافت می‌کنیم که «اسکان» در واقع به معنای استیلای قهرآمیز بوده، بی‌میلی افلاطون را [به توضیح] بهتر درمی‌یابیم. این بعید نیست داستان حقیقی سکنی‌یافتن دوریها در پلوپونسوس باشد. از این رو، بنا به تمام دلایلی که در دست داریم می‌توانیم باور کنیم که غرض افلاطون از این داستان، توصیف جدی رویدادهای ماقبل تاریخی است ـ به بیان دیگر، وصف اصل و ریشهٔ نژاد سرور دوری از یك سو و رمهٔ بشری آنان، یعنی ساکنان اصلی [آن سرزمین]، از سوئی دیگر. در قطعه‌ای مشابه در جمهوری، افلاطون هنگام گفتگو در باب اصل و منشأ «خاکزادان[1]»، یا طبقهٔ حاکم بهترین شهر، وصفی اسطوره‌ای ولی بسیار پر معنا از تسخیر [آن سرزمین] بدست‌می‌دهد. (اسطورهٔ خاکزادان در فصل هشتم از نظر گاهی متفاوت مورد بحث قرار خواهدگرفت.) ورود پیروزمندانهٔ آنان به شهری که قبلاً به دست پیشه‌وران و کارگران بنیاد شده‌است، چنین توصیف می‌گردد: «حال که خاکزادان را آموزش دادیم و مسلح کردیم، بگذار ایشان را به فرماندهی نگهبانان به پیشروی واداریم تا وارد شهر شوند. سپس فرض کن به منظور یافتن بهترین جا برای اردوگاه به پیرامون می‌نگرند ـ یعنی مناسبترین نقطه برای مطیع نگاه داشتن ساکنان در صورتی که کسی بخواهد ابراز بی‌رغبتی به اطاعت از قانون بکند و همچنین برای دفاع در برابر دشمنان خارجی که ممکن است مانند گرگ به گله حمله‌ور شوند.» این قصهٔ کوتاه ولی فاتحانه دربارهٔ به انقیاد درآوردن جمعیتی ساکن و ثابت به وسیلهٔ سپاهیانی جنگی و کشورگشا (که در مرد سیاسی همان شبانان کوچگر کوه‌نشین دورهٔ پیش از اسکان معرفی می‌شوند) باید در نظر باشد هنگامی‌که پافشاری مؤکد افلاطون را در این زمینه مورد تعبیر و تفسیر قرارمی‌دهیم که فرمانروایان خوب ـ اعم از خدایان و نیمه خدایان و نگهبانان ـ شبانان پدرسالار مردمانند و فن راستین سیاست، یعنی فن فرمانروائی، نوعی گله‌داری و به معنای اداره‌کردن و مطیع نگاه‌داشتن رمهٔ بشری است. شرح افلاطون دربارهٔ پرورش نسل و آموزش رزمیاران، که «همانگونه که سگ گله تابع شبانان دولت است، تابع حکمرانانند»، باید با توجه به این معنا مورد

1. the «earthborn»

سنجش قرار گیرد.

پرورش نسل و تعلیم رزمیاران، و بالمآل اعضای طبقهٔ حاکم بهترین دولت افلاطون، نیز مانند حمل سلاح به‌وسیلهٔ آنان، نمادی طبقاتی و بنابراین امتیازی طبقاتی است[۳۳]. پرورش نسل و تعلیم، نمادی تهی از معنا نیست؛ ابزار حکمرانی طبقاتی و لازمهٔ حصول اطمینان از ثبات اینگونه حکمرانی است و افلاطون نیز به آن به همین چشم می‌نگرد، یعنی سلاحی سیاسی و نیرومند و وسیله‌ای سودمند برای گله‌بانی از رمهٔ بشری و متحدساختن طبقهٔ حاکم.

بدین منظور، مهم است که طبقهٔ حاکم خویشتن را نژادی سرور و برتر احساس کند. «نژاد نگهبانان باید پاك نگه‌داشته‌شود»[۳۴]. افلاطون این سخن را در دفاع از نوزادکشی و هنگام بسط این استدلال نژادپرستانه می‌گوید که ما جانوران را با دقت بسیار پرورش می‌دهیم در حالی‌که از نژاد خودمان غفلت می‌ورزیم استدلالی که از زمان او تا کنون پیوسته تکرار شده‌است. (نوزادکشی، نهادی آتنی نبود. ولی افلاطون چون می‌دید در اسپارت به دلیل اصلاح نژاد معمول است، به این نتیجه رسید که باید چیزی باستانی و بنابراین خوب باشد.) او خواهان آن است که همان اصولی که به وسیلهٔ یك پرورش‌دهندهٔ مجرب سگ و اسب و پرنده بکارمی‌رود، در پرورش نژاد سرور نیز اعمال شود. استدلال می‌کند که: «اگر آنها را به این شیوه پرورش نمی‌دادید، فکر نمی‌کنید که نژاد پرندگان و سگهای شما بسرعت رو به انحطاط می‌گذاشت؟» و نتیجه می‌گیرد که: «همان اصول در مورد نژاد آدمی هم صدق می‌کند.» کیفیات مطلوب نژادی در یك نگهبان یا رزمیار همانهاست که در سگ‌گله وجود دارد. افلاطون می‌گوید: «جنگاوران ورزشکار ما... باید چون سگهای پاسبان بیدار و مراقب باشند» و سپس می‌گوید: «مسلماً تصدیق می‌کنید که، از نظر شایستگی طبیعی برای پاسداری، جوانان دلاور ما با سگی که درست پرورش یافته‌باشد فرقی ندارند.» افلاطون چنان شوق و ستایشی نسبت به سگ دارد که در آن حیوان «طبیعتی براستی فلسفی» می‌بیند و می‌پرسد «مگر عشق به آموختن همان نگرش فلسفی نیست؟»

اشکال عمدهٔ افلاطون این است که نگهبانان و رزمیاران باید از موهبت چنان خوئی بهره‌ببرند که هم نرم و هم خشن و درنده‌صفت باشد. روشن است که باید خشن بار بیایند چون باید «با روحیه‌ای بیباك و تسخیرناپذیر به مصاف هر خطری بروند.» ولی «اگر طبعشان چنین باشد، چگونه می‌توان مانعشان شد که علیه یکدیگر یا با بقیهٔ شهروندان خشونت بخرج دهند؟[۲۵]» «وحشتناك خواهدبود اگر چوپانان سگهائی نگه‌دارند... که باعث اضطراب گوسفندان شوند و به جای سگ، مانند گرگ رفتار کنند.» مسأله از لحاظ تعادل سیاسی، یا به عبارت بهتر، از نظر ثبات دولت مهم است. افلاطون به تعادل میان نیروهای طبقات مختلف تکیه نمی‌کند چون چنین تعادلی ناپایدار خواهدبود. مهارکردن طبقهٔ حاکم و نظارت بر اختیارات خودسرانه و خشونت آن طبقه به یاری نیروی متضاد فرمانبرداران منتفی است چون هیچ‌کس نباید در برابر برتری طبقهٔ سرور قد برافرازد. پس تنها راه قابل قبول برای بازداری طبقهٔ سرور، خویشتن‌داری است. همانگونه که طبقهٔ حاکم باید پرهیز اقتصادی معمول دارد ـ یعنی از بهره‌کشی بیش از حد از فرمانبرداران خودداری کند ـ باید از زیاده‌روی در خشونتگری و درنده‌خوئی در معامله با ایشان نیز احتراز نماید. تنها راه دست‌یافتن به این مقصود این است که خشونت طبع با نرمخوئی متوازن شود. افلاطون این مشکل را بسیار جدی تلقی می کند زیرا «طبیعت خشن درست نقطهٔ مقابل طبیعت نرم است.» کسی که سخن از زبان او می‌گوید، یعنی سقراط، از این امر ابراز حیرت و سرگشتگی می‌کند تا اینکه دوباره به یاد سگها می‌افتد و اظهار می‌دارد: «سگهای تربیت‌شده طبیعتاً با دوستان و آشنایان بسیار مهربان ولی با بیگانگان نقطهٔ مقابل آنند.» بنابراین، ثابت می‌شود که «خوئی که می‌خواهیم در نگهبانانمان پرورش دهیم، بر خلاف طبیعت نیست.» بدین ترتیب، هدف پرورش نسل در طبقهٔ سرور معین می گردد و نشان داده‌می‌شود که قابل حصول است. این هدف منتج از تحلیل شرایط لازم برای حفظ ثبات دولت است.

هدف آموزشی افلاطون نیز دقیقاً همین است ـ هدف صرفاًسیاسی حفظ ثبات دولت است از راه درآمیختن عناصر خشن و نرم در خوی

فرمانروایان. افلاطون دو رشته‌ای را که فرزندان طبقهٔ بالای یونان در آن تعلیم می‌یافتند، یعنی ژیمناستیك و موزیك[۱] (دومی به مفهوم وسیع واژه، شامل تمام مطالعات ادبی)، پیوند می‌دهد با همان دو عنصر خشونت و نرمی، و می‌پرسد[۳۶]: «مگر ندیده‌ای که خوی چگونه از آموزش منحصر به ژیمناستیك، بدون موزیك، و همچنین از ضد آن تأثیر می‌پذیرد؟... اشتغال محض به ژیمناستیك مردانی می‌سازد که از آنچه باید باشند خشن‌ترند در حالی که همین گونه اشتغال به موزیك ایشان را بیش از اندازه نرم و سایه‌پرورده می‌کند... ولی ما قائل به این هستیم که نگهبانان باید این دو طبیعت را با هم بیامیزند... به این سبب است که می‌گویم حتماً یکی از خدایان می‌بایست این دو هنر، یعنی موزیك و ژیمناستیك، را به آدمی داده‌باشد و غرض از آنها بیش از آنکه خدمت به جان و تن باشد، کوك کردن این دو تار اصلی به نحو شایسته است»، یعنی ایجاد هماهنگی میان دو عنصر نفسانی نرمی و خشونت. افلاطون این تحلیل را با این سخن به پایان می‌برد که: «اینهاست خطوط کلی نظام آموزش و پرورش ما.»

گرچه افلاطون عنصر نرم را با استعداد فلسفی نفس یکی می‌داند و گرچه در بخشهای بعدی جمهوری فلسفه نقشی چیره‌گر ایفا می‌کند، اما او به هیچ رو گرایشی به سود عنصر نرم نفس، یا آموزش موزیك (به معنای تحصیلات ادبی)، نشان نمی‌دهد. این بیطرفی در متوازن‌ساختن دو عنصر بیشتر هنگامی جلب توجه می‌کند که می‌بینیم، در مقایسه با روش

۱. gymnastics and music. برای فهم صحیح معنا، لفظ اول را باید به تربیت بدنی و دومی را به تربیت روحی و معنوی تعبیر کنیم. (واژهٔ «موزیك» یعنی منسوب به «موز». در یونان باستان، موزها دختران زئوس و الاهگان هفتگانهٔ هنرها و دانشها بشمارمی‌رفتند. این هفت دانش و هنر عبارت بودند از: تاریخ، شعر غنائی، شعر عاشقانه، کمدی، تراژدی، رقص و آواز جمعی، سرودهای آسمانی، نجوم و شعر حماسی. بنابراین، آموزش موزیك (به معنای یونانی کلمه) شامل همه یا اغلب این رشته‌ها می‌شد.) چون ترجمهٔ موزیك به موسیقی ممکن بود باعث سوء تعبیر شود و مفاهیمی که گفتیم از نظر پوشیده‌بماند، ترجیح دادیم کلمه را به صورت اصلی بکارببریم. (مترجم)

مرسوم آتن در آن روزگار، او را به قائل‌شدن به محدودیتهای بسیار شدید در تحصیلات ادبی سوق می‌دهد. البته این بخشی از گرایش کلی وی به ترجیح رسوم اسپارت به آتن است. (نمونهٔ دیگری که افلاطون در نظر داشت، یعنی کرت، حتی از اسپارت هم با موزیك بیشتر ضدیت می ورزید[۳۷].) اصول سیاسی تحصیلات ادبی در نظر افلاطون بر مقایسه‌ای ساده استوار بود. او مشاهده می‌کرد که اسپارت اندکی در خشونت نسبت به رمهٔ انسانی آن شهر زیاده‌روی می‌کند. به عقیدهٔ او، این نشانهٔ احساس ضعف و حتی نوعی اعتراف به آن[۳۸] و، بنابراین، علامت آغاز انحطاط در طبقهٔ سرور بود. از سوی دیگر، آتن در رفتار با بردگان بیش از حد آزادمنش و آسانگیر بود. به تعبیر افلاطون، این ثابت می‌کرد که اسپارت کمی در تأکید بر ژیمناستیك و البته آتن بسیار بیش از اندازهٔ جایز، در اصرار بر موزیك زیاده‌روی می‌کند. این ارزیابی ساده او را قادر ساخت که آنچه را به عقیده وی حد راستین یا آمیزهٔ حقیقی بین این دو عامل در تعلیم و تربیت برای بهترین دولت بود بآسانی تصویر کند و مبادی سیاست آموزشی خود را استوار سازد. این امر از نظر آتن، به منزلهٔ طلب اختناق هرگونه تحصیلات ادبی[۳۹] و پیروی نزدیك از سرمشق اسپارت در کنترل اکید دولت بر کلیهٔ امور ادبی بود. نه تنها شعر، بلکه موسیقی به مفهوم عادی نیز می‌بایست با سانسور خشك و شدید زیر نظارت درآید و هر دو می‌بایست با ایجاد آگاهی بیشتر در جوانان نسبت به انضباط طبقاتی[۴۰] و پدیدآوردن آمادگی زیادتر در آنان برای خدمت به منافع طبقهٔ خویش، یکسره وقف تقویت ثبات دولت شوند. افلاطون حتی از یاد می‌برد که وظیفهٔ موسیقی تلطیف طبع جوانان است و خواستار صوری از موسیقی می‌شود که آنها را دلاورتر ـ یعنی خشنتر ـ کند. (با توجه به آتنی‌بودن افلاطون، به نظر من نابردباری خرافی او در بحثهایش در باب موسیقی به مفهوم اخص، باورنکردنی است بویژه اگر با انتقاد روشن‌بینانه‌تر یکی از معاصرانش سنجیده‌شود[۴۱]. ولی حتی در حال حاضر هم بسیاری از اهل موسیقی جانب او را می‌گیرند، شاید به این سبب که از اهمیتی که به موسیقی می‌دهد ـ یعنی قدرت سیاسی آن ـ احساس غرور می‌کنند. این در مورد دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت نیز صادق است، و

حتی بیش از آن در مورد فیلسوفان، زیرا افلاطون خواستار حکمرانی فلاسفه است. این خواست وی در فصل هشتم مورد بحث قرارخواهد گرفت.)

همان اصل سیاسی که تربیت نفس، یعنی حفظ ثبات دولت، را ایجاب می‌کند تربیت تن را نیز موجب می‌گردد. هدف همان هدف اسپارت است. شهروند آتنی با هدف کسب توان عمومی در رشته‌های گوناگون تربیت می‌شد، اما افلاطون می‌خواست طبقهٔ حاکم همچون طبقه‌ای مرکب از جنگاوران حرفه‌ای و آماده برای کوبیدن دشمنان داخلی و خارجی، آموزش ببیند. دو بار گفته می‌شود که پسران و دختران خردسال را «باید با اسب به محلی در دیدرس جنگ و، اگر خطرناك نباشد، به میدان نبرد ببرند تا همانگونه که در مورد توله تازیها معمول است، مزهٔ خون به مذاقشان برسد»[۴۲]. وصف یکی از نویسندگان امروزی که تعلیم و تربیت توتالیتر معاصر را «نوعی بسیج عمیق و مستمر» می‌داند، بسیار خوب با کل نظام آموزشی افلاطون سازگار است.

این شرحی بود کلی از نظریهٔ افلاطون در باب بهترین یا کهنترین دولت، یا شهری که درست همانگونه که چوپانی فرزانه و دانا ولی سخت و کارورزیده با گوسفندانش رفتار می‌کند با رمهٔ انسانی خود سلوك می کند ـ نه زیاده با سنگدلی اما با تحقیر و استخفاف شایسته... وصفی که داده‌شده به عنوان تحلیل نهادهای اجتماعی اسپارت و شرایط ثبات و بی‌ثباتی نهادهای مذکور و نیز به عنوان کوششی برای بازآفرینی شکلهای خشك و نرمی‌ناپذیرتری از زندگی قبیله‌ای، براستی عالی است. (در این فصل تنها به جنبهٔ توصیفی قضیه می‌پردازیم. جنبه‌های اخلاقی بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت.) به اعتقاد من، بسیاری از آنچه در نوشته‌های افلاطون معمولاً حمل بر نظرورزیهای اسطوره‌ای و ناکجاآبادی شده است، بدین طریق، ممکن است به توصیف و تحلیل جامعه‌شناختی تعبیر گردد. فی‌المثل، باید تصدیق کرد که اسطورهٔ منقادشدن جمعیتی ثابت و ساکن به دست اردوئی جنگی و پیروزمند، از نظر جامعه‌شناسی توصیفی[۱] با نهایت موفقیت قرین است و حتی می‌توان ادعا کرد که خبر از یکی از

1. descriptive sociology

نظریه‌های جالب (ولی شاید زیاده کلی) امروزی دربارهٔ منشأ دولت می دهد که می‌گوید قدرت متمرکز و متشکل سیاسی عموماً از اینگونه کشورگشائیها سرچشمه می‌گیرد[۴۳]. از چنین توصیفها ممکن است بیش از آنکه اکنون قادر به تخمین باشیم در نوشته‌های افلاطون موجود باشد.

۵

خلاصهٔ بحث اینکه افلاطون به منظور فهم و تعبیر جهان متغیر اجتماعی، بدان گونه که خود آن را بتجربه دریافته‌بود، جامعه‌شناسی اصالت تاریخی منظمی به تفصیل بسیار پدیدآورد و پرورانید. دولتهای موجود را به چشم نسخه‌های منحط و پوسیدهٔ صورت یا مثالی لایتغیر می نگریست. می‌کوشید این صورت یا مثال دولت را بازآفریند یا دست‌کم جامعه‌ای تا حد امکان همانند آن را توصیف کند. در این بازآفرینی، افلاطون گذشته از روایات و سنتهای باستانی، از نتایج تحلیل نهادهای اجتماعی اسپارت و کرت نیز استفاده کرد ـ یعنی کهنترین شکلهای حیات اجتماعی که در یونان می‌دید و در آنها صور متوقف جوامع قبیله‌ای حتی‌کهنتری را تشخیص می‌داد. ولی برای استفادهٔ شایسته از موادی که در دست داشت، نیازمند اصلی بود که به یاری آن بتواند خصایص خوب یا اصلی یا کهن نهادهای موجود را از نشانه‌های انحطاط آنها تمیز دهد. این اصل را در قانون ناظر بر انقلابهای سیاسی پیداکرد که، به موجب آن، اصل و منشأ هرگونه دگرگونی اجتماعی، تفرقه در طبقهٔ حاکم و اشتغال اعضای آن طبقه به امور اقتصادی است. پس بهترین دولت افلاطون می‌بایست بنحوی بازآفرینی شود که تمام بذرها و عوامل تفرقه و انحطاط حتی‌الامکان از بیخ و بن از آن بر افتد؛ به سخن دیگر، می‌بایست بر شالودهٔ دولت اسپارت بنا گردد ولی با در نظرداشتن شرایط لازم برای اتحاد بیوقفهٔ طبقهٔ سرور به شیوه‌ای که پرهیز و خویشتن‌داری و پرورش نسل و آموزش اعضای طبقهٔ مذکور ضامن اتحاد مقصود باشد.

با تعبیر جوامع موجود به نسخه‌های منحط دولت مثالی و آرمانی، افلاطون از سوئی زمینه‌ای نظری و از سوی دیگر گنجینه‌ای از موارد کاربرد عملی برای عقاید نسبتاً خام هسیودوس دربارهٔ تاریخ بشر فراهم

کرد. نظریهٔ اصالت تـاریخی بسیار واقـع‌بینانه‌ای بوجـودآورد و پرورانید که علت دگرگونی اجتماعی را، مـانند هراکلیتوس، تفرقه و پیـکار طبقاتی معرفی می‌کرد. هـم نیروهـای سائق و هـم نیروهـای فسادآور تـاریخ را افـلاطون در این پیکار مـی‌دید. او این مبادی اصالت تاریخی را در مورد داستـان انحطـاط و سقـوط دولتشهرهـای یونـانی و بـویژه در انتقـاد از دموکراسی، که به توصیف وی سست و زن‌صفت و منحط است، بـکاربست و بعدها در رسالهٔ قوانین[۴۴] به داستان انحطاط و سقوط امپراتوری ایران مصداق داد و بـدین‌گـونه آغـازی بـوجـودآورد بـرای رشتهٔ درازی از داستانسرائیها در بارهٔ تاریخ امپراتوریها و تمدنها. (کتاب رسوای اشپنگلر به نام انحطاط غرب[1] شاید بدتـرین این داستانسرائیها بـاشد ولی آخـرین آنهـا نیست[۴۵].) به نظـر مـن، اینهـا همـه را مـی‌تـوان بـه کـوششی ـ و کوششی مؤثر ـ از سوی افلاطون تعبیر کرد برای تبیین و صورت عقلانی بخشیدن به تجربهٔ وی از فـروریختن جـامعهٔ قبیله‌ای ـ تجربه‌ای همـانند آنچه هراکلیتوس را به ایجاد نخستین فلسفه در باب تغییر سوق داده‌بود.

ولی تحلیل مـا از جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون هنوز ناتمام است. داستانهـای او در بـارهٔ انحطاط و سقوط و تقریباً تمام داستانهـای بعدی، همـه دو ویژگی دارنـد که هنـوز در آنهـا بحث نکرده‌ایـم. افـلاطون این جوامع رو به انحطاط را نوعی موجود انداموار و خود انحطاط را فرایندی مشابه پیرشدن تصور می‌کرد و معتقد بود که انحطاط بحق عارض می‌شود، بدین معنا که پوسیدگی اخلاقی و معنوی ـ یعنی انحطاط و سقوط نفسانی ـ بـا پوسیدگی پیکر اجتماعی همراه است. اینهـا همه در نظریهٔ افـلاطون راجـع به نخستین تغییر ـ یعنی داستان عدد[2] و هبوط آدمی ـ نقشی مهـم ایفا می‌کند. این نظریـه و پیوند آن بـا نظریهٔ صور یـا مُثُل موضوع فصل آینده است.

1. O. Spengler, *Decline of the West.*
2. the Story of the Number

۵ طبیعت و عرف

افلاطون نخستین کسی نبود که با پدیدارهای اجتماعی با روحیهٔ پژوهش علمی برخورد می‌کرد. آغاز علوم اجتماعی دست کم به نسل پروتاگوراس[۱] ـ یعنی نخستین فرد از متفکران بزرگی که خود را «سوفسطائی[۲]» می‌خواندند ـ باز می‌گردد و صفت بارز آن پی‌بردن به این امر است که باید میان دو عنصر مختلف در محیط انسان فرق گذاشت: محیط طبیعی و محیط اجتماعی. گذاشتن این فرق و فهم آن، هر دو دشوار است چنانکه می‌توان از این امر واقع که تمایز مذکور هنوز در اذهان خود ما نیز بوضوح مسجل نیست، به همین نتیجه رسید. از عهد پروتاگوراس تاکنون، این تمایز همواره در معرض سؤال بوده‌است. ظاهراً اغلب ما تمایلی قوی داریم که خصایص محیط اجتماعی خود را «طبیعی» بپنداریم و بپذیریم.

جامعهٔ قبیله‌ای و بدوی و «بسته» و دارای نگرش جادوئی، از جمله به این ویژگی ممتاز می‌شود که در دوری افسون‌زده[۳][۱] از تابوها و قوانین و رسوم دگرگونی‌ناپذیر بسرمی‌برد و احساس می‌کند این امور نیز مانند برآمدن آفتاب و گردش فصلها و دیگر نظمهای طبیعی مشابه،

---

۱. Protagoras (حدود ۴۱۱ ـ ۴۸۱ قبل از میلاد). نخستین فیلسوف یونانی که خود را سوفسطائی (یعنی دانشمند) نامید. نظریاتش در دو رسالهٔ افلاطون، پروتاگوراس و تئای تتوس، مورد بحث و فحص قرارگرفته‌است. چکیدهٔ عقایدش در این جملهٔ مشهور خلاصه می‌شود که «انسان میزان همه چیز است.» (مترجم)

2. Sophist 3. charmed circle

غیرقابل اجتناب است. باید نخست این جامعهٔ بستهٔ جادوئی واقعاً فرو بریزد تا فهم نظری فرق میان «طبیعت» و «جامعه» بوجودبیاید و رشد کند.

۱

به اعتقاد من، تحلیل این تحول نیازمند درك روشن فرقی با اهمیت است، یعنی فرق میان الف) قوانین طبیعی، یا قوانین طبیعت، از قبیل قوانین توصیف کنندهٔ حرکتهای خورشید و ماه و سیارات و توالی فصول و جز اینها، یا قانون جاذبه یا، مثلاً، اصول ترمودینامیك و ب) قوانین دستوری[۱]، یا دستورها[۲] یا نواهی و اوامر، یعنی آنگونه قواعد که برخی رفتارها را منع یا طلب می‌کنند، از قبیل احکام دهگانه[۳] یا مقررات قانونی ناظر بر روش‌انتخاب نمایندگان پارلمان یا قوانین تشکیل دهندهٔ قانون اساسی آتن.

عدم درك روشن این فرق، غالباً بحث در این امور را از اعتبار می‌اندازد. از این رو، چند کلمه‌ای دیگر نیز می‌توان دربارهٔ آن گفت. قانون به مفهوم الف)، قانونی طبیعی است که نظمی پابرجا و مستقر و دگرگونی‌ناپذیر را توصیف می‌کند. این نظم یا فی‌الواقع در طبیعت برقرار است (که در این صورت قانون مورد بحث، قضیه یا خبری[۴] صادق است) یا برقرارنیست (که در این حال کاذب است). اگر ندانیم که آیا قانونی طبیعی صادق یا کاذب است و اگر بخواهیم این عدم یقین مورد توجه قرار گیرد، اغلب آن را «فرضیه[۵]» نام می‌دهیم. قانون طبیعت غیرقابل تغییر و استثناناپذیر است. اگر قانع شویم که چیزی متناقض با آن روی داده‌است، دیگر نمی‌گوئیم قانون استثناپذیرفته یا تغییری در آن وارد شده‌است، بلکه می‌گوئیم فرضیه رد شده‌است، زیرا معلوم شده نظمی که پابرجا فرض کرده بودیم برقرار نیست، یا به عبارت دیگر، آن قانون فرضی طبیعت، قانون

---

۱. normative laws. واژهٔ norm را که ما «دستور» ترجمه کرده‌ایم، «هنجار» نیز اصطلاح کرده‌اند. (مترجم)

2. norms 3. the Ten Commandments 4. statement

5. hypothesis

طبیعی صادقی نیست بلکه قضیه‌ای کاذب است. چون قوانین طبیعت دگرگونی ناپذیرند، نه می‌توان آنها را شکست و نه به‌اجرا گذارد. اینگونه قوانین بیرون از اختیار و ضبط بشرند هرچند امکان این هست که از آنها در راه مقاصد فنی استفاده کنیم و اگر از وجودشان بی‌اطلاع باشیم یا آنها را نادیده بگیریم، ممکن است به زحمت بیفتیم.

اینها همه وقتی به قوانین نوع ب)، یعنی قوانین دستوری، می‌رسیم، بسیار تفاوت می‌کند. قانون دستوری ـ چه لایحه‌ای که به صورت قانون تصویب شده‌باشد و چه فرمانی اخلاقی ـ می‌تواند به دست انسان به اجرا گذارده شود و، از آن گذشته، قابل تغییر است. ممکن است چنین قانونی خوب یا بد، حق یا ناحق، قابل قبول یا غیرقابل قبول توصیف شود؛ اما تنها به مفهوم مجازی و استعاری ممکن است «صادق» یا «کاذب» خوانده‌شود چون هیچ امر واقعی را توصیف نمی‌کند بلکه فقط رهنمودی برای رفتار ما بدست می‌دهد. اگر فایده یا معنایی داشته‌باشد می‌توان آن را شکست، و اگر نتوان شکست، زائد و بیمعناست. «بیش از پولی که دارید خرج نکنید» قانونی دستوری و دارای اهمیت و معناست؛ ممکن است به عنوان قاعده‌ای اخلاقی یا حقوقی معنا و اهمیت داشته‌باشد و چون چنین بکرات نقض می‌شود، حتی بیشتر ضرور باشد. «بیش از مقداری که پول در کیفتان است از آن بیرون نیاورید» نیز ممکن است به اعتبار عباراتی که در آن بکاررفته قانونی دستوری تلقی شود، ولی هیچ کس بجد آن را بخشی در خور توجه و پرمعنا از نظام اخلاقی یا حقوقی نخواهدشمرد چون امکان شکستن آن نیست. اگر قانون دستوری مهم و مفید معنائی مراعات شود همیشه به علت ضبط و نظارت یعنی اعمال و تصمیمهای انسانی و معمولاً به سبب تصمیم به برقرارساختن ضمانتهای اجرائی است، یعنی مجازات و بازداشتن کسانی که قانون را نقض می‌کنند.

این اعتقاد میان من و عدهٔ کثیری از متفکران، بویژه بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی، مشترك است که فرق بین‌قوانین به مفهوم الف) ـ یعنی قضایائی که نظمهای طبیعت را توصیف می‌کنند ـ و قوانین به مفهوم ب) ـ یعنی دستورهائی از قبیل اوامر و نواهی ـ فرقی بنیادی است و هیچ وجه اشتراکی بین این دو قسم قانون، مگر همان اسم ظاهری،

وجـود نـدارد. لیکن این نظر بـه هیچ رو از قبول عـام برخوردار نیست. بعکس، بسیاری از متفکران بـر این باورند که دستورهـائی مـانند اوامر و نواهی، «طبیعی» هستند بـه مفهوم اینکه بـر طبق قوانین طبیعی به مفهوم الف) مقرر شده‌اند. چنین کسان فـی‌المثل می‌گویند که برخی از دستورهای قانونی مطابق با طبیعت بشرند، و بنابراین، با قوانین طبیعی روانشناسی به مفهوم الف) منطبقند در حـالی‌که دستورهای قـانـونی دیگـر ممکـن است خلاف طبیعت آدمی باشند؛ و سپس می‌افزایند که آن دستورهـائی که بتوان نشان داد بـا طبیعت انسان منطبقند فی‌الـواقع چندان تفـاوتی بـا قـوانین طبیعی بـه مفهوم الف) ندارند. عده‌ای دیگر می‌گویند که قوانین طبیعی به مفهوم الف) نیز در واقـع به قوانین دستوری بسیار شبیهند زیرا بنا به مشیت یا تصمیم آفریدگـار عالم مقرر گشته‌اند. (اطلاق واژهٔ «قانون» که خود لفظی دستوری است، بـه قوانین نوع الف) بیگمان در اصـل از همین نظـر سرچشمه گـرفته‌است.) کلیهٔ ایـن نظریـات ممکن است درخـور بحث باشند. ولـی بـرای بحث در آنها، اول لازم است بین قـوانین بـه مفهـوم الف) و قـوانیـن بـه مفهـوم ب) تمیز بگـذاریـم و بـا استفـادهٔ غلـط از اصطـلاحـات، خلـط مبحث نکنیم. بـه ایـن جهـت، اصطـلاح «قـوانین طبیعی» را منحصراً برای قـوانین نوع الف) کنار مـی‌گذاریم و از اطلاق آن به هرگونه دستوری که ادعـا شود بـه هر مفهوم «طبیعی» است سر باز خـواهیم زد. لزومی هـم نـدارد که مرتکب این اشتباه شویم، زیرا اگـر بخـواهیـم بـر خصلت «طبیعی» قـوانـین نـوع ب) تکـیه کنیم، بـآسانی مـی‌تـوانیم از «حقوق و تکالیف طبیعـی» یـا «دستورهـای طبیعـی» سخن بگوئیم.

۲

به اعتقاد من، برای فهم جامعه‌شناسی افلاطون، لازم است بـررسی کـرد که چگونه فـرق میان قوانین طبیعی و دستوری ممکن است بـوجـود آمده و تحول یـافته‌باشد. نخست در آن چیزی بحث خواهم‌کـرد که بنظر می‌رسد نقطهٔ آغاز و واپسین گام در این سیر تحـولی باشد و سپس در آنچه سه گـام میانی بنظر مـی‌آید. اینها همـه در نظریهٔ افلاطون سهمی دارند.

نقطه آغاز را می‌توان اصالت وحدت خام یا ساده بینانه[۱] توصیف کرد و از ویژگیهای «جامعهٔ بسته» بشمارآورد. واپسین گام، که من آن را ثنویت انتقادی[۲] (یا اصالت عرف انتقادی[۳]) وصف می‌کنم، ویژگی «جامعهٔ باز» است. این واقعیت که هنوز بسیاری مردم می‌کوشند از برداشتن این گام اجتناب کنند، نشانهٔ آن است که ما هنوز در حال گذر از جامعهٔ بسته به جامعه بازیم. (مقایسه کنید با فصل دهم.)

نقطهٔ آغاز، که من آن را «اصالت وحدت خام» نام نهاده‌ام، مرحله‌ای است که در آن هنوز بین قوانین طبیعی و دستوری فرق‌گذاشته نمی‌شود. آدمی به وسیلهٔ تجربه‌های ناگوار می‌آموزد که خود را با محیط سازگار کند. هیچ فرقی‌گذاشته نمی‌شود میان ضمانتهای اجرایی وضع شده از سوی دیگر آدمیان در صورت شکستن یك تابو و تجربه‌های ناگوار ناشی از محیط طبیعی. در درون این مرحله، باز دو امکان تمیز می‌دهیم. یکی آن است که می‌توان آن را اصالت طبیعت خام[۴] توصیف کرد. در این مرحله احساس می‌شود که نظمها، چه طبیعی و چه عرفی[۵]، فراسوی امکان هرگونه تغییرند. اما به عقیدهٔ من، این مرحله فقط امکانی انتزاعی است و احتمالاً هرگز به حقیقت نپیوسته‌است. مهمتر، مرحله‌ای است که می‌توان آن را اصالت عرف خام[۶] توصیف کرد ـ مرحله‌ای که در آن احساس می‌شود نظمهای طبیعی و دستوری هر دو تصمیمات ایزدان انسانگونه یا ارواح[۷] را تجلی می‌دهند و به آن تصمیمها وابسته‌اند. بدین‌سان، گردش

---

۱. naïve monism که شاید بتوان آن را یکتابینی یا یگانه‌انگاری خام هم اصطلاح کرد. (مترجم)

2. critical dualism 3. critical conventionalism

4. naïve naturalism

۵. conventional. دو واژهٔ «عرف» و «قرارداد» رامتساویاً در ترجمهٔ convention بکارمی‌بریم. (مترجم)

6. naïve conventionalism

۷. آنچه ما باضطرار «روح» ترجمه می‌کنیم (و شاید «مینو» هم بتوان اصطلاح‌کرد) همان demon (یا daemon) است. در اساطیر یونان باستان، demon موجودی است فوق طبیعی که ذات آن از خدایان پائینتر و از آدمی بالاتر است. (مترجم)

فصلها یا خصایص حرکت خورشید و ماه و سیارات ممکن است حمل بر اطاعت از «قوانین» یا «فرمانها» یا «تصمیمهائی» شوند که «بر آسمان و زمین حاکمند» و به وسیلهٔ «خداوند خالق، در آغاز، اعلام» و مقرر شده‌اند[۲]. می‌توان درك کرد که کسانی که چنین می‌اندیشند ممکن است حتی قوانین طبیعی را در بعضی اوضاع و احول استثنائی قابل تعدیل بدانند و معتقد باشند که آدمی گاهی ممکن است به یاری اعمال جادوگرانه در این قوانین تأثیر بگذارد و اعتقاد بورزند که نظمهای طبیعی را نیز مانند نظمهای دستوری، ضمانتهای اجرایی بر پا نگه‌داشته‌اند. مثال بارز این مطلب گفتهٔ هراکلیتوس است که می‌گوید «خورشید از حد مسیر خود گام بیرون نمی‌گذارد؛ اگر بگذارد الاهه‌های تقدیر ـ خادمه‌های عدالت ـ می‌دانند چگونه او را پیدا کنند.»

فروپاشیدن قبیله‌پرستی جادویی پیوند نزدیك دارد بنا پی‌بردن به این امر که تابوها در قبیله‌های گوناگون متفاوتند و به‌دست انسان وضع و به اجرا گذاشته‌می‌شوند و می‌توان آنها را بدون بازتابهای ناگوار نقض کرد اگر شخص بتواند از چنگ ضمانتهای اجرایی وضع شده به وسیلهٔ همنوعان بگریزد. فهم این مطلب شتاب بیشتری می‌گیرد وقتی مشاهده می‌شود که قوانین را قانونگذاران بشری می‌سازند و تغییر می‌دهند. مقصودم نه تنها قانونگذارانی مانند سولون بلکه همچنین قوانینی است که به وسیلهٔ مردم عامی شهرهای دموکراتیك وضع و اجرا می‌شدند. چنین تجربه‌ها ممکن است به این منجر شود که شخص قوانین دستوری ساختهٔ بشر و مبتنی بر تصمیمها یا عرفها را از نظمهای طبیعی بیرون از اختیار آدمی، آگاهانه تمیز بدهد. موضعی را که با فهم واضح این تمایز حاصل می‌گردد می‌توان ثنویت انتقادی یا اصالت عرف انتقادی توصیف کرد. در سیر تکاملی فلسفهٔ یونان، قول به این دوگانگی یا ثنویت، بین امور واقع و دستورها، به شکل تقابل میان طبیعت و عرف نمودار می‌گردد[۳].

با اینکه پروتاگوراس سوفسطائی، که یکی از معاصران سالخورده‌تر سقراط بود، مدتها پیش به این موضع رسید، درکی که نسبت به آن وجود دارد هنوز چنان ناقص است که توضیح آن بتفصیل، لازم بنظرمی‌رسد. اولاً نباید تصور کنیم که ثنویت انتقادی مستلزم وجود نظریه‌ای در باب منشأ

تاریخی دستورهاست. ثنویت انتقادی به هیچ رو ارتباطی با این ادعای تاریخی آشکارا بیوجه و غیرقابل دفاع ندارد که به جای اینکه بگوید انسان دید که دستورها وجود دارند (البته هرگاه که در آغاز می‌توانست به چنین چیزی بر بخورد)، می‌گوید انسان در ابتدا آگاهانه دستورها را ساخت یا آورد. بنابراین، ثنویت انتقادی به هیچ وجه نه با این ادعا مرتبط است که می‌گوید دستورها از انسان منشأ می‌گیرند نه از خدا، و نه می‌خواهد اهمیت قوانین دستوری را دست کم بگیرد. بالاتر از همه، ثنویت انتقادی ربطی به این ادعا ندارد که می‌گوید دستورها چون عرفی یا قرار دادی یعنی ساختهٔ بشرند پس صرفاً خود سرانه‌اند. ثنویت انتقادی فقط مدعی است که دستورها و قوانین دستوری ممکن است به وسیلهٔ انسان ساخته‌شوند یا تغییر کنند ـ بویژه از راه تصمیم یا قرارداد کردن به مراعات یا دگرگون ساختن آنها ـ و بنابراین انسان اخلاقاً مسؤول چنین دستورهاست. شاید انسان در قبال دستورهائی که در بدو تأمل و تفکر دربارهٔ این موضوع در جامعه می‌بیند مسؤول نباشد؛ ولی نسبت به دستورهائی که می‌بیند می‌تواند تغییر بدهد و بنابراین حاضر به تحمل آنهاست، مسؤولیت دارد. دستورها ساختهٔ بشرند به این مفهوم که نباید هیچ چیز و هیچ‌کس را، اعم از طبیعت یا خدا، به غیر از خودمان به خاطرشان سرزنش کنیم. اگر می‌بینیم جای اعتراض دارند، بر ماست که تاجائی که می‌توانیم اصلاحشان کنیم. لازمهٔ این گفتهٔ آخر این است که وقتی من دستورها را عرفی یا قراردادی توصیف می‌کنم، غرضم این نیست که چنین دستورها باید بلهوسانه و خودسرانه باشند، یا هر سلسله از قوانین دستوری به خوبی هر سلسلهٔ دیگر است. وقتی می‌گویم برخی نظامهای قانونی را می‌توان بهبود بخشید و بعضی قوانین ممکن است بهتر از نظامهای قانونی دیگر باشند، لازمهٔ سخنم این است که می‌توان قوانین دستوری (یا نهادهای اجتماعی) موجود را با پاره‌ای دستورهای شاخص یا معیار مقایسه کرد که تصمیم گرفته‌ایم یا به این نتیجه رسیده‌ایم که شایستهٔ متحقق شدن هستند. ولی حتی همین معیارها هم ساختهٔ ما هستند بدین مفهوم که تصمیم ما در ترجیح آنها تصمیم خود ماست و ما بتنهائی بار مسؤولیت اختیارکردنشان را بر دوش می‌کشیم. این معیارها در طبیعت یافت نمی‌شوند. طبیعت از امور

واقع و نظمها تشکیل می‌شود و فی‌نفسه نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی. مائیم که معیارهای خویش را بر طبیعت بار می‌کنیم و با اینکه جزئی از جهان طبیعی هستیم، اخلاقیات را در آن می‌آوریم[۴]. ما محصول طبیعت هستیم، اما طبیعت ما را با قدرت واردکردن تغییرات [عارضی] در دنیا و پیش‌بینی و برنامه‌ریزی برای آینده و گرفتن تصمیمهای دامنه‌دار که به خاطر آنها مسؤولیت اخلاقی بر عهده داریم، ساخته است. مسؤولیت و تصمیم فقط با ما وارد جهان طبیعت می‌شود.

۳

برای فهم این موضع، پی‌بردن به این امر مهم است که چنین تصمیمها را هرگز نمی‌توان از امور واقع (یا خبر امور واقع) استنتاج کرد ولو اینکه اینگونه تصمیمها مربوط به امور واقع باشند. فی‌المثل، تصمیم به مخالفت با بردگی وابسته به این امر واقع نیست که جمیع آدمیان آزاد و برابر چشم به‌جهان می‌گشایند و هیچ انسانی با زنجیر زاده نمی‌شود. حتی اگر همه آزاد متولد می‌شدند، بعضی ممکن بود بخواهند دیگران را به‌زنجیر بکشند و چنین کسان شاید حتی معتقد باشند که شایسته است زنجیر بر سایرین بگذارند. بعکس، حتی اگر آدمیان با زنجیر بدنیا می‌آمدند، بسیاری از ما ممکن بود خواستار برداشتن زنجیرها شویم. به‌عبارت دقیقتر، اگر یك امر واقع را تغییرپذیر بدانیم ـ از قبیل این امر واقع که بسیاری مردم به بیماری دچارند ـ امکان دارد مواضع مختلف نسبت به آن اختیار کنیم. می‌توانیم تصمیم به‌کوشش برای تغییر امر واقع مذکور بگیریم؛ یا می‌توانیم تصمیم به‌ایستادگی در برابر هرگونه کوشش از این قبیل بگیریم؛ یا می‌توانیم تصمیم بگیریم که هیچ اقدامی نکنیم.

تمام تصمیمهای اخلاقی بدینگونه ربطی با بعضی امور واقع پیدا می‌کنند، بویژه بعضی امور واقع در حیات اجتماعی، و تمام امور واقع (تغییرپذیر) در حیات اجتماعی می‌توانند باعث بسیاری تصمیمهای مختلف شوند. این نشان می‌دهد که چنین تصمیمها هرگز نمی‌توانند از این امور واقع یا وصف آنها قابل استنتاج باشند.

ولی از دستهٔ دیگری از امور واقع هم قابل استنتاج نیستند ـ منظورم آن نظمهای طبیعی است که به یاری قوانین طبیعی به توصیفشان می‌پردازیم. کاملاً راست است که برای اینکه تصمیمهای ما قابل اجرا باشند، نباید با قوانین طبیعی (از جمله قوانین فیزیولوژی و روانشناسی انسان) منافات داشته‌باشند چون اگر با اینگونه قوانین تضاد پیدا کنند، قابل اجرا نخواهندبود. مثلاً، تصمیم به اینکه همه باید بیشتر کار کنند و کمتر بخورند، به دلایل فیزیولوژیك پس از حد معینی قابل اجرا نیست زیرا، بعد از آن حد، با برخی قوانین فیزیولوژی منافات خواهد داشت. به همین قیاس، تصمیم به اینکه همه باید کمتر کار کنند و بیشتر بخورند، به دلایل گوناگون، از جمله به دلیل قوانین طبیعی اقتصاد، پس از حد معینی قابل اجرا نیست. (چنانکه پائینتر در قسمت ۴ این فصل خواهیم‌دید، در علوم اجتماعی نیز قوانین طبیعی هست. این قوانین را «قوانین جامعه‌شناختی» نام خواهیم‌داد.)

بدین‌سان، بعضی تصمیمها را می‌توان به دلیل غیرقابل اجرا بودن حذف کرد چون با برخی قوانین طبیعی (یا «امور واقع تغییرناپذیر») تناقض دارند. اما این البته بدان معنا نیست که هر تصمیمی را می‌توان منطقاً از چنین «امور واقع تغییرناپذیر» استنتاج کرد. وضع بدینگونه است که می‌توانیم با در نظر گرفتن هر امر واقع، خواه تغییرپذیر و خواه تغییرناپذیر، تصمیمهای مختلف بگیریم: مثلاً تصمیم به اینکه آن امر واقع را تغییر دهیم یا از اینکه دیگران بخواهند تغییری در آن واردکنند مانع شویم یا تصمیم به اینکه اساساً مداخله نکنیم و جز اینها. ولی اگر امر واقع مورد بحث تغییرناپذیر باشد ـ خواه به سبب ممتنع‌بودن تغییر با توجه به قوانین موجود طبیعت و خواه به این علت که تغییر به دلایل دیگر برای کسانی که خواهان آن هستند بیش از حد دشوار است ـ هرگونه تصمیم به تغییر آن غیرعملی است و اساساً هر تصمیم دربارهٔ این امر واقع مهمل و بیمعناست.

پس، ثنویت انتقادی بر امتناع تحویل تصمیمها یا دستورها به امور واقع تکیه می‌کند، و بنابراین، می‌توان آن را ثنویت یا دوگانگی امور واقع و تصمیمها توصیف کرد.

لیکن این ثنویت بنظرمی‌رسد در معرض حمله باشد. ممکن است گفته‌شود خود تصمیم نیز امر واقع است. اگر تصمیم به اختیار کردن دستور معینی بگیریم، اتخاذ این تصمیم خود یك امر واقع روانشناختی یا جامعه‌شناختی است. باطل است که کسی بگوید هیچ چیز میان اینگونه امور واقع و دیگر امور واقع مشترك نیست. چون نمی‌توان شك کرد که تصمیمهای ما دربارهٔ دستورها ـ یعنی دستورهائی که اختیار می‌کنیم ـ آشکارا به بعضی امور واقع روانشناختی، از قبیل تأثیر تربیت ما، وابستگی دارند، بنابراین باطل بنظرمی‌رسد که کسی ثنویت امور واقع و تصمیمها را یکی از اصول موضوع فرض کند یا بگوید تصمیمها قابل استنتاج از امور واقع نیستند. به این اعتراض می‌توان با اشاره به این نکته پاسخ داد که به دو مفهوم مختلف ممکن است از کلمهٔ «تصمیم» صحبت کرد. ممکن است از تصمیمی که عرضه یا در نظرگرفته یا اتخاذ شده سخن بگوئیم، یا، به عنوان شق دیگر، از عمل تصمیم‌گرفتن صحبت کنیم و این عمل را تصمیم بخوانیم. فقط به مفهوم دوم می‌توانیم تصمیمی را امر واقع توصیف کنیم. در مورد برخی از اصطلاحات دیگر هم وضع چنین است. به یك مفهوم، می‌توانیم از نظری که به شورایی پیشنهاد می‌شود گفتگو کنیم و، به مفهوم دیگر، دربارهٔ اتخاذ آن به عنوان نظر شورا[1]. به همین وجه، ممکن است از پیشنهادی که به ما عرضه شده سخن بگوئیم یا از عمل پیشنهادکردن چیزی که آن هم امکان دارد «پیشنهاد» نامیده شود. نظیر این ایهام در خبرها یا قضایای وصفی هم بسیار رایج است. مثلاً این قضیه را در نظر می‌گیریم که می‌گوید: «ناپلئون در سنت هلن مرد.» سودمند است خود قضیه را از امر واقعی که به وسیلهٔ آن توصیف می‌شود، تفکیك کنیم. این امر واقع را ـ یعنی اینکه ناپلئون در سنت‌هلن مرد ـ امر واقع اصلی یا نخستین[2] نام می‌دهیم. حال فرض کنیم مورخی، مثلاً آقای الف، در ضمن نوشتن زندگینامهٔ ناپلئون، خبری را که گفتیم می‌آورد. او با این

۱. در این مثال تغییر کوچکی داده شد تا به فارسی قابل ترجمه باشد. (مترجم)

2. primary fact

کار، آنچه را ما امر واقع اصلی خواندیم توصیف می‌کند. ولی اکنون یك امر واقع ثانوی یا فرعی[1] هم بوجود آمده‌است که بکلی با امر واقع اصلی فرق دارد و آن واقعیت بیان این مطلب است. مورخ دیگری به نام آقای ب وقتی زندگینامهٔ آقای الف را می‌نویسد ممکن است امر واقع دوم را با این گفته توصیف کند که: «آقای الف اظهار کرد که ناپلئون در سنت‌هلن مرد.» امر واقع ثانوی که بدینگونه توصیف شده‌است، اتفاقاً خود یك توصیف است؛ ولی توصیف به مفهومی است که باید از توصیف به مفهوم «ناپلئون در سنت‌هلن مرد» تمیز داده‌شود. مبادرت به توصیف یا آوردن خبر، خود یك امر واقع جامعه‌شناختی یا روانشناختی است. ولی باید بین وصفی که داده‌شده و وقوع توصیف فرق گذاشت. خود وصف را نمی‌توان از وقوع آن استنتاج کرد وگرنه این بدان معنا می‌بود که می‌توان از خبر «آقای الف اظهار کرد که ناپلئون در سنت‌هلن مرد»، به قیاس صحیح استنتاج کرد که «ناپلئون در سنت‌هلن مرد»، که آشکارا ناممکن است.

در عرصهٔ تصمیمات هم وضع مشابه این است. گرفتن یك تصمیم، اختیارکردن یك دستور یا معیار، یك امر واقع است. اما دستور یا معیاری که اختیار شده‌است، خود امر واقع نیست. اینکه بیشتر مردم با این دستور موافقند که می‌گوید «دزدی مکن»، یك امر واقع جامعه‌شناختی است. اما خود دستور «دزدی مکن» امر واقع نیست و هرگز نمی‌توان آن را از جمله‌هائی در وصف امور واقع استنتاج کرد. این وقتی بوضوح دیده خواهدشد که بیادبیاوریم همیشه نسبت به یك امر واقع معین و مربوط، امکان تصمیمات گوناگون و حتی متضاد وجود دارد. فی‌المثل، حتی با توجه به اینکه بیشتر مردم دستور «دزدی مکن» را اختیار می‌کنند، باز امکان این هست که تصمیم به اختیارکردن آن گرفت یا مخالفت با اختیارکردن آن: ممکن است کسانی را که این دستور را اختیار کرده‌اند تشویق و ترغیب کرد یا به منعشان پرداخت و قانعشان ساخت که دستور دیگری اختیار کنند. خلاصهٔ بحث آنکه: محال است از جمله‌ای در بیان یك امر واقع، جمله‌ای در بیان یك دستور یا تصمیم یا مثلاً پیشنهاد برای اخذ یك سیاست استنتاج کرد. یا برای اینکه مطلب را

1. secondary fact

به وجه دیگری گفته باشیم، استنتاج دستورها یا تصمیمها یا پیشنهادها از امور واقع، محال است[۵].

این سخن که دستورها ساختهٔ بشرند (البته ساختهٔ بشر نه به مفهوم اینکه آگاهانه طرح‌ریزی شده‌باشند، بلکه به این مفهوم که آدمیان قادر به تغییرشان هستند و می‌توانند دربارهٔ آنها داوری کنند ـ یعنی به مفهوم اینکه مسؤولیت آنها تماماً بر دوش ماست) غالباً مورد سوء فهم قرار گرفته است. ریشهٔ تقریباً همهٔ سوءِ فهمها به اشتباهی بنیادی می‌رسد، یعنی به این اعتقاد که «عرفی» بودن مستلزم «خودسرانه و بلهوسانه» بودن است و اگر آزاد باشیم که هر نظامی از دستورها را که خواستیم برگزینیم، هیچ نظامی بهتر از نظام دیگر نیست. البته باید اذعان کرد که قول به قراردادی یا مصنوعی بودن دستورها نشان می‌دهد که عنصری از خودسری در قضیه وجود دارد ـ به عبارت دیگر، ممکن است نظامهای مختلفی از دستورها وجود داشته‌باشند که هیچیك بر دیگری مرجح نباشد (واقعیتی که پروتاگوراس به جای خود مورد تأکید قرارداده‌است). اما مصنوعی بودن به هیچ رو مستلزم خودسرانه و میلی‌بودن تام نیست. فی‌المثل، حسابهای ریاضی[1] یا سمفونیها یا نمایشنامه‌ها همه بسیار مصنوعیند، ولی لازم نمی‌آید که هیچ حساب یا سمفونی یا نمایشنامه‌ای بهتر از دیگری نباشد. انسان جهانهای نو آفریده‌است ـ جهان زبان، موسیقی، شعر، علم و، از همه مهمتر، جهان خواست اخلاقی برابری و آزادی و یاری به ضعیفان[۶]. از مقایسهٔ عرصهٔ اخلاق با عرصهٔ موسیقی یا ریاضی غرضم به طور ضمنی این نیست که چنین همانندیها دامنهٔ دور و دراز دارند. بخصوص تفاوت بزرگی است میان تصمیمهای اخلاقی و تصمیمهائی که در زمینهٔ هنر گرفته‌می‌شوند. بسیاری از تصمیمهای اخلاقی با مرگ و زندگی دیگر آدمیان سر و کار دارند. تصمیم در زمینهٔ هنر بمراتب از فوریت و اهمیت کمتری برخوردار است. بنابراین، بسیار گمراه‌کننده‌است اگر بگوئیم همانگونه که شخص تصمیم به مخالفت یا موافقت با بردگی می‌گیرد، له یا علیه بعضی آثار موسیقی یا ادبی نیز تصمیم می‌گیرد، یا بگوئیم تصمیمهای اخلاقی صرفاً فرع سلیقه‌اند. تصمیمات اخلاقی تصمیماتی نیستند فقط

1. mathematical calculi

دربارهٔ اینکه چگونه می‌توان دنیا را زیباتر ساخت یا تجملاتی دیگر از این قسم، بلکه از فوریتی بمراتب بالاتر بهره می‌برند. (همهٔ آنچه را گفته شد بسنجید با فصل نهم.) غرض از مقایسه این است که نشان دهیم این نظر که می‌گوید گرفتن تصمیمات اخلاقی با ماست، مستلزم آن نیست که چنین تصمیمها یکسره میلی و خودسرانه باشند.

جای شگفتی است که قول به اینکه دستورها ساختهٔ بشرند، از سوی بعضی کسان که این موضع را حمله به دین می‌پندارند نیز مورد اعتراض است. البته باید تصدیق کرد که نظر یاد شده حمله‌ای است به برخی از شکلهای دیانت ـ یعنی ادیان خواستار پیروی کورکورانه از مراجع و ثقات و جادوگری و تابوئیسم ـ ولی تصور نمی‌کنم به هیچ رو با دینی که بر پایهٔ تصور مسؤولیت شخصی و آزادی وجدان بنا شده‌باشد ضدیت بورزد. بدیهی است ذهن من بویژه متوجه مسیحیت است، دست کم به گونه‌ای که در کشورهای دموکرات تعبیر و تفسیر می‌شود ـ یعنی آن قسم مسیحیت که در مقابل هرگونه تابوئیسم، موعظه می‌کند: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده‌است... لیکن من به شما می‌گویم که...[۱]» و در هر مورد ندای وجدان را در تقابل با اطاعت ظاهری محض و رفع تکلیف قانونی قرار می‌دهد.

من تصدیق نمی‌کنم که فکر اینکه قوانین اخلاقی به این مفهوم ساختهٔ بشرند منافی با این نظر دینی است که می‌گوید قوانین مذکور را خداوند به ما بخشیده‌است. از لحاظ تاریخی، همهٔ نظامهای اخلاقی بیگمان با دین آغاز می‌شوند؛ اما سر و کار من با مسائل تاریخی نیست. من نمی‌پرسم کدام‌کس نخستین شارع اخلاق بوده‌است. فقط می‌گویم کسی که مسؤول اختیارکردن و رد کردن قوانین اخلاقی پیشنهادی است

---

۱. اشاره به موعظهٔ عیسی مسیح به شاگردان بر فراز کوه است (انجیل متی، باب پنجم) که طی آن بنیادگذار مسیحیت احکام موسی را اصلاح و تکمیل می‌کند. هر آیه با جمله‌ای که نقل شد شروع می‌شود، مثلاً: «شنیده‌اید که به اولین گفته شده‌است قتل مکن و هر که قتل کند سزاوار حکم است. لیکن من به شما می‌گویم که هرکه بی‌سبب به برادر خود خشم گیرد مستوجب حکم باشد...» و همین طور در مورد سایر احکام. (مترجم)

مائیم و بس. مائیم که باید میان پیامبران راستین و دروغین فرق بگذاریم. همه قسم دستور ادعا شده که از سوی خداوند عطا گشته‌است. اگر شما اخلاق «مسیحی» برابری و بردباری و آزادی وجدان را صرفاً به‌سبب اینکه ادعا می‌شود بر کلام الاهی استوار است بپذیرید، بر شالوده‌ای سست بنا کرده‌اید زیرا بارها و بارها ادعا شده که نابرابری مشیت خداوند است و ما نباید نسبت به کافران بردبار باشیم. لیکن اگر اخلاق مسیحی را بپذیرید نه به سبب اینکه به شما فرمان داده‌شده که چنین کنید، بلکه به دلیل باور راسخ خودتان به درست‌بودن این تصمیم، آنگاه تصمیم را شما گرفته‌اید. پافشاری من در اینکه ما تصمیم می‌گیریم و ما بار مسؤولیت را به دوش داریم نباید مستلزم این تلقی گردد که ما نمی‌توانیم یا نباید از ایمان یاری بگیریم و از سنت و نمونه‌های بزرگ الهام بپذیریم. همچنین نباید مستلزم این پنداشته‌شود که پدیدآمدن تصمیمات اخلاقی فرایندی صرفاً «طبیعی» است از قبیل فرایندهای فیزیکی ـ شیمیائی. پروتاگوراس، نخستین ثنوی انتقادی، چنین تعلیم می‌داد که در طبیعت از دستور خبری نیست و دستورها را انسان می‌آورد و این مهمترین دستاورد بشری است. بدین ترتیب او قائل به این شد که، به گفتهٔ برنت[۷]، «چیزی که انسان را بر حیوان فضیلت می‌بخشد نهادها و عرفهاست.» با اینهمه، به رغم اصرار بر اینکه انسان آفرینندهٔ دستورها و میزان[۱] همهٔ چیزهاست، او بر این باور نیز بود که آدمی تنها با امدادهای فوق طبیعی به آفریدن دستورها کامیاب می‌گردد. بنا به تعالیم وی، انسان دستورها را بر حالت طبیعی یا اصلی امور سوار می‌کند یا می‌گستراند اما به یاری زئوس. به فرمان زئوس، هرمس[۲] قوهٔ درك عدالت و شرافت را به انسان می‌بخشد و این موهبت را به یکسان میان همهٔ آدمیان پخش می‌کند. بدین ترتیب، نخستین بیان روشن ثنویت انتقادی بنحوی میدان را برای تعبیر دینی حس مسؤولیت ما می‌گشاید که نشان‌می‌دهد ضدیتی با موضع دین ندارد. شبیه این شیوهٔ برخورد را به اعتقاد من می‌توان در سقراط به گونه‌ای که در

1. measure

۲. Hermes. از ایزدان اساطیری یونان باستان و نیز پیک و پیام‌آور زئوس. (مترجم)

تاریخ تصویر شده نیز یافت (رجوع کنید به فصل دهم) که به حکم وجدان و معتقدات دینی، خود را ناگزیر می‌دید مراجع و ثقات را مورد شك و سؤال قراردهد و به جستجوی دستورهائی می‌رفت که بتواند به عادلانه بودنشان اعتماد کند. آموزهٔ خود مختاری[۱] اخلاق، مستقل از مسألهٔ دین ولی سازگار با آن و حتی ضروری برای هر دینی در رابطه با وجدان فردی است.

۴

همین‌قدر دربارهٔ ثنویت امور واقع و تصمیمها، یا آموزهٔ خودمختاری اخلاق که نخستین طرفداران آن پروتاگوراس و سقراط بودند[۸]، کافی است. این امر، به اعتقاد من، برای فهم محیط اجتماعی واجب است. البته این بدان معنا نیست که همهٔ «قوانین اجتماعی»، یعنی نظمهای حاکم بر زندگی اجتماعی، دستوری یا تحمیل‌شده به وسیلهٔ بشر باشند. بعکس، در حیات اجتماعی نیز قوانین طبیعی با اهمیت وجود دارد. اصطلاح قوانین جامعه‌شناختی[۲] برای این دسته از قوانین مناسب بنظرمی‌رسد. اهمیت تمیزدادن قوانین طبیعی از قوانین دستوری به سبب این امر واقع است که ما در حیات اجتماعی به هر دو قسم قانون برمی خوریم.

وقتی از قوانین جامعه‌شناختی یا قوانین طبیعی حیات اجتماعی سخن می‌گویم، ذهنم آنقدرها متوجه قوانین ادعائی تکامل نیست که اصالت تاریخیانی از قبیل افلاطون به آن علاقه‌دارند، هر چند اگر چنین نظمهایی در تحول تاریخ وجود داشته‌باشند، صورت‌بندی آنها یقیناً باید تحت مقولهٔ قوانین جامعه‌شناختی انجام بپذیرد. حتی آنقدرها به قوانین حاکم بر

---

۱. واژهٔ «خودمختاری» را در برابر autonomy بکارمی‌بریم. معادل بسیار خوبی نیست ولی از پیش مصطلح بوده و دست کم قابل فهم است. گویا اخیراً «خودبنیادی» نیز اصطلاح شده‌است. غرض استقلال و حاکمیت عقل در زمینهٔ عملی (یعنی اخلاق) و در وضع قوانین و دستورهای اخلاقی است. (مترجم)

1. sociological laws

«طبیعت انسان» ـ یعنی نظمهای روانشناختی و اجتماعی‌ـروانشناختی در رفتار آدمی ـ نیز نمی‌اندیشم. چیزی که فکرم به آن مشغول است قوانینی است از آن قبیل که در نظریه‌های اقتصادی امروزی صورت‌بندی می‌شوند، مانند نظریهٔ بازرگانی بین‌المللی[1] یا نظریهٔ دور بازرگانی[2]. این قوانین، و دیگر قوانین مهم جامعه‌شناختی، با کنش یا کارکرد[3] نهادهای اجتماعی مرتبطند. (بسنجید با فصلهای سوم و نهم.) نقش چنین قوانین در حیات اجتماعی ما نظیر نقش، مثلاً، اصل اهرم در مهندسی مکانیك است. نهادها نیز مانند اهرمها مورد نیازند اگر بخواهیم به چیزی فراتر از نیروی عضلاتمان دست بیابیم. نهادها نیز مانند ماشینها قدرت ما را در کارهای خوب و بد چند برابر می‌کنند. ولی نهادها نیز مانند ماشینها به سرپرستی عاقلانه و هوشمندانهٔ کسی نیازمندند که کارکردشان و، از همه بالاتر، هدفهای گوناگونی را که از هر یك می‌توان در راه آنها استفاده یا سوءاستفاده کرد، بفهمد زیرا ما نمی‌توانیم آنها را بنحوی بسازیم که تماماً خودکار عمل کنند. از این گذشته، ساختنشان محتاج شناخت آن‌گونه نظمهای اجتماعی است که برای آنچه می‌توان به وسیلهٔ نهادها بدان دست یافت محدودیت ایجاد می‌کنند[۹]. (محدودیتهای مذکور از جهتی به قانون بقای انرژی[4] شبیهند و این مساوی است با اینکه بگوئیم ساختن ماشینهای حرکت دائمی[5] امکان‌پذیر نیست.) اساس این است که نهادها همیشه از راه رعایت بعضی دستورها ساخته می‌شوند که این دستورها برای رسیدن به برخی هدفها طرح‌ریزی شده‌اند. این بویژه در مورد نهادهائی صدق می‌کند که با قصد و آگاهی ایجاد می‌گردند. ولی حتی اکثریت عظیم نهادها که پیامدهای نامقصود اعمال بشرند، نتیجهٔ غیرمستقیم برخی اعمال متضمن مقصودند (بسنجید با فصل چهاردهم) و کارکردشان بیشتر وابسته به مراعات دستورهاست. (حتی یك موتور نه

1. international trade

۲. trade cycle. مراد نوسانهای اقتصادی و ظهور ادواری ایام کساد و رونق در امر تجارت است. (مترجم)

3. functioning

4. law of conservation of energy

5. perpetual motion machines

تنها از آهن بلکه، باصطلاح، از آمیختن آهن و دستور ساخته‌می‌شود ـ یعنی از تبدیل چیزهای مادی ولی بر حسب برخی قواعد دستوری، یعنی از روی نقشه یا طرح موتور.) قوانین دستوری و قوانین جامعه‌شناختی یا طبیعی چنان در نهادها تنگاتنگ هم بافته شده‌اند که محال است بدون تفکیك آنها، به فهم کارکرد نهادها کامیاب شد. (غرض از آنچه گفتیم طرح مسائل است نه دادن راه حل. قیاسی که از راه تشبیه بین نهاد و ماشین بعمل آوردیم نباید به این نظریه تعبیر گردد که می‌گوئیم نهاد به مفهوم ذاتی همان ماشین است. نهاد البته ماشین نیست. تزی که اینجا پیش می‌نهیم این است که می‌توانیم نتایج سودمند و جالب توجه بدست آوریم اگر از خود بپرسیم آیا از فلان نهاد معین مقصودی حاصل می‌شود یا نه و این مقصود چیست. ولی نمی‌گوئیم هر نهادی در خدمت مقصودی معین است که، باصطلاح، مقصود ذاتی آن باشد.)

۵

چنانکه قبلاً اشاره شد، در مسیر تحول از اصالت وحدت خام یا جادوئی به ثنویت انتقادی آگاه به فرق میان دستورها و قوانین طبیعت، بسیاری گامهای میانی وجود دارد. بیشتر این مواضع میانی از این سوء دریافت برمی‌خیزند که اگر دستوری قراردادی یا مصنوعی است، لزوماً باید یکسره خودسرانه باشد. برای فهم موضع افلاطون که جامع عناصری از تمام اینهاست، لازم است سه موضع از این مواضع میانی را که از همه بیشتر اهمیت دارند، از نظر بگذارنیم: ۱) اصالت طبیعت زیست‌شناختی[1]، ۲) اصالت تحقق اخلاقی یا قضائی[2] و ۳) اصالت طبیعت روانی یا روحی[3]. جالب خاطر است که از یکایك این مواضع در دفاع از نظریات اخلاقی از بیخ و بن متضاد استفاده شده‌است، بویژه برای مدافعه از پرستش قدرت از یکسو و دفاع از حقوق ضعیفان از سوی دیگر.

۱. اصالت طبیعت زیست‌شناختی یا، به بیان دقیقتر، صورت زیستی اصالت طبیعت اخلاقی، عبارت از این نظریه است که گرچه قوانین اخلاقی

1. biological naturalism 2. ethical or juridical positivism
3. psychological or spiritual naturalism

و قوانین دولتها خودسرانه هستند، برخی قوانین طبیعی جاوید و لایتغیر نیز وجود دارند که از آنها می‌توان اینگونه دستورها را استنتاج کرد. قائلان به اصالت طبیعت زیست‌شناختی ممکن است استدلال کنند که عادات مربوط به تغذیه ـ یعنی شمار وعده‌های غذا و نوع خوراکها ـ مثالهائی هستند از خودسرانه و میلی‌بودن عرفها؛ با اینهمه، بیگمان در این زمینه بعضی قوانین طبیعی نیز هست. فی‌المثل، انسان اگر بیش از حد یا به مقدار ناکافی غذا بخورد، خواهد مرد. بدین ترتیب، بنظر می رسد که همانگونه که در پس نمودها و ظواهر حقایقی وجود دارند، در پس قراردادهای خودسرانهٔ ما نیز قوانین طبیعی لایتغیری، بویژه قوانین زیست‌شناسی، موجودند.

از اصالت طبیعت زیست‌شناختی نه تنها در دفاع از تساوی‌طلبی بلکه در دفاع از نظریهٔ ضد تساوی‌طلبانهٔ حکومت اقویا نیز استفاده شده است. یکی از نخستین هواداران این قسم مکتب طبیعی، شاعر یونانی پینداروس[۱] بود که از آن در تأیید نظریهٔ فرمانروائی اقویا استفاده می‌کرد. او مدعی بود[۱۰] که قانون معتبر در سراسر طبیعت این است که قویتر آنچه می‌خواهد با ضعیفتر می‌کند. بنابراین، قوانین حامی ضعیفان نه تنها خودسرانه بلکه صور تحریف‌شده و مصنوعی قانون راستین طبیعی هستند که می‌گوید قوی باید آزاد و ضعیف بندهٔ او باشد. این نظر به وسیلهٔ افلاطون مورد بحث فراوان قرارگرفته‌است: در **گودگیاس**، رساله‌ای که هنوز تأثیر سقراط را نشان می‌دهد، به آن حمله شده‌است؛ در **جمهوری** از زبان تراسوماخوس[۲] بیان و با مذهب اخلاقی اصالت فرد[۳] یکی معرفی می شود (رجوع کنید به فصل بعد)؛ در **قوانین**، افلاطون کمتر از گذشته با نظر پینداروس مخالفت ابراز می‌کند اما هنوز آن را در تقابل با حکومت فرزانه‌تران قرارمی‌دهد و می‌گوید این اصل بهتری است و همانقدر هم موافق با طبیعت (رجوع کنید همچنین به قولی که پائینتر در این فصل نقل شده‌است.)

---

۱. Pindar (حدود ۴۳۸-۵۱۸ قبل از میلاد). بزرگترین شاعر غنائی یونان. (مترجم)

2. Thrasymachus 3. ethical individualism

آنتیفون[1] سوفسطائی، نخستین کسی بود که اصالت طبیعت زیست‌ـ شناختی را بصورتی بشر دوستانه و تساوی‌طلبانه عرضه کرد. همانند دانستن طبیعت با راستی و عرف با عقیده (یا «عقیدهٔ وهمی»[۱۱]) نیز از اوست. آنتیفون از بیخ و بن اصالت طبیعی است و معتقد است که اغلب دستورها نه فقط خودسرانه بلکه مستقیماً مخالف طبیعتند. می‌گوید دستورها از خارج تحمیل می‌شوند درحالی‌که قواعد طبیعی اجتناب‌ناپذیرند. شکستن دستورهایی که بشر تحمیل کرده‌است، اگر تحمیل‌کنندگان شاهد نقض آنها باشند، زیانمند و حتی خطرناك است؛ ولی دستورها هیچ ضرورت ذاتی در بر ندارند و کسی لازم نیست از نقض آنها شرمسار شود؛ شرم و کیفر به منزلهٔ ضمانتی اجرائی است که خودسرانه از بیرون تحمیل شده است. بر شالودهٔ این انتقاد از اخلاقیات قراردادی، آنتیفون اخلاقی بنا می‌کند که محور آن، اصالت سودمندی[2] است. می‌گوید: «از اعمالی که اینجا ذکر شد، بسیاری بر خلاف طبیعت است چون جایی که می‌بایست کمتر رنج و درد باشد، رنج و درد بیشتر و جایی که می‌توانست خوشی و لذت بیشتر باشد، لذت کمتر و جایی که لازم نیست آسیب و زیانی باشد، آسیب و زیان به همراه می‌آورد»[۱۲]. او در عین حال، تعلیم می‌داد که باید تسلط به نفس داشت. آنتیفون تساوی‌طلبی خویش را اینگونه صورت‌ـ بندی می‌کند: «نجیب‌زاده را ما پاس می‌داریم و ستایش می‌کنیم اما با فرو- دست‌زاده چنین نیستیم. اینها عادات وحشیهاست. زیرا ما همه در مواهب و استعدادهای طبیعی برابریم، در تمام موارد، خواه یونانی باشیم و خواه بربر... همه از راه دهان و بینی نفس می‌کشیم.»

همین‌گونه تساوی‌طلبی را هیپیاس[3] سوفسطائی نیز بیان می‌کرد. افلاطون او را تصویر می‌کند که خطاب به شنوندگان چنین می‌گوید: «آقایان، من معتقدم که ما همگی خویشاوند و همشهری و دوستیم، و اگر بر طبق قانون عرف هم چنین نباشیم، بر حسب طبیعت هستیم. زیرا بر حسب طبیعت، شباهت نمودار خویشاوندی است، اما قانون عرف که جبار نوع بشر است ما را به بسیاری کارها که بر ضد طبیعت است وامی‌دارد.»[۱۳]. این روح پیوند نزدیك داشت با نهضت ضد برده‌داری در

1. Antiphon 2. utilitarian ethics 3. Hippias

آتن که در فصل چهارم ذکر آن گذشت و ائـوریپیدس[1] در بیـان آن چنین می‌گوید: «خود این نـام بتنهائـی کافـی است که بـرده را دچـار ننگ و شرمساری کند، برده‌ای که ممکن است از هر جهت در نهایت شایستگی و براستی مساوی با مـردی باشد که آزاد زاده شده‌است.» جـای دیگـر می گوید: «برابری، قانون طبیعت آدمـی است.» آلکیدامـاس[2]، از مـریـدان گورگیاس و معاصران افلاطون، می‌نـویسد: «خـدا جمیع آدمیـان را آزاد آفریده‌است؛ هیـچ‌کس طبیعتاً برده نیست.» نظیر این عقاید را لوکوفرون[3]، یکـی از شاگـردان دیگـر مکتب گورگیاس، نیز بیـان کرده‌است: «شکوه و جلال نجیب‌زادگی، خیالـی است و امتیازاتی که مـی‌دهد جز بـر پایـهٔ حرف استوار نیست.»

در واکنش علیه این نهضت بـزرگ بشردوستی ـ که مـن آن را (در فصل دهم) نهضت «نسل کبیر[4]» می‌نامم ـ افلاطـون و شاگـردش ارسطو نظریـهٔ نابرابری انسانها را از نظـر زیست‌شناختـی و معنوی و اخلاقـی مطرح کردند. یونانیان و بربرها بر حسب طبیعت نابرابرنـد؛ تقابـل میان آنها نظیر تقابل بین سروران طبیعی و بردگان طبیعی است. یکی از دلایلی که آدمیـان بـا هـم زنـدگی می‌کنند نابـرابـری طبیعـی آنهاست چـون استعدادهایی که طبیعتاً یا فطرتاً دارند هر یك مکمل دیگـری است. زندگی اجتماعی با نابرابری طبیعی آغاز می‌شود و باید بر همان اساس ادامه یابد. این آموزه‌ها بعداً به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهندگرفت، در اینجا کافی است همین‌قدر نشان دهند که از اصالت طبیعت زیست‌شناختی چگونه می‌توان در تأیید نظریه‌های اخلاقی کاملاً متغایر استفاده کرد. با توجه به تحلیلی که پیش از این آوردیم و نشان دادیم که محال است دستورها را بر پایهٔ امور واقع قرارداد، نتیجه‌ای که اینجا بدست آمد نامنتظر نبود.

ولی برای شکست‌دادن نظریه‌ای مانند اصالت طبیعت زیست‌شناختی

---

۱. Euripides (حـدود ۴۰۶-۴۸۰ قبـل از میـلاد). یکـی از بـزرگترین تراژدی نویسان یونان که نمایشنامه‌هایش بـه انسانگرائـی و بینشهای ژرف روانی و واقـع‌پردازی و انتقاد از خرافات و کهنه‌پرستی ممتـاز مـی‌شونـد. (مترجم)

2. Alcidamas 3. Lycophron 4. Great Generation

که اینچنین از قبول عام برخوردار است شاید این گونه ملاحظات کافی نباشد. از این رو، دو انتقاد مستقیمتر مطرح می‌کنم. نخست، باید اذعان کرد که پاره‌ای از صور رفتار را می‌توان «طبیعیتر» از صور دیگر توصیف نمود ـ فی‌المثل، برهنه زندگی‌کردن یا فقط غذاهای خام خوردن ـ و بعضی تصور می‌کنند که این امر فی‌نفسه گزینش چنین رفتارها را توجیه می‌کند. اما در این صورت، یقیناً دیگر طبیعی نیست که کسی به هنر یا علم یا حتی استدلال در طرفداری از اصالت طبیعت التفات کند. تصمیم به همرنگ‌شدن با طبیعت به عنوان برترین معیار، نهایتاً به نتایجی می‌انجامد که شاید هیچ‌کس حاضر به رویاروئی با آن نباشد زیرا به جانورخوئی منجر می‌شود نه به شکل طبیعیتری از تمدن[۱۴]. انتقاد دوم مهمتر است. کسی که به اصالت طبیعت زیست‌شناختی قائل است اگر ساده‌بینانه بر این باور نباشد که ما نیاز به اختیارکردن هیچ گونه دستور نداریم بلکه تنها باید مطابق «قوانین طبیعت» زندگی کنیم، فرض را بر این می‌گذارد که دستورها را می‌توان از قوانین طبیعی که تندرستی و غیره را موجب می‌گردند استنتاج کرد. او این امر واقع را نادیده می گیرد که همانگونه که خود در این زمینه چیزی را برگزیده و به اخذ تصمیم مبادرت کرده‌است، ممکن است بعضی مردم دیگر پاره‌ای چیزها را بیش از تندرستی قدر بنهند و عزیز بدارند (مثلاً بسیاری کسان که آگاهانه جان خویش را در راه پژوهشهای پزشکی به خطر انداخته‌اند.) بنابراین، چنین شخصی اشتباه می‌کند اگر معتقد باشد که هیچ تصمیمی نگرفته و دستورهائی را که بدانها پایبند است از قوانین زیست‌شناسی استنتاج کرده است.

۲. اصالت تحقق اخلاقی در این باور با نوع زیست‌شناختی اصالت طبیعت اخلاقی شریك است که ما باید بکوشیم دستورها را به امور واقع تحویل کنیم. اما این دفعه امور واقع مورد نظر، امور واقع جامعه‌شناختی، یعنی دستورهای موجودند. مذهب اصالت تحقق قائل به این است که دستور دیگری وجود ندارد بجز قوانینی که فی‌الواقع برقرار شده‌اند و بنا براین وجود متحقق دارند. دیگر معیارها را همه تخیلاتی فاقد واقعیت می شمارد. معیار خیر و نیکی، قوانین موجود است و بس: آنچه هست، خوب

است. (زور، حق است.) به موجب برخی از صور این نظریه، سوءتعبیر فاحشی است که کسی معتقد باشد می‌تواند دربارهٔ دستورهای جامعه داوری کند؛ بعکس جامعه است که اصول و قواعدی را که فرد باید بر طبق آنها مورد قضاوت قرار گیرد بدست‌می‌دهد.

امر واقع تاریخی این است که اصالت تحقق اخلاقی (یا قضائی) معمولاً خصلت محافظه‌کار و حتی مرجعیت‌طلب داشته و غالباً به مرجعیت الاهی متشبث شده‌است. به اعتقاد من، دلایلی که این مذهب اقامه می‌کند متکی به این ادعاست که دستورها خودسرانه‌اند. مدعی است که همه باید به دستورهای موجود معتقد باشیم چون دستور بهتری نیست که خود بتوانیم پیدا کنیم. در پاسخ می‌توان پرسید: دربارهٔ این دستور چه باید گفت که می‌گوید: «همه باید معتقد باشیم. . . الخ؟» اگر این هم از دستورهای موجوداست، پس نمی‌تواند دلیلی له آنها باشد؛ اگر به‌بینش و بصیرت ما متوسل می‌شود، پس تصدیق می‌کند که ما خود می‌توانیم دستورها را پیداکنیم. و اگر گفته‌شود که دستورها را به اتکای قول ثقه[1] بپذیریم چون از داوری دربارهٔ آنها ناتوانیم، به‌همین دلیل باید از داوری دربارهٔ بحق‌بودن قول ثقه نیز ناتوان باشیم و دربارهٔ اینکه آیا امکان ندارد از پیامبری دروغین پیروی کرده‌باشیم. و اگر اعتقاد بر این باشد که پیامبر دروغینی وجود ندارد زیرا قوانین به هر حال خودسرانه‌اند و عمده، داشتن بعضی قوانین است، آنگاه می‌توان پرسید چرا اساساً داشتن قوانین باید اهمیتی داشته‌باشد چون اگر معیاری در میان نباشد به چه دلیل نمی‌توانیم این راه را برگزینیم که اصولاً از قانون صرف‌نظر کنیم؟ (این ملاحظات شاید نشان دهد که به چه دلیل من معتقدم اصول محافظه‌کاری و مرجعیت‌طلبی معمولاً نمایانگر هیچ‌انگاری اخلاقی[2]، یعنی شکاکیت شدید اخلاقی و بی‌اعتمادی به‌انسان و امکانها و استعدادهای اوست.)

نظریهٔ حقوق طبیعی یا فطری، در طول تاریخ غالباً به طرفداری از اندیشه‌های تساوی‌طلبانه و بشردوستانه عرضه شده‌است حال آنکه اصحاب اصالت تحقق معمولاً در اردوی مخالف بوده‌اند. ولی این

---

1. on authority 2. ethical nihilism

تصادفی بیش نیست. چنانکه نشان دادیم، اصالت طبیعت اخلاقی به نیات مختلف بکاربرده شده‌است. (اخیراً از آن بدین منظور استفاده کرده‌اند که مدعی شوند برخی حقوق و تکالیف، «طبیعی» است و آنها را «قوانین طبیعی» نمایش دهند و بدین وسیله سراسر مسأله را خلط کنند.) بعکس، بعضی اصالت تحققیان بشردوست و مترقی نیز پیدامی‌شوند. زیرا اگر دستورها همه خودسرانه باشند، چرا انسان بردباری و تسامح پیشه نکند؟ این نمونهٔ کوششهائی است برای توجیه موضع بشردوستی بر حسب عقاید تحققی.

۳. اصالت طبیعت روانی یا روحی به یك اعتبار آمیزه‌ای است از دو نظر پیشین و بهترین راه تبیین آن، استدلال در رد یکسونگری آن دو نظر است. چنین استدلال می‌شود که پیروان اصالت تحقق اخلاقی حق دارند تأکید کنند که دستورها همه عرفی یعنی محصول بشر و جامعه‌اند ولی از این امر واقع غافلند که، به همین دلیل، هر دستوری نمایانگر سرشت روانی یا روحانی آدمی و طبیعت جامعهٔ بشری است. از سوی دیگر، کسی‌که قائل به اصالت طبیعت زیست‌شناختی است نیز حق دارد فرض را بر وجود برخی هدفها یا غایات طبیعی قراردهد که دستورهای طبیعی از آنها قابل استنتاجند، ولی از این امر واقع غافل است که هدفهای طبیعی ما ضرورتاً هدفهائی از قبیل تندرستی و لذت‌جوئی و غذا و سرپناه و تولید مثل نیست. طبیعت آدمی به گونه‌ای است که انسان، یا دست کم بعضی انسانها، نمی‌خواهند صرفاً با خور و خواب زندگی کنند بلکه جویای هدفهای بالاتر، یعنی هدفهای روحانی هستند. بدین‌سان، هدفهای طبیعی راستین آدمی را می‌توان از طبیعت راستین او ـ که هم روحانی و هم اجتماعی است ـ و دستورهای طبیعی ناظر بر زندگی را از غایات طبیعی انسان، استنتاج کرد.

تصور می‌کنم این موضع نخستین بار به وسیلهٔ افلاطون صورتبندی شد که متأثر از آموزهٔ سقراطی دربارهٔ نفس بود ـ یعنی تعالیم سقراط دایر بر اینکه روح بیش از تن اهمیت دارد[۱۵]. مقبولیت آن در نزد احساسات بمراتب نیرومندتر از آن دو موضع دیگر است، اما مانند آن دو، این نظر را نیز می‌توان با هر تصمیم اخلاقی تلفیق کرد ـ یعنی هم با

موضع بشردوستی و هم با قدرت‌پرستی. فی‌المثل، می‌توان آدمیـان همگی را بهره‌مند از این طبیعت روحانی بشری دانست و تصمیم گرفت بـا آنان رفتاری در خور این مقام داشت؛ یا، مانند هراکلیتـوس، اصرار ورزیـد که انبوه خلق «مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند» و بنابـراین دارای طبیعتی پست‌ترند و تنهـا معدودی از برگزیدگان و خـواص سزاوار پیونـد روحانی بشرند. به ایـن جهت، از اصالت طبیعت روحی استفادهٔ وافـر شده است ـ بخصوص به وسیلهٔ افلاطون ـ برای توجیه امتیازات طبیعی «اخیار» یا «خواص» یا «فرزانگان» یا «رهبران طبیعی». (موضع افـلاطون در ایـن باب در فصلهای آینده مورد بحث قـرارمی‌گیرد.) از سوی دیگـر، پیروان اخلاق مسیحی و صورتهای دیگر اخلاق بشردوستانـه[۱۶] ـ مثلاً پین[۱] و کانت ـ نیز که طالب بازشناختن «حقوق طبیعی» افراد انسان بـوده‌اند از این نظریه سود جسته‌اند. روشن است که اصالت طبیعت روحی را می‌توان در دفاع از هر دستور «متحقق» ـ یعنی مـوجود ـ بکار بست، زیـرا همیشه ممکن است استدلال کرد که اگر اینگونـه دستورهـا مبیـن برخی خصایص طبیعت آدمی نبودند، به اجرا درنمی‌آمدند. بدین ترتیب، به رغم تقابلـی که از قدیم میان اصـالت طبیعت روحی و اصالت تحقق وجود داشته‌است، در مسائل عملی این دو ممکن است با هم یکی شوند. در واقـع، این قسم مذهب طبیعی چنان وسیع و مبهم است که در دفاع از هر چیزی مـی‌توان از آن سود برد. هیچ چیز نیست که هرگز به خاطر بشر خطور کرده‌باشد و نتوان ادعا کرد که «طبیعی» است چون اگر در طبیعت او نمی‌بود، چگونه می‌توانست به خاطرش خطور کند؟

اگر نگاهی به عقب بیندازیم و این بررسی کوتـاه را دوباره از نظر بگذرانیم، خواهیم‌دیـد که دو گرایش عمده راه اختیارکردن ثنویت انتقادی را می‌بسته‌اند. یکی گرایش کلی به اصالت وحدت است[۱۷]، یعنـی تحویل دستورها بـه امور واقع. دیگری ژرفتـر است و امکانـاً زمینـه را بـرای گرایش پیشین فراهم مـی‌آورد و پایهٔ آن ترس از ایـن است که پیش خـود

۱. Thomas Paine (۱۷۳۹-۱۸۰۹). فیلسوف انگلیسی، نـویسندهٔ چنـد کتاب دربارهٔ‌حقوق بشر و آزادی سیاسی، در انقلاب امریـکا و فـرانسه شرکت داشت و رنج بسیار کشید. ر.ك. تام‌پین، (انتشارات خوارزمی) (مترجم)

اعتراف کنیم مسؤولیت تصمیمهای اخلاقی ما یکسره با خودمان است و نمی‌توان آن را بر دوش دیگری گذاشت، نه خدا، نه طبیعت، نه جامعه و نه تاریخ. نظریه‌های اخلاقی یاد شده جملگی برآنند که کسی را بیابند یا شاید برهانی پیدا کنند که این بار را از دوش ما بردارد[۱۸]. ولی نمی توانیم از این مسؤولیت شانه تهی کنیم. هر مرجعی را بپذیریم، مائیم که آن را پذیرفته‌ایم. عدم درك این نکتهٔ ساده، خود فریبی است و بس.

۶

اکنون می‌پردازیم به تحلیل مفصلتری از اصالت طبیعت نزد افلاطون و رابطهٔ آن با اعتقاد وی به اصالت تاریخ. افلاطون البته اصطلاح «طبیعت» را همیشه به یك معنا بکارنمی‌برد. مهمترین معنائی که به آن می‌دهد به عقیدهٔ من تقریباً همان است که از اصطلاح «ماهیت» اراده می‌کند. این شیوهٔ کاربرد اصطلاح «طبیعت» هنوز در روزگار ما در میان اصحاب اصالت ماهیت باقی است و ایشان همچنان فی‌المثل از طبیعت ریاضیات یا طبیعت نتیجه‌گیری استقرائی یا طبیعت خوشبختی و بدبختی سخن می‌گویند[۱۹]. وقتی واژهٔ «طبیعت» بدین معنا به وسیلهٔ افلاطون بکارمی‌رود، تقریباً با صورت یا مثال هم‌معناست زیرا چنانکه پیشتر نشان دادیم، صورت یا مثال هر چیز همان ماهیت اوست. تفاوت عمده بین طبیعت و صورت یا مثال ظاهراً این است که، همانگونه که دیدیم، صورت یا مثال چیزهای محسوس در خودشان نیست بلکه جدا از آنهاست. از این گذشته، صورت یا مثال، جد یا نخست‌نیای شیء محسوس است و این صورت یا پدر، چیزی را به اشیاء محسوس که فرزندان یا نژاد او هستند انتقال می‌دهد که همان طبیعت آنها باشد. پس، «طبیعت» کیفیت مادرزاد یا جبلی یا اصلی هر چیز و، از این حیث، ذاتاً عارض بر ماهیت آن است: «طبیعت»، قدرت[۱] یا ملکهٔ[۲] اصلی شیء و موجب آن دسته از خواص آن است که شباهت شیء به صورت یا مثال یا بهره‌مندی فطری آن از صورت یا مثال، از آن خواص مایه می‌گیرد.

بدین قرار، «طبیعی» یعنی آنچه در شیء فطری یا اصلی یا ایزدی

1. power 2. disposition

است و «مصنوعی» یعنی آنچه بعداً به وسیلهٔ انسان باجبار از خارج تغییر داده یا افزوده یا تحمیل شده‌است. افلاطون بارها بر این نکته اصرار می ورزد که تمام محصولات «صناعت[1]» بشر، حتی در بهترین حالت، صرفاً نسخه‌هائی از چیزهای محسوس «طبیعی» هستند. ولی چون این چیزها نیز به نوبهٔ خود فقط نسخه‌هائی از صور یا مُثُل الاهی هستند، پس محصول صناعت، نسخه‌ای است از نسخهٔ دیگر و دو برابر از حقیقت فاصله دارد و حتی به قدر چیزهای (طبیعی) در سیلان نیز از خوبی و حقیقت و راستی برخوردار نیست[۲۰]. از اینجا می‌بینیم که افلاطون دست کم در یك نکته با آنتیفون[۲۱] همداستان است و مفروض می‌شمارد که تقابل طبیعت با عرف یا صناعت متناظر است با تقابل میان صدق و کذب، میان حقیقت و ظاهر، میان چیزهای نخستین و اصلی و چیزهای ثانوی و ساختهٔ بشر و میان موارد شناخت عقلی و موارد گمان وهمی. او همچنین بر آن است که تقابل مذکور متناظر است با تقابل بین «مَوالید[2] کار الاهی» یا «محصولات صنع الاهی» و «آنچه آدمی از آنها بوجودمی‌آورد، یعنی محصولات صناعت بشری»[۲۲]. بنابراین، او هرگاه می‌خواهد بر ارزش ذاتی چیزی تکیه کند، مدعی می‌شود که آن چیز طبیعی است، در مقابل مصنوعی. در رسالهٔ قوانین بتأکید می‌گوید که نفس باید مقدم بر تمام چیزهای مادی محسوب شود و، بنابراین، باید گفت طبیعتاً وجود دارد. می‌نویسد: «تقریباً همه کس... از قدرت نفس و بویژه از اصل و منشأ آن بی‌خبراست . نمی‌دانند که نفس یکی از نخستین چیزها و مقدم بر تمام اجسام است... وقتی واژهٔ «طبیعت» را بکارمی‌بریم، می‌خواهیم چیزهائی را که اول آفریده شدند توصیف کنیم؛ لیکن اگر معلوم شود که نفس (و نه مثلاً آتش یا هوا) مقدم بر چیزهای دیگر است... آنگاه می‌توان گفت که نفس، ورای هر چیز دیگر، طبیعتاً و به صادقترین مفهوم کلمه، وجود دارد»[۲۳]. (افلاطون در اینجا دوباره نظریهٔ قدیم خویش را تصریح می‌کند که نفس از جسم، همانندی نزدیکتری با صور یا مُثُل دارد ـ نظریه‌ای که همچنین اساس آموزهٔ او دربارهٔ خلود یا بیمرگی است.)

ولی افلاطون نه تنها تعلیم می‌دهد که نفس مقدم بر چیزهای دیگر

1. art 2. offspring

و بنابـرایـن «طبیعتاً» موجود است، بلکـه اصطلاح «طبیعت» را غالباً در مورد آدمی برای نامیدن قدرتهای روحی یا مواهب یـا استعدادهای طبیعی بکارمـی‌بـرد بنحـوی کـه می‌تـوان گفت «طبیعت» هر کس کمـابیش همان «نفس» اوست ـ مبـدأ یـا اصلی ایـزدی است که بـه‌تـوسط آن، شخص از صورت یـا مثال، یعنی نخست‌نیـای الاهی نـژاد خـویش، بهـره می‌بـرد. اصطلاح «نژاد» نیـز اغلب به مفهومـی بسیار مشابـه استعمال مـی‌شود. چون نژاد بدین وسیله یگانگی می‌یابـد که تخمهٔ یـك نخست‌نیاست، بایـد طبیعت مشترکی نیز باشد که به آن وحدت دهد. از این رو، افـلاطون دو اصطلاح «طبیعت» و «نـژاد» را اغلب متـرادفـاً بـکارمـی‌بـرد ـ از جمله هنگامی که دربارهٔ «نـژاد فیلسوفان» و نـژاد کسانـی که «طبایـع فلسفی» دارند سخن می‌گوید ـ و بدین ترتیب هر دو لفظ بـا دو اصطلاح «ماهیت» و «نفس» همانندی و خویشاوندی پیدا می‌کنند.

نظریهٔ افـلاطـون در بـاب «طبیعت» راه را بـرای شیوهٔ بـرخـورد دیگری بـا روش‌شناسی اصـالت تـاریخی وی می‌گشایـد. چنین مـی‌نماید کـه تکلیف علـم به طـور کلـی تحقیق در طبیعت راستیـن چیزهائی است که متعلق آن قرارمی‌گیرنـد؛ بنابـراین، تکلیف علم اجتماع یا علم سیاست نیز تحقیق در طبیعت راستین جـامعهٔ بشری و دولت است. امـا بـه نظـر افلاطون، طبیعت هر چیـز همـان اصل و منشأ آن است یـا لااقـل اصل و منشأ، مـوجب طبیعت آن است. پس روش هر علم پـژوهش در اصل (یـا «علتهـای») چیزهاست. کاربرد ایـن روش در مـورد علـم اجتماع و علم سیاست منجر به این مـی‌شود که بخواهیم در اصـل جـامعه و منشأ دولت تحقیق کنیم. بنابراین، تاریخ لذاته مورد مطالعه قرارنمی‌گیرد بلکه همچون روش علوم اجتماعـی بکارمـی‌رود. این است روش‌شناسی اصالت تاریخی.

طبیعت جامعهٔ بشری و دولت چیست؟ مطابق روش اصالت تاریخی، این پرسش بنیادی جامعه‌شناختی باید بدین نحو صورت‌بندی مجدد شود که اصل و منشأ جـامعـه و دولت چیست؟ پـاسخی که افلاطـون در جمهوری و در قوانین[۲۴] می‌دهد موافق موضعی است که پیشتر زیـر عنـوان اصالت طبیعت روحی توصیف شد. منشأ جامعه، قـرارداد است، پیمانی اجتماعی[۱]

1. social contract

است. ولی منحصر به این نیست؛ باید گفت قراردادی طبیعی است ـ یعنی قراردادی مبتنی بر طبیعت انسانی یا، بـه عبارت دقیقتر، مبتنی بـر طبیعت اجتماعی بشر.

این طبیعت اجتماعی از نقصان و نـارسائی فرد آدمی سرچشمه مـی گیرد. افلاطون، برخلاف سقراط[۲۵]، چنین تعلیم می‌دهد که فـرد آدمـی، به سبب محدودیتهای ذاتی طبیعت انسان، نمی‌تواند خـودبسنده[1] بـاشد. اما با اینکه اصرار می‌ورزد که درجات مختلفی از کمال بشری وجود دارد، می‌بینیم که حتی آن انسانهای بسیار انگشت‌شمار و نسبتاً کامل نیز وابسته به دیگرانند (که کمتر از کمال برخوردارند)، کمترین دلیلش هم اینکـه می خواهند کارهای سخت و کثیف و یدی را بـه وسیلهٔ آنهـا انجام دهند[۲۶]. بدین‌سان، حتی آن «طبایع نادر و فوق‌العاده» هم که بـه کمال نزدیک مـی شوند، به جامعه و به دولت وابستگی دارنـد. چنین کسان فقط از طریـق دولت و در دولت می‌توانند به کمال برسند. «بوم اجتماعی[2]» شایسته‌ای که بدون آن اینگونه افراد ناگزیر راه فساد و انحطاط در پیش می گیرند، باید به‌وسیلهٔ دولت کامل به ایشان عرضه گردد. بنابـرایـن، منزلت دولت باید بالاتـر از فـرد محسوب گـردد زیـرا فقط دولت مـی‌توانـد خـود بسنده (autark) و کامل و قادر بـه‌اصلاح و جبـران نـارسائی و نقصان ضروری فرد باشد.

پس، جامعه و فرد متقابلاً بـه یکدیگـر وابستگی دارنـد. هـرکدام وجود خویش را مدیون دیگری است. وجود جامعه در گرو طبیعت بشری و بویژه فقدان خودبسندگی آن است؛ فرد نیز وجـود خـویش را مدیـون جامعه است چون خود بسنده نیست. امـا در چارچـوب همیـن وابستگـی متقابل نیز باز برتری جامعه نسبت به فرد بـه طرق گونـاگون تجلـی می کند ـ مثلاً از راه این امر واقع که بـذر پـوسیدگـی و انحطاط و تفرقـهٔ دولت کامل، نه در خود دولت بلکه در افراد، رویان می‌شود و ریشهٔ آن در نقص و کاستی نفس یا طبیعت بشری است یا، به عبارت دقیقتر، در این امر واقع که نژاد آدمی در معـرض انحطاط است. بـزودی بـر سر ایـن نکته، یعنی اصل و منشأ انحطاط سیاسی و وابستگی آن به تبـاهی طبیعت انسان،

1. self-sufficient 2. social habitat

باز خواهم گشت؛ اما نخست می‌خواهم چند ملاحظه دربارهٔ برخی ویژگیهای جامعه‌شناسی افلاطون ایراد کنم، بویژه در باب روایت او از نظریهٔ پیمان اجتماعی و نظرش راجع به دولت به عنوان «ابر فرد[1]» یا، به سخن دیگر، دربارهٔ روایت او از نظریهٔ زیستمندی یا انداموارگی دولت.

بیقین معلوم نیست این نظریه که می‌گوید قوانین از پیمان اجتماعی منشأ می‌گیرند نخستین بار به وسیلهٔ پروتاگوراس عرضه شد یا لوکوفرون (که نظریه‌اش در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت.) به‌هرحال، این فکر با اصالت عرف پروتاگوراس نسبت نزدیك دارد. افلاطون برخی اندیشه‌های اصالت عرفی و حتی روایتی از نظریهٔ پیمان اجتماعی را آگاهانه با اصالت طبیعت درمی‌آمیزد و این خود نشانه‌ای است که اصالت عرف به صورت اصلی قائل به خودسرانه‌بودن کامل قوانین نبوده‌است و سخنان افلاطون دربارهٔ پروتاگوراس نیز این امر را تأیید می‌کند[۲۷]. از قطعه‌ای در قوانین می‌توان دید که افلاطون تا چه پایه از وجود عنصری از اصالت عرف در روایت خود از مذهب طبیعی آگاه بوده‌است. در آنجا افلاطون فهرستی می‌دهد از اصول گوناگونی که پایهٔ اقتدار سیاسی را می توان بر آنها استوار کرد و ذکری هم از اصالت طبیعت زیست‌شناختی پینداروس به میان می‌آورد (رجوع کنید به مطالبی که پیش از این گفتیم) ـ یعنی «این اصل، که قویترها باید فرمان رانند و ضعیفترها فرمان ببرند» ـ و در وصف آن می‌گوید این اصل «چنانکه شاعر اهل تبس[2]، پینداروس، سابقاً گفته‌است، با طبیعت مطابقت دارد.» افلاطون این اصل را در مقابل اصل دیگری می‌گذارد و با نشان‌دادن اینکه اصل اخیر، اصالت عرف را با اصالت طبیعت می‌آمیزد، آن را توصیه می‌کند. می‌گوید: «اما ادعای دیگری نیز هست... که بزرگترین اصل است و آن این است که فرزانگان باید پیشوائی و حکومت و نادانان [از ایشان] پیروی کنند. ای پینداروس، ای‌فرزانه‌ترین شاعران، این یقیناً مخالف طبیعت نیست بلکه مطابق با آن است زیرا آنچه می‌طلبد اجبار و فشار برونی نیست بلکه حاکمیت طبیعی قانون مبتنی بر رضایت و قبول دو جانبه است»[۲۸].

در جمهوری نیز می‌بینیم که به وجهی مشابه، عناصری از نظریهٔ

1. superindividual 2. Thebes

عرفی پیمان [اجتماعی] با عناصری از اصالت طبیعت (و اصالت سودمندی[1]) تلفیق شده‌است. افلاطون می‌گوید: «شهر منشأ مـی‌گیرد زیـرا مـا خودبسنده نیستیم؛... مگـر سکونت در شهرهـا منشأ دیگـری نیـز دارد؟... آدمیان در یك ماندگاه بسیاری یاری دهندگان را گـرد می‌آورند چون بـه بسیاری چیزها نیازمندنـد... و هنگامی‌که کالاهای خویش را با هم تقسیم می‌کنند و یکی می‌دهد و دیگـری می‌ستانـد، آیـا همه کس انتظار نـدارد که از این راه منافع خود را پیش ببرد؟»[۲۹]. بدین ترتیب، ساکنان گردهم می‌آیند تا هر کس بتواند منافع خود را پیش ببرد و این عنصری از نظریـهٔ پیمان [اجتماعی] است. اما در پس موضوع، این امـر واقـع نهفته‌است که ساکنان خـودبسنده نیستند و ایـن عنصری از اصالت طبیعت است. عنصر اخیر بیشتر بسط داده‌می‌شود. «هیچ دو نفر ما بر حسب طبیعت عیناً مانند هم نیستند. هر کس طبیعت خاص خویش را دارد، بعضی برای یك قسم کار و بعضی برای قسم دیگـر مناسبنـد... آیـا بهتـر است هر کس در بسیـاری پیشه‌ها کار کند یا تنها در یکی؟... یقیناً اگـر هرکس فقط در یـك حرفه بر حسب استعدادهای طبیعی خویش کار کند، هم بیشتر تولید خواهدشد و هم بهتر و آسانتر.»

بدین شیوه، اصل اقتصادی تقسیم کار وارد می‌شود (و شباهت میان اصالت تاریخ افلاطون و تعبیر ماتریالیستی یـا مـادی تـاریخ را بیـاد می آورد.) امـا در اینجـا، پـایـهٔ ایـن اصل بـر عنصـری از اصالت طبیعت زیست‌شناختی، یعنی نابرابری طبیعی انسانها، استوار است. ایـن انـدیشه در آغاز بی‌آنکه جلب توجه کند، بـاصطلاح، معصومانـه وارد بحث مـی شود. ولی، چنانکه در فصل آینده خواهیم دید، نتایجـی بس دامنه‌دار بـه دنبال می‌آورد. در واقع معلوم می‌شود که تنها نوع بـراستی مهـم تقسیم کار، تقسیمی است که بین فرمانروایان و فـرمانبرداران صورت می‌پذیرد و ادعا مـی‌شود که بر نـابرابری طبیعی سروران و بـردگان و فـرزانگان و جاهلان مبتنی است.

چنانکه دیدیـم، عنصر قابـل ملاحظـه‌ای از اصالت عرف و نیـز از اصالت طبیعت زیست‌شناختی در موضع افلاطـون وجـود دارد. ایـن البته،

1. utilitarianism

شگفت‌آور نیست وقتی در نظر می‌گیریم که موضع او رویهمرفته موضع اصالت طبیعت روحی است که به سبب ابهام، بآسانی پذیرای تمام اینگونه آمیزه‌هاست. این اصالت طبیعت روحی شاید بهتر از هر جا در قوانین صورتبندی شده‌باشد. افلاطون می‌نویسد: «آدمیان می‌گویند بزرگترین و زیباترین چیزها طبیعی هستند... و چیزهای بی‌مقدارتر، مصنوعی.» تا اینجا او موافق است؛ اما سپس به آن دسته از اصحاب اصالت ماده می تازد که می گویند «آتش و آب و خاك و هوا همگی طبیعتاً وجود دارند... ولی تمام قوانین دستوری بکلی غیرطبیعی و مصنوعی و مبتنی بر دروغ و خرافات است.» در مقابل این نظر، او اول نشان می‌دهد که آنکه براستی «طبیعتاً وجود دارد» نفس است نه اجسام و عناصر[۳۵]. (قطعه‌ای را که این گفته در آن آمده‌است بالاتر نقل کرده‌ایم.) سپس از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که نظم و قانون هم باید طبیعتاً وجود داشته‌باشند چون از نفس برمی‌خیزند: «اگر نفس مقدم بر جسم باشد، چیزهای وابسته به نفس [یعنی امور روحی] نیز بر چیزهای وابسته به جسم تقدم دارند... و نفس فرمان می‌دهد و همه چیز را هدایت می‌کند.» این عقیده زمینهٔ نظری آموزه‌ای را بدست می‌دهد که می‌گوید: «قوانین و نهادهای متضمن مقصود، طبیعتاً وجود دارند نه بر حسب چیزی پائینتر از طبیعت، زیرا از عقل و اندیشهٔ راستین زائیده می‌شوند.» این بیان روشن اصالت طبیعت روحی است و بعد تلفیق می‌شود با اعتقادات محافظه‌کارانهٔ تحققی و به این صورت درمی‌آید: «به قانونگذاری توأم با دوراندیشی و تدبیر کمکی بغایت نیرومند و مؤثر خواهدشد زیرا قوانین همینکه به صورت مکتوب برقرار شدند، بدون تغییر باقی خواهندماند.»

با توجه به آنچه گفته‌شد می‌توان دید که استدلالهای منتج از اصالت طبیعت روحی افلاطون، از پاسخ‌گفتن به هرگونه سؤال ممکن در بارهٔ خصلت «عادلانه» یا «طبیعی» هر قانون خاص ناتوانند. اصالت طبیعت روحی بقدری مبهم است که قابل بکاربستن در مورد هیچگونه مسألهٔ عملی نیست و سوای اینکه برخی دلایل کلی در طرفداری از محافظه‌کاری بدست دهد، کار دیگری از آن ساخته نیست. در عمل، همه چیز به فرزانگی قانونگذار بزرگ واگذار می‌شود (فیلسوفی خداگونه که تصویر او،

بخصوص در قوانین، تصویری است که افلاطون از خـود رسم کرده‌است. رجـوع کنید همچنین به فصل هشتم.) اما در مقابل اصالت طبیعت روحی، نظریهٔ افلاطون در بـاب وابستگی متقابـل جامعه و فرد بـه یکدیگر نتایج مشخصتری بدست مـی‌دهد و همین‌طـور است اصالت طبیعت زیست‌شناختی او که بر تساوی‌ستیزی مبتنی است.

۷

بالاتر اشاره شد که افلاطون دولت مثالـی یا آرمانـی را بـه سبب خودبسندگی، به چشم فرد کامل و، به همین وجه، فرد شهروند را به دیدهٔ نسخهٔ ناقص و نارسای دولت می‌نگرد. عقیده به اینکه دولت نوعی موجود برتر اندامـوار[۱] یا «لوایتان[۲]» است، نظریهٔ زیستمندی یا اندامـوارگی دولت[۳] را وارد مغرب‌زمین کرد. اصول این نظریـه بعداً مـورد انتقاد قرار خواهد گرفت[۳۱]. در اینجا نخست می‌خواهم تـوجه خواننده را به این امـر واقع جلب کنم که گرچه افلاطون بـه دفاع یا حتی صورت‌بندی نظریـهٔ مذکور نمی‌پردازد، ولی بوضوح دلالت ضمنی بـر آن وجود دارد. قیـاس فـرد بـا دولت یکی از موضوعات عادی کتاب جمهوری است. شایان تذکر است که این قیاس به تحلیل فرد بیش از دولت کمك می‌کند. شاید ایـن نظـر قابـل دفاع باشد که افلاطـون (احتمالاً زیـر تـأثیر آلکمایون[۴]) بیش از آنکـه نظریه‌ای در باب زیستمندی دولت عرضه کند نظـریه‌ای سیاسی دربارهٔ فـرد آدمی پیش می‌نهد[۳۲]. چنین عقیده‌ای تصور می‌کنم با نظریـهٔ او که فـرد پـائینتر از دولـت و گونـه‌ای نسخهٔ نـاقص آن است، موافقت تام داشته بـاشد. درست همـانجـا که افـلاطـون ایـن تمثیل بنیـادی را وارد بحث

1. superorganism

۲. Leviathan. از واژهٔ عبری «لویاتان». هیولای دریائی افسانه‌ای که در عهد عتیق و نوشته‌های مسیحیـان از آن نـام برده شده‌است. نخستین کسی که این کلمه را در فلسفهٔ سیاسی وارد کرد فیلسوف انگلیسی تامس هابز بود که کتابی معروف تحت این عنوان نگاشت و دولت را به لوایتان مانند کرد ـ یعنی موجودی که قدرتش از افراد بالاتر است و اتباع کشور همگی باید پیرو ارادهٔ او باشند. در اینجا مقصود همین معناست. (مترجم)

3. biological or organic theory of the state 4. Alcmaeon

مـی‌کند، از آن بـه شیـوه‌ای که گفتیم ـ یعنی بـه عنـوان روشی بـرای تبیین و توضیح فرد ـ سود می‌جوید. می‌گوید شهر بزرگتر از فـرد است و از این رو پژوهش در آن آسانتر صورت می‌پذیرد. افلاطـون ایـن دلیل را اقامه می‌کند برای اینکه بگوید «باید تحقیق [دربـارهٔ طبیعت عـدل] را از شهر آغاز کنیم و سپس آن را در مورد فـرد ادامه دهیـم و همیشه وجـوه مشابهت را در نظر داشته‌باشیم... آیا نمی‌توان انتظار داشت که از این راه آسانتر بتوانیم آنچه را می‌جوئیم تشخیص دهیم؟»

از شیوه‌ای کـه افـلاطـون تمثیل یـادشده را وارد بحث کـرده‌است می‌توان‌دیـد که او (و شاید خوانندگانش) آن را از مسلمات می‌شمرده‌انـد. بـه احتمال قـوی ایـن نشانـه‌ای است از دلتنگی و حسرت و آرزوی وی برای دولتـی یکپارچه و همساز و «اندامـوار» و جـامعه‌ای بدوی. (رجوع کنید به فصل دهم.) می‌گوید دولتشهر بـاید کوچك بماند و تنها تا هنگامی رشد کند که ایـن رشد، وحدتش را بـه خطر نیندازد. شهر تمامـاً باید بـه حکـم طبیعتی که دارد یکـی باشد نـه بسیار[1][۳۳]. افلاطـون بدین‌سان بـر «یگانگی[2]» یا فردیت شهر تأکید می‌کند ولی «بسیارگانگی[3]» فرد بشر را نیز مورد تأکید قـرارمی‌دهد. در تحلیلی که از نفس فـردی بعمل می‌آورد و از تقسیم آن بـه سه بخش عقـل و انـرژی و غریزه‌های حیوانـی ـ متناظر با طبقات سه‌گانهٔ نگهبانان و جنگاوران و کارگران ـ سخن می‌گوید (کارگرانی که، چنانکه هـراکلیتوس گفته‌بـود، همچنان مانند چارپایان بـه پـر کـردن شکمهایشان ادامـه مـی‌دهند)، افـلاطـون کار را به‌جائی می‌رساند که این بخشها را هر یك در تقابل بـا دیگری قرارمی‌دهد چنانکه گوئی «سه شخص متمایز و متعارضند»[۳۴]. به قول گروت[4]: «بدین ترتیب به مـا گفته‌می‌شود که آدمی بظاهر 'یکی' و در حقیقت 'بسیار' است... و دولت کامـل بظاهر 'بسیار' و در حقیقت 'یکی' است.» روشن است که این بـا خصلت 'مثالـی' دولت مطابقت دارد که فـرد نسخه‌ای نـاقص از آن بیش نیست. این‌گونه تأکید بر یگانگی و تمامت[5] را ـ بویژه در مورد دولت یا شاید جهان ـ می

---

۱. one and not many. یعنی متحد باشد نه متکثر. (مترجم)

2. oneness 3. manyness 4. G. Grote 5. wholeness

توان «اصالت کل[۱]» توصیف کرد. به نظر من، اعتقاد افلاطون به اصالت کل بستگی نزدیك دارد با اصالت جمع[۲] که در فصلهای گذشته از آن یاد شد. افلاطون در حسرت یگانگی از دست‌رفتهٔ زندگی قبیله‌ای بود. زندگی توأم با دگرگونی در میانهٔ انقلاب اجتماعی در نظر او غیرحقیقی می نمود. فقط یك کل پایدار و جمع دائمی از حقیقت برخوردار است نه افراد ناپایدار و گذرا. کل، صرفاً تجمع افراد نیست؛ واحدی «طبیعی» و از درجه‌ای بالاتر است و برای فرد، «طبیعی» است که کمر به خدمت آن ببندد.

افلاطون از این طرز زندگی اجتماعی «طبیعی» ـ یعنی قبیله‌ای و جمعی ـ بسیاری اوصاف جامعه‌شناختی عالی می‌دهد. در جمهوری می نویسد: «غرض از قانون... این است که بهروزی دولت را در مجموع جامعهٔ عمل بپوشاند و هم از راه اقناع و هم از راه زور، شهروندان را در یك واحد جای دهد و وادارشان سازد در هرگونه نفعی که هر یك می‌تواند به جامعه برساند شریك شوند. در واقع قانون است که برای دولت افرادی دارای طرز فکر صحیح درست می‌کند، اما نه بدان منظور که به حال خویش رهایشان کند تا هرکس به راه خود برود، بلکه با این هدف که از آنان در پیوستن و جوش‌دادن [اجزای شهر به یکدیگر] فایده ببرد»[۳۵]. اینکه در این اصالت کل، نوعی زیباپرستی عاطفی و آرزوی نهفتهٔ زیبائی است، فی‌المثل از این جمله در قوانین پیداست: «هر هنرمندی... جزء را به خاطر کل به اجرا در می‌آورد، نه کل را به خاطر جزء.» در همین جا می‌بینیم که اصالت کل اخلاقی به‌وجهی دارای ارزش پایدار و تاریخی صورت‌بندی شده‌است: «شما به خاطر کل آفریده شده‌اید نه کل به خاطر شما.» در درون این کل، افراد مختلف و گروههای مختلف باید بر پایهٔ نابرابریهای طبیعی خود، خدمتهای نابرابر و مشخص انجام دهند.

---

۱. holism. یعنی اعتقاد به اینکه کل بیش از مجموع اجزای آن است و پس از آنکه یکایك جزءها به حساب آمدند، باز کل دارای چیزی بیش از تمام آنهاست و انحلال آن به بخشهای مجزا و مستقل ممکن نیست. (مترجم)

2. collectivism

حتی اگر افلاطون گاه بگاه از دولت همچون موجودی اندامـوار سخن نگفته‌بود، آنچه گذشت نشان‌مـی‌داد که نظریهٔ وی گونه‌ای نظریه دربارهٔ انداموارگی دولت است. ولی چون در این باب سخن هم گفته‌است، هیچ شکی نمی‌ماند که باید او را یکی از نمایندگان، یا بهتر بگوئیم، آغازگران این نظریه توصیف کرد. صورتی که او به نظریه می‌دهد دارای خصلت شخصیت‌گرایانه[1] و روانی است زیرا دولت را نه به شیوه‌ای کلی همانند هر موجودی انداموار، بلکه قابل قیاس با فرد آدمی و بخصوص با نفس انسانی توصیف می‌کند. بیماری دولت و از هم‌پاشیدگی وحدت آن بالاخص متناظر با بیماری نفس انسان و ناخوشی طبیعت اوست. در واقع، بیماری دولت نه تنها با فساد طبیعت آدمی همبستگی دارد بلکه محصول مستقیم آن است و بویژه از فساد در طبیعت اعضای طبقهٔ حاکم پدید می آید. یکایك مراحل نوعی تباهی دولت از مرحله‌ای نظیر آن در تباهی نفس آدمی و طبیعت آدمی و نژاد آدمی سرچشمه می‌گیرد. و چون مطابق تعبیری که انجام می‌گیرد، اساس این تباهی اخلاقی، تباهی نژادی است، در پایان معلوم می‌شود که مهمترین سهم در بنیادگذاری اصالت تاریخ نزد افلاطون متعلق به همان عنصر زیست‌شناختی است که در نظریهٔ اصالت طبیعی وی وجود دارد. تاریخ سقوط نخستین یا کاملترین دولت، همان تاریخ تباهی و انحطاط زیستی نژاد آدمیان است و بس.

۸

در فصل گذشته اشاره شد که مسألهٔ آغاز تغییر و انحطاط یکی از دشواریهای عمده در نظریهٔ اصالت تاریخی افلاطون در باب جامعه است. نمی‌توان تصور کرد که دولتشهر نخستین و طبیعی و کامل، بذر انحلال و ازهم‌پاشیدگی را در درون داشته‌باشد «زیرا شهری که بذر از هم‌پاشیدگی را در درون خود داشته‌باشد، درست به همین دلیل ناقص است»[۴۶]. افلاطون می‌کوشد از این راه بدین مشکل چیره شود که به جای اینکه گناه را از ساختمان نخستین شهر کامل بداند، قانون تکاملی تاریخی و زیست‌شناختی و شاید حتی کیهان‌شناختی همه جا معتبری را که

1. personalist

حاکم بر انحطاط می‌شمارد، مقصر معرفی کند[۳۷]. می‌گوید: «هرچه تکوین می‌یابد باید راه انحطاط در پیش بگیرد.» اما این نظریهٔ کلی راه حل کاملاً رضایت‌بخشی برای مسأله بدست نمی‌دهد زیرا تبیین نمی‌کند که چرا حتی دولتی که به حد کافی از کمال برخوردار است نمی‌تواند از شمول قانون انحطاط برکنار بماند. افلاطون حتی به کنایه می‌گوید که اگر فرمانروایان نخستین دولت طبیعی، فیلسوفان آزموده می‌بودند، شاید امکان احتراز از قانون انحطاط وجود می‌داشت[۳۸]. ولی ایشان چنین نبودند. آن‌گونه که او خواهان آموزش حاکمان مدینهٔ آسمانی است، فرمانروایان دولت مذکور در ریاضیات و دیالکتیك آموزش نیافته‌بودند. برای احتراز از فساد و تباهی می‌بایست به اسرار عالیتر اصلاح نژاد وقوف پیداکنند، یعنی علم «حفظ خلوص و پاکی نژاد نگهبانان» و پرهیز از اختلاط فلزهای والای خون ایشان با فلزهای پست کارگران. لیکن آشکارکردن این اسرار عالیتر دشوار است. در زمینهٔ ریاضیات و صوت‌شناسی[۱] و نجوم، افلاطون تمیز واضح می‌گذارد بین گمان (وهمی) محض که آلوده به شائبهٔ تجربه و عاجز از دستیابی به علم دقیق و متعلق به سطحی پائین‌تر است و شناخت عقلی ناب یا مجرد که بری از آلایش حسی و بنابراین دقیق است. این تمایز را او به علم اصلاح نژاد نیز اطلاق می‌کند. فن صرفاً تجربی پرورش نسل، نمی تواند دقیق باشد و نژاد را کاملاً خالص نگاه دارد. این، سقوط شهر اصلی را تبیین می‌کند که بقدری خوب ـ یعنی شبیه صورت یا مثال خویش است ـ که «شهری بدین گونه ساخته و پرداخته را بزحمت حتی می‌توان متزلزل ساخت.» افلاطون می‌افزاید: «ولی حتی چنین شهری بدین گونه از هم می‌پاشد» و سپس می‌پردازد به طرح نظریهٔ خود در باب پرورش نسل و عدد و هبوط انسان.

می‌گوید اگر بنا باشد از نازائی و انحطاط [نژاد] اجتناب شود، همهٔ گیاهان و جانوران را باید مطابق دوره‌های معین زمانی پرورش داد. فرمانروایان بهترین دولت تا اندازه‌ای به شناخت این دوره‌ها، که مرتبط با طول عمر نژاد است، دسترس خواهندداشت و از این معرفت در پرورش نسل نژاد سرور استفاده خواهندکرد. ولی این شناخت، شناختی صرفاً

1. accoustics

تجربی خواهدبود نه عقلی ـ «محاسبه‌ای به یاری (یا مبتنی بر) ادراک [حسی].» (بسنجید با قطعه‌ای که در زیر نقل شده‌است.) چنانکه هم اکنون دیدیم، ادراک [حسی[1]] و تجربه هرگز ممکن نیست دقیق و شایان اعتماد باشد چون مورد یا متعلق آن، جهان چیزهای در سیلان است نه صورتها یا مثالهای ناب و مجرد. و از آنجا که نگهبانان را به هیچگونه معرفت بهتر دسترس نیست، نسل را نمی‌توان خالص نگاه‌داشت و رفته رفته انحطاط نژادی رخنه خواهدکرد. افلاطون مطلب را چنین تبیین می‌کند که: «در مورد نژاد خودتان [یعنی نژاد آدمیان به تفکیک از جانوران]، فرمانروایان شهر که از شما آموزش دیده‌اند ممکن است حکیم و فرزانه باشند، اما چون از محاسبه‌ای به یاری ادراک [حسی] استفاده می‌کنند، تصادفاً به راهی بر نخواهندخورد که یا فرزندان خوب پیدا کنند یا اصلاً پیدا نکنند.» به سبب فقدان روشی صرفاً عقلی[۳۹]، فرمانروایان «به راه سهو و خطا خواهندرفت و روزی سرانجام به شیوهٔ غلط بچه پیدا خواهند کرد.» در پی این سخن، افلاطون بطرزی قدری مرموز و به تعریض و کنایه می‌گوید که برای پرهیز از این امر راهی موجود است و آن کشف علم عقلی و ریاضی خالصی است که با در برداشتن «عدد افلاطونی[2]» (یعنی عددی که دورهٔ راستین[3] نژاد آدمی را تعیین می‌کند) کلید قانون برین علم عالیتر اصلاح نژاد را بدست می‌دهد. ولی چون نگهبانان در روزگاران دیرین از رازوری فیثاغوری با اعداد[4] بیخبر بودند و از این مفتاح معرفت عالیتر اصلاح نژاد اطلاع نداشتند، دولت طبیعی که از هر جهت دیگر کامل بود نتوانست از انحطاط برکنار بماند. افلاطون سپس برخی از راز این عدد اسرارآمیز را فاش می‌کند و ادامه می‌دهد: «این... عدد بر زایشهای بهتر و بدتر حاکم است؛ هرگاه نگهبانان بیخبر از این امور، عروس و دامادی را به راه غلط با هم وصلت دهند[۴۰]، فرزندان ایشان نه طبیعت خوب خواهندداشت و نه بخت نیک. حتی بهترین آنان نیز وقتی

---

۱. perception صفت «حسی» در ترجمه افزوده‌شد تا با ادراک عقلی مشتبه نشود. (مترجم)

2. Platonic Number 3. True Period

4. Pythagorean number-mysticism

به جانشینی پدران، قدرت را در دست گیرند، نالایق از کار درمی‌آیند و همینکه نگهبان شوند، دیگر حرف ما را نخواهندشنید» ـ یعنی در امور مربوط به تعلیم موزیك و ژیمناستیك و، چنانکه افلاطون بتأکید می‌گوید، در نظارت بر پرورش نسل. «بنابراین، فرمانروایانی منصوب خواهندشد که بکلی برای انجام تکلیف نگهبانی فاقد شایستگی و صلاحیتند ـ یعنی برای مراقبت و آزمودن فلزهای زر و سیم و مفرغ و آهن در نژادها (که هم نژادهای هسیودوس باشند و هم نژادهای خود شما). آهن با سیم مخلوط خواهدشد و مفرغ با طلا و از این اختلاط، تنوع بدنیا خواهد آمد و بیقاعدگی پوچ و عبث و هر وقت اینها به جهان آیند، ستیزه و دشمنی از آنها متولد می‌شود. پس هر جا اختلاف پدیدآمد، دودمان و زایش آن را باید بدین گونه توصیف کنیم.»

این حکایت افلاطون بود از عدد و هبوط انسان که پایهٔ جامعه‌شناسی اصالت تاریخی اوست و بخصوص اساس قانون بنیادی حاکم بر انقلابهای اجتماعی که در فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت[۴۱]. انحطاط نژادی، ریشهٔ تفرقه در طبقهٔ حاکم و منشأ هرگونه تحول تاریخی را تبیین می‌کند. تفرقهٔ درونی در طبیعت آدمی و انشقاق نفس، به شقاق در طبقهٔ حاکم منجر می شود. افلاطون نیز مانند هراکلیتوس معتقد است که جنگ، جنگ طبقاتی، پدر هرگونه تغییر و موجد سراسر تاریخ بشر است ـ تاریخی که چیزی جز سرگذشت فروریختن جامعه نیست. پس می‌بینیم که اصالت تاریخ ایده‌آلیستی افلاطون نهایتاً بر پایه‌ای نه روحانی بلکه زیست‌شناختی بنا می‌شود و بر قسمی متابیولوژی[1] نژاد آدمی مبتنی است[۴۲]. افلاطون نه تنها فیلسوفی طبیعی است که نظریه‌ای زیست‌شناختی در باب دولت عرضه می‌کند، بلکه نخستین کسی است که نظریه‌ای زیست‌شناختی و نژادی دربارهٔ پویائی‌شناسی اجتماعی و تاریخ سیاسی پیش می‌نهد. به گفتهٔ ادام[۴۳]: «بدین‌سان، عدد افلاطونی زمینه‌ای پدیدمی‌آورد که «فلسفهٔ تاریخ» افلاطون در آن جای گیرد.»

تصور می‌کنم بجاست که این شرح کلی دربارهٔ جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون را اکنون باختصار جمع‌بندی و ارزیابی کنیم.

1. metabiology

افلاطون موفق شده‌است جامعهٔ یونانی قبیله‌ای و جمعی و کهنی را، مشابه جامعهٔ اسپارت، به طرز شگفت‌آوری منطبق با حقیقت، ولی البته به شیوه‌ای قدری آرمانی، بازآفرینی کند. با تحلیل نیروهائی که ثبات چنین جامعه‌ای را تهدید می‌کنند (بخصوص نیروهای اقتصادی)، توانسته‌است سیاست کلی و نهادهای اجتماعی لازم برای متوقف‌ساختن این جامعه را توصیف کند. از این گذشته، مراحل رشد و تکامل دولتشهرهای یونان را نیز بر مبنای عقلی بازآفرینی می‌کند.

نفرت وی از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کرد و عشق رمانتیك او به حیات اجتماعی قبیله‌ای، به این کامیابیها آسیب رسانده‌است. این موضع او را به این امر سوق داد که قانونی غیرقابل دفاع دربارهٔ تحول تاریخ ـ یعنی قانونی ناظر بر انحطاط و زوال عمومی ـ صورتبندی کند. تحلیل وی از هر جهت دیگر عالی است ولی‌عناصر غیرعقلانی و موهوم و رمانتیك آن همه از این موضع سرچشمه می‌گیرند. از سوی دیگر، همین علاقه شخصی و یکسونگری، به وی تیزبینی بیشتر می‌بخشد وکامیابیهای یادشده را امکان‌پذیر می‌سازد. افلاطون نظریهٔ اصالت تاریخی خویش را از این آموزهٔ موهوم استنتاج می‌کند که جهان متغیر و مرئی، نسخه‌ای رو به پوسیدگی و تباهی از جهانی لایتغیر و نادیدنی است. این کوشش بدیع و هوشمندانه برای تلفیق بدبینی مبتنی بر اصالت تاریخ با خوش‌بینی مبتنی بر هستی‌شناسی[1]، وقتی که بسط و تفصیل پیدا می‌کند، به دشواریهائی منجر می‌شود. اشکالات مذکور او را به اتخاذ نوعی مذهب اصالت طبیعت زیست‌شناختی مجبور می‌کند و (همراه با «اصالت روانشناسی[2]»[۴۴]، یعنی این نظریه که جامعه قائم به «طبیعت انسانی» اعضای آن است) به عرفان و خرافه می‌رسد و به نظریهٔ ریاضی شبه عقلانئی دربارهٔ پرورش نسل می‌انجامد و حتی وحدت چشمگیر بنائی را که در عالم نظر بر پا شده‌است به خطر می‌افکند.

۹

با نگاهی دوباره به این بنا، اکنون می‌توانیم طرح شالودهٔ آن را

1. ontological optimism 2. psychologism

باختصار از نظر بگذرانیم[۴۵]. این طرح شالوده‌که در آئینهٔ تصور معماری بزرگ صورت بسته است، نمایانگر ثنویتی بنیادی و مابعدالطبیعی در اندیشهٔ افلاطون است. در عرصهٔ منطق، ثنویت یادشده به عنوان تقابل میان کلی و جزئی و در قلمرو نظرورزی ریاضی همچون تقابل بین واحد و کثیر و در زمینهٔ معرفت‌شناسی[1] به شکل تقابل میان شناخت عقلی مبتنی بر اندیشهٔ مجرد و گمان مبتنی بر تجربه‌های جزئی نمودار می‌گردد. در هستی‌شناسی، این ثنویت همانا تقابل بین بود یا حقیقت واحد و اصلی و دگرگون‌ناشدنی و راستین است و ظواهر یا نمودهای کثیر و متغیر و وهمی: بین هستی مجرد و ناب از یکسو و صیرورت یا، به عبارت دقیقتر، دگرگونی، از سوی دیگر. در زمینهٔ کیهان‌شناسی[2]، تقابلی است میان آنچه تکوین می‌دهد و آنچه تکوین می‌یابد و باید راه انحطاط در پیش گیرد و تباه شود. در علم اخلاق، تقابل میان خیر و نیکی است ـ یعنی آنچه حفظ می‌کند ـ و شر و بدی ـ یعنی آنچه به فساد می‌کشاند. در سیاست، تقابل بین جمع واحد، یعنی دولت، است که می‌تواند به کمال و خودبسندگی (autarky) واصل گردد و تودهٔ عظیم مردم ـ یعنی انسانهای خاص و افراد کثیری که باید ناقص و وابسته بمانند و خصوصیتشان باید به خاطر وحدت دولت سرکوب شود (رجوع کنید به فصل بعد). این فلسفهٔ ثنوی به اعتقاد من از خواست عاجل تبیین تضاد رؤیای جامعه‌ای آرمانی با وضع نفرت‌آور موجود در زمینهٔ اجتماعی سرچشمه گرفته‌است ـ تضاد میان جامعه‌ای با ثبات و جامعه‌ای در جریان انقلاب.

1. epistemology 2. cosmology

یادداشتها

ملاحظات کلی

متن این کتاب کامل است و می‌توان آن را بدون این یادداشتها خواند. با این حال، مقدار قابل ملاحظه مطالبی که احتمالاً همهٔ خوانندگان به آن علاقه دارند و همچنین برخی ارجاعات و مجادلات که ممکن است مورد علاقهٔ عموم نباشد نیز در این یادداشتها یافت می‌شود. برای خوانندگانی که می‌خواهند به خاطر این مطالب به یادداشتها مراجعه کنند شاید آسانتر باشد که نخست متن هر فصل را بدون وقفه بخوانند و بعد به یادداشتها بپردازند.

شمار ارجاعات شاید فزون از اندازه باشد. از این بابت پوزش می خواهم. چنین ارجاعات برای استفادهٔ خوانندگانی گنجانیده شده‌است که به برخی مسائل فرعی مورد اشارهٔ اجمالی علاقه دارند (از قبیل اشتغال خاطر افلاطون به مسألهٔ نژادپرستی یا مشکل [هویت] سقراط). چون می دانستم با اوضاع و احوال جنگ ممکن نیست بتوانم نمونه‌های چاپخانه را بخوانم، تصمیم گرفتم به جای شمارهٔ صفحه‌ها، به یادداشتها بر حسب شمارهٔ ردیف ارجاع دهم. بنابراین، ارجاع به متن، با عباراتی از این قبیل صورت گرفته‌است که: «بسنجید با فصل سوم، مطالب مربوط به یادداشت ۲۴ در متن»، الخ. اوضاع و احوال جنگ همچنین دسترس به تسهیلات کتابخانه‌ها را محدود می‌ساخت و امکان نمی‌داد که تعدادی کتاب ـ بعضی اخیر و برخی غیر از آن ـ که در شرایط عادی می‌بایست بدانها مراجعه شود، به‌دستم برسد.

* بعضی از یادداشتها با استفاده از مطالبی تهیه شده‌اند که هنگام نگارش دستنویس چاپ اول کتاب، در اختیارم نبوده‌است. این یادداشتها، و همچنین یادداشتهائی را که خواسته‌ام مشخص کنم پس از سال ۱۹۴۳ افزوده شده‌است، بین دو ستاره گذاشته‌ام. اما تمام افزوده‌ها به این شکل نشان داده نشده‌اند.*

مقدمه

برای قطعه‌ای که از کانت در آغاز «مقدمه» نقل شده‌است، رجـوع کنید به فصل بیست و چهارم، یادداشت ۴۱ و مطالب مربوط به آن در متن.

دو اصطلاح «جامعهٔ باز» و «جامعهٔ بسته» را، تا جائی که مـی‌دانم، نخستین‌بار هانری برگسون در کتاب دو سرچشمهٔ اخلاق و دین[1] بـکار بـرده است. با وجود اختلاف معتنابه (ناشی از برخورد از بیخ و بن متفاوت بـا تقریباً تمام مسائل فلسفه) بین شیوهٔ استعمال برگسون و کاربرد من از این دو اصطلاح، مشابهتی نیـز [میانمان] وجـود دارد که مـی‌خواهم دانسته شود. (بسنجید با آنچه برگسون در تعیین خصلت جامعهٔ بسته بدین عبارت می‌گوید: «جامعهٔ بشری [بنحوی که] تـازه از زیـر دست طبیعت [بیرون آمده‌است].» همان کتاب، صفحهٔ ۲۲۹.) اختـلاف عمـده در ایـن است که شیوهٔ کاربرد من حاکی از فرقی عقلی است؛ ویـژگی جـامعهٔ بسته اعتقـاد به تابوهای جادوئی است حـال آنکه در جـامعهٔ بـاز آدمیان یـادگرفته‌اند که تا انـدازه‌ای از تـابـوهـا انتقـاد کنند و در تصمیمهائـی که می‌گیرند (البته پس از مـذاکره و مبـاحثه) عقـل و هـوش خـودشان را حجت قرار دهند. اما فکر برگسون متوجه فرقی دینی است. این امر تبیین می‌کند که چرا او آنچه را جامعهٔ باز می‌خواند به دیدهٔ محصول شهود عرفانی می‌نگرد در حالی‌که به نظر مـن (در فصلهای دهـم و بیست و چهـارم) عـرفان را می‌توان به نمودی از حسرت یگانگی از دست رفتهٔ جامعهٔ بسته و، بنابر-این، به واکنش در برابر اصالت عقل در جامعهٔ باز، تعبیر کرد. از شیوه‌ای که اصطلاح «جامعهٔ بـاز» را در فصل دهـم بکارمی‌بـرم می‌تـوان دیـد که مشابهتی با اصطلاح «جامعهٔ بزرگ[2]» گراهام والاس[3] نیز وجود دارد؛ ولی

1. Henri Bergson, *Two Sources of Morality and Religion* (English ed., 1935).

2. The Great Society 3. Graham Wallas

اصطلاح مـن ممکن است بـه «جـامعه‌ای کوچك»، مـانند آتـن در عصر پریکلس، نیز اطلاق شود در حـالی‌که شایـد بتوان تصور کرد که «جامعهٔ بزرگ» ممکن است متوقف و بنـابراین بسته باشد. همچنین شایـد شباهتی باشد بین آنچه من «جامعهٔ باز» اصطلاح مـی‌کنم و آنچـه والتر لیپمن در ستایش‌برانگیزترین کتابش به همین اسم، «جامعهٔ خوب[1]» می‌نامد. همچنین رجوع کنید بـه فصل دهـم، یـادداشت **۵۹** (۲) و فصل بیست و چهـارم، یادداشتهای **۲۹** و **۳۲** و **۵۸** و مطالب مربوط در متن.

1. Walter Lippmann, *The Good Society* (1937).

فصل اول

در مورد گفته‌ای که از پریکلس در آغاز بخش یکم نقل شده‌است، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۳۱ و مطالب مربوط در متن. سخنانی که از افلاطون نقل شده در فصل ششم، یادداشتهای ۳۳ و ۳۴ و متن، به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌است.

۱. اصطلاح «اصالت جمع» را فقط در مورد نظریه‌ای بکار می‌برم که بر قدر و معنای جمع یا گروه ـ فی‌المثل «دولت» به طور اعم (یا دولت یا ملت یا طبقه‌ای خاص) ـ تأکید ورزد، در مقابل قدر و اهمیت فرد. مسألهٔ تقابل بین اصالت جمع و اصالت فرد به نحو جامعتر در فصل ششم توضیح شده‌است. (رجوع کنید بویژه به یادداشتهای ۲۶ تا ۲۸ آن فصل و متن.) در مورد «قبیله‌پرستی»، بسنجید با فصل دهم، بخصوص یادداشت ۳۸ (فهرست فیثاغوری تابوهای قبیله‌ای.)

۲. این بدان معناست که تعبیر مورد بحث هیچگونه اطلاع تجربی بدست نمی‌دهد، چنانکه در کتاب من، منطق اکتشاف علمی[1]، نشان داده شده‌است.

۳. یکی از خصایص مشترك میان نظریه‌های قوم برگزیده و نژاد برگزیده و طبقهٔ برگزیده این است که همه در اصل همچون واکنشهائی در برابر قسمی ستمگری پدید آمدند و کسب اهمیت کردند. نظریهٔ قوم برگزیده در زمان تأسیس تشکیلات دینی یهود ـ یعنی در دورهٔ اسارت یهودیان در بابل ـ اهمیت یافت. نظریهٔ کنت دو گوبینو دربارهٔ نژاد سرور آریائی، واکنش اشراف‌زاده‌ای مهاجر در برابر این دعوی بود که انقلاب

---

۱. Logik der Forschung. این کتاب با عنوان زیر به وسیلهٔ پوپر به انگلیسی برگردانده شده‌است که مأخذ ترجمهٔ فارسی ماست: *The Logic of Scientific Discovery.*

کبیر فرانسه موفق به بیرون راندن سروران توتونی[1] شده‌است. پیشگوئی مارکس راجع به پیروزی پرولتاریا پاسخی است به یکی از منحوسترین دوره‌های ستمکاری و بهره‌کشی در تاریخ قرون جدید. این مطالب را بسنجید با فصل دهم، بخصوص یادداشت ۳۹، و نیز با فصل هفدهم، یادداشتهای ۱۳ الی ۱۵ و مطالب متن.

۴. یکی از بهترین و کوتاهترین جمع‌بندیهائی که از مرام اصالت تاریخ به عمل آمده در جدلنامه‌ای از بیخ و بن اصالت تاریخی یافت می شود زیر عنوان مسیحیان در تنازع طبقاتی، به قلم گیلبرت کوپ[2]، با پیشگفتاری از اسقف شهر بردفرد[3]، که در اواخر یادداشت ۱۲، فصل نهم به تفصیل بیشتر قطعه‌هائی از آن نقل شده‌است. در این جزوه، در صفحه‌های ۵ و ۶، می‌خوانیم: «کیفیت مشترك همهٔ این نظریات، نوعی 'حتمیت به اضافهٔ آزادی و اختیار' است. تکامل زیستی و توالی تعارض طبقاتی و عمل روح‌القدس، هر سه به ویژگی حرکت حتمی به سوی غایت، ممتاز می‌شوند. این حرکت ممکن است تا مدتی با عمل عمدی انسان باز داشته، یا از مسیر کج شود، ولی با شتاب فزاینده‌ای که می‌گیرد ممکن نیست بتدریج نابود گردد. گرچه مرحلهٔ پایانی فقط به طور محو و مبهم ادراك می‌شود،... اما ممکن است آنقدر دربارهٔ این فرایند دانست که این جریان حتمی را بیشتر به پیش راند یا به تأخیر انداخت. به عبارت دیگر، آدمیان قوانین طبیعی حاکم بر آنچه را مشاهده می‌کنند 'پیشرفت' است، به آن حد می‌فهمند که بتوانند... کوششهائی برای بازداشتن یا منحرف‌ساختن جریان اصلی بکاربندند ـ کوششهائی که ممکن است تا مدتی کامیاب بنظربرسند ولی در واقع از پیش محکوم به شکستند.»

۵. * هگل در کتاب منطق می‌گوید که تمام تعالیم هراکلیتوس را حفظ کرده‌است. همچنین می‌گوید که همه چیز را مدیون افلاطون است.

۱. Teutonic. توتونها در اصل یکی از اقوام ژرمن بودند. اما گاهی توسعاً همهٔ ژرمنها را توتونی می‌نامند. (مترجم)

2. Gilbert Cope, *Christians in the Class Struggle* («Magnificat» Publication No. 1, Published by the Council of Clergy and Ministers for Common Ownership, 1942, 28 Maypole Lane, Birmingham 14).

3. Bishop of Bradford

شایان تذکر است که فردیناند فون لاسال[1]، یکی از بنیادگذاران نهضت سوسیال دموکرات آلمان (و مانند مارکس، یکی از پیروان هگل)، دو جلد کتاب دربارهٔ هراکلیتوس نوشته است.*

1. Ferdinand von Lassalle

فصل دوم

۱. این پرسش که «جهان از چه ساخته شده‌است؟»، کمابیش عموماً به عنوان مشکل بنیادی نخستین فیلسوفان ایونیائی پذیرفته شده‌است. اگر فرض کنیم که ایشان جهان را همچون ساختمان یا بنائی در نظر می‌آوردند، طرح پی یا شالودهٔ جهان مسأله‌ای خواهدبود در تکمیل مسألهٔ مواد ساختمانی. بطوریکه شنیده می‌شود، طالس نه تنها به مسألهٔ اینکه جهان از چه خمیره‌ای ساخته شده‌است بلکه به نجوم و جغرافیای توصیفی نیز علاقه داشت و آناکسیماندروس[1] نخستین کسی بود که یک طرح پی یا شالوده، یعنی نقشه‌ای از زمین، رسم کرد. در فصل دهم، یادداشتهای ۳۸ تا ۴۰ (بویژه یادداشت ۳۹)، دربارهٔ مکتب ایونیائی (و بخصوص آناکسیماندروس به عنوان سلف هراکلیتوس) بیشتر سخن گفته‌ایم.

* آیسلر می‌گوید[2] که ریشهٔ احساس همر دربارهٔ سرنوشت (moira) به رازوریهای اختری مشرق‌زمین می‌رسد که در آن به زمان و مکان و تقدیر جنبهٔ الاهی داده‌می‌شد. همین نویسنده می‌گوید[3] که پدر هسیودوس اهل آسیای صغیر بود و اندیشه‌های وی دربارهٔ عصر زرین و وجود فلزات در انسان منشأ مشرق‌زمینی داشت. (بسنجید با تحقیق آیسلر در بارهٔ افلاطون که پس از مرگش انتشار می‌یابد[4].) آیسلر همچنین نشان می‌دهد[5] که تصور جهان به عنوان کلیت اشیاء (cosmos) از نظریه‌های سیاسی بابلی سرچشمه می‌گیرد. تصور جهان به عنوان بنا (خانه یا خیمه) در نخستین کتابی که از او در این بند نام بردیم مورد بحث قرار گرفته

---

۱. Anaximander (حدود ۵۴۷-۶۱۱ قبل از میلاد). فیلسوف یونانی پیش از سقراط. (مترجم)

2. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, p. 693.

3. *Revue de Synthèse Historique*, 41, app., pp. 16 f.

4. Oxford, 1950

5. *Jesus Basileus*, Vol. II, 618 f.

است.*

۲. رجـوع کنید به [چـاپ پنجـم] کتاب دیلس[1] (که از این پس بـا نشانهٔ اختصاری د(۵) نمایش داده خواهدشد)، قطعهٔ ۱۲۴. همچنین بسنجید با د(۵)، ج ۲، ص ۴۲۳، سطر ۲۱ بـه بعد. (نفی‌الحاقی در اینجا به نظـر مـن همـانقدر از لحـاظ روش‌شناسی نـادرست است، که کـوشش بعضـی از نـویسندگان بـرای نـامعتبرشمردن سراسر این قطعه. از اینکه بگذریـم، تصحیح روستو[2] را مـأخذ قراردادهام.) در مـورد دو قطعهٔ دیگر که در این بند نقـل شده‌است، رجـوع کنید به افـلاطون، کراتولوس[3]، ۴۰۲ a/b و ۴۰۱ d.

تعبیر من از تعالیم هراکلیتوس شاید بـا تعبیری که در حـال حاضر مسلم شمرده‌مـی‌شود ــ مثلاً تعبیر برنت ــ تفاوت داشته‌بـاشد. کسانی که ممکن است دربـارهٔ آن احساس شبهه کنند، می‌توانند به یـادداشتهای من مراجعه نمایند، بویژه همین یادداشت و نیز یـادداشتهای ۶ و ۷ و ۱۱ که در آنها، بـا توجه به اینکه مطالب متن را به ارائهٔ جنبهٔ اصالت تـاریخی تعـالیم هـراکلیتوس و فلسفهٔ اجتماعـی وی محـدود ساختـه‌ام، به فلسفهٔ طبیعی او مـی‌پردازم. خـوانندگان را همچنین ارجـاع مـی‌دهم به شواهد عرضه‌شده در فصلهای چهارم تا نهم، بخصوص در فصل دهم، که به نظـر من در پرتو آن، فلسفهٔ هراکلیتوس نمونهٔ واکنش در برابر انقلاب اجتماعیی که او به چشم دیده‌بود نمایان می‌شود. همچنین بسنجید با یادداشتهای ۳۹ و ۵۹ آن فصل (و متن) و نیـز انتقـاد کلـی از روش بـرنت و تیلـر[4] در یادداشت ۵۶.

چنانکه در متن اشاره شده‌است، مـن نیز مـانند بسیاری (از جملـه تسلر[5] و گروت) بر این بـاورم که آمـوزهٔ سیلان عمومی، آموزهٔ محوری [فلسفهٔ] هراکلیتوس است. در مقابل، برنت معتقد است که «نقطهٔ محوری نظام [فکری]» هـراکلیتوس این نیست[6]. من بـا اینکه استدلالهـای او را (ص ۱۵۸ به بعد) بدقت مطالعه کرده‌ام، به هیچ رو قـانع نیستم که کشف

1. Diels, *Die Vorsokratiker*, 5th ed., 1934. 2. A. Ruestow
3. Plato, *Cratylus*. 4. J. Burnet, A. E. Taylor
5. E. Zeller 6. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2nd ed, 163.

بنیادی هراکلیتوس عبارت از این آموزهٔ انتزاعی مابعدالطبیعی باشد که، به قول برنت، «فرزانگی نه در معرفت به بسیاری چیزها، بلکه در ادراك وحدت اساسی اضداد متخاصم است.» وحدت اضداد یقیناً یکی از بخشهای مهم تعالیم هراکلیتوس بشمار می‌رود، ولی می‌توان آن را از نظریهٔ مشخصتر و بداهتاً قابل فهمتر سیلان استنتاج کرد (البته تا جائی که امکان استنتاج این گونه چیزها موجود است؛ بسنجید با یادداشت ۱۱ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن). همین حکم در مورد آموزهٔ هراکلیتوس در بارهٔ آتش نیز صادق است (بسنجید با یادداشت ۷ در این فصل).

کسانی که مانند برنت بر این نظرند که آموزهٔ سیلان عمومی تازگی نداشت بلکه قبلاً به فکر ایونیائیها رسیده‌بود، به گمان من ناخودآگاه به بدیع‌بودن اندیشهٔ هراکلیتوس اذعان می‌کنند زیرا هنوز هم پس از ۲۴۰۰ سال از درك غرض اصلی او ناتوانند و نمی‌بینند که فرق است بین سیلان یا گردش در درون یك ظرف یا بنا یا چارچوب کیهانی ـ یعنی در درون کلیت چیزها (بخشی از نظریهٔ هراکلیتوس را البته می‌توان بدین طریق فهمید، ولی بخشی که چندان بدیع و اصیل نیست) ـ و سیلانی عمومی که همه چیز حتی ظرف و خود چارچوب را در بر می‌گیرد (بسنجید با د(۵)، ج ۱، ص ۱۹۰) و هراکلیتوس آن را با انکار وجود هرگونه چیز ثابت به هر وجه، توصیف می‌کند. (قبلاً آناکسیماندروس با منحل‌کردن چارچوب، گام آغازین را در این جهت برداشته‌بود، ولی هنوز از این کار تا نظریهٔ سیلان عمومی راهی دراز در پیش بود. بسنجید با یادداشت ۱۵(۴)، فصل دوم.)

آموزهٔ سیلان عمومی، هراکلیتوس را مجبور می‌کند که کوششی برای تبیین ثبات ظاهری چیزهای این جهان و دیگر نظمهای نوعی، بکار بندد. این کوشش او را به پروراندن نظریه‌های فرعی، بویژه آموزهٔ راجع به آتش، و قوانین طبیعی سوق می‌دهد (بسنجید با یادداشتهای ۷ و ۶ در همین فصل). ضمن تبیین ثبات ظاهری چیزهای دنیا، هراکلیتوس با استفادهٔ وافر از عقاید پیشینیان، نظریهٔ تخلخل و تکاثف[1] و آموزهٔ ایشان دایر بر

1. rarefaction and condensation

گردش افلاك را بسط می‌دهد و به صورت نظریهٔ عمومی گردش ماده و تناوب در می‌آورد. اما به اعتقاد من، این بخش نه نقطهٔ محوری، بلکه فرعی از تعالیم اوست و، باصطلاح، جنبهٔ عذر و دفاع دارد زیرا می‌خواهد آموزهٔ نو و انقلابی سیلان را با تجارب عامه و با تعلیمات پیشینیان آشتی دهد. از این رو، به عقیدهٔ من، هراکلیتوس از اصحاب مادیت مکانیکی نیست که قائل به چیزی مانند بقا و گردش ماده و انرژی باشد. موضع متمایل به سحر و جادوی او و نسبت به قوانین و نظریه‌اش در باب وحدت اضداد، که متکی بر عرفان یا رازوری است، این نظر را دربارهٔ وی نفی می‌کند.

دعوی من مبنی بر اینکه سیلان عمومی نقطهٔ محوری نظریهٔ هراکلیتوس است به اعتقاد خودم به وسیلهٔ افلاطون تأیید می‌شود. تقریباً همهٔ اشارات وی به هراکلیتوس[۱]، گواه تأثیر عظیمی است که این آموزهٔ محوری در متفکران آن دوره داشته‌است. این شواهد رك و راست و روشن بمراتب قویتر از قطعهٔ جالب توجهی است که برنت می‌کوشد تعبیر خود را بر شالودهٔ آن استوار کند و معذلك ذکری از هراکلیتوس در آن نیست[۲]. (شاهد دیگر او، یعنی فیلن یهودی[۳]، نمی‌تواند در برابر افلاطون و ارسطو چندان وزنی داشته‌باشد.) ولی حتی این قطعه [از رسالهٔ **سوفسطائی**] نیز کاملاً موافق با تعبیر ماست. (در مورد داوری قدری توأم با تردید برنت در بارهٔ ارزش این قطعه، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۵۶ (۷).) کشف هراکلیتوس دایر بر اینکه جهان عبارت از کلیت رویدادها یا امور واقع است نه کلیت چیزها، به هیچ رو پیش پا افتاده و بیمقدار نیست. بهترین میزان این واقعیت این است که ویتگنشتاین

---

۱. رجوع کنید به: **کراتولوس**، 401d، 402a/b، ۴۱۱، ۴۷۳، ۴۴۰. **تئای تتوس**، 152c/d، 160d، 177c، 179d، 182a، 183a. همچنین بسنجید با **میهمانی**، 207d، و **فیله‌بوس**، 43a و نیز با ارسطو، **مابعدالطبیعه**، 987a33، 1010a13، 1078b13.

۲. رجوع کنید به **سوفسطائی**، 242d، که پیش از این به‌وسیلهٔ اوبروگ (Ueberweg) و تسلر در بحث از هراکلیتوس نقل شد.

3. Philo Judaeus

بتازگی لازم دیده دوباره آن را تأیید و تصریح کند و می‌گوید: «جهان کلیت امور واقع است، نه چیزها[۱].» (تأکید از من است.)

خلاصهٔ بحث اینکه آموزهٔ سیلان عمومی به‌نظر من بنیادی و برآمده از تجربه‌های اجتماعی هراکلیتوس است. تمام آموزه‌های دیگر او بنحوی، متفرع از آن است. نظریهٔ راجع به آتش[۲] به عقیدهٔ من آموزهٔ محوری در زمینهٔ فلسفهٔ طبیعی اوست ـ کوششی است برای آشتی‌دادن آموزهٔ سیلان با تجربهٔ ما از چیزهای با ثبات و پیوندی فراهم‌می‌کند با نظریات قدیمتر مربوط به گردش و دوران و سرانجام به نظریهٔ قوانین منجر می‌گردد. آموزهٔ وحدت اضداد به عقیدهٔ من کمتر جنبهٔ محوری و بیشتر جنبهٔ انتزاعی دارد و زمینه و پیشینه‌ای است برای قسمی نظریهٔ منطقی و روش‌شناختی (که به ارسطو در صورتبندی قانون [امتناع] تناقص[۳] الهام بخشید) و با رازوری یا عرفان هراکلیتوس مرتبط است.

۳. به نقل از:

W. Nestle, *Die Vorsokratiker* (1905), 35.

۴. برای سهولت تشخیص قطعاتی که نقل می‌شود، شمارهٔ هر قطعه را هم در چاپ بای‌واتر[۴] (که برنت در کتاب خود[۵] به‌اقتباس آورده‌است[۶]) و هم در چاپ پنجم کتاب دیلس خواهم‌داد.

هشت قطعه‌ای که در این بند نقل کرده‌ام به ترتیب عبارتند از: (۱) و (۲) ب۱۱۴، د(۵)۱۲۱. (۳) ب۱۱۱، د(۵)۲۹[۷]. (۴) ب۱۱۱، د(۵)۱۰۴. (۵) ب۱۱۲، د(۵)۳۹[۸]. (۶) ب۵، د(۵)۱۷. (۷) ب۱۱۰، د(۵)۳۳. (۸) ب۱۰۰، د(۵)۴۴.

---

۱. بسنجید با جملهٔ ۱:۱ در:

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921-22.

۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۹۸۴a۷، ۱۰۶۷a۲، ۹۸۹a۲، ۹۹۶a۹، ۱۰۰۱a۱۵. طبیعت، ۲۰۵a۳.

3. law of contradiction

4. Bywater 5. *Early Greek Philosophy.*

۶. از این کتاب با علامت اختصاری «ب» یاد خواهدشد. (مترجم)

۷. بسنجید با افلاطون، جمهوری، ۵۸۶a/b.

۸. بسنجید با د(۵)، ج ۱، ص ۶۵، Bias 1.

۵. سه قطعهٔ نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) و (۲) ب۴۱، د(۵)۹۱.[۱] (۳) د(۵)۷۴.

۶. دو قطعهٔ نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) ب۲۱، د(۵)۳۱. (۲) ب۲۲، د(۵)۹۰.

۷. در مورد «میزانها» (یا قوانین یا «دوره‌ها») نزد هراکلیتوس، رجوع کنید به: ب۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۹ و د(۵)۳۰، ۳۱، ۹۴ (در د(۵)۳۱ «میزان» و «قانون[۲]» [logos] با هم آورده‌شده‌اند.)

پنج قطعه نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) د(۵)، ج ۱، ص ۱۴۱، سطر ۱۰.[۳] (۲) ب۲۹، د(۵)۹۴.[۴] (۳) ب۳۴، د(۵)۱۰۰. (۴) ب ۲۰، د(۵)۳۰. (۵) ب۲۶، د(۵)۶۶.

(۱) تصور قانون همبسته[۵] است با تصور تغییر یا سیلان چون تنها قوانین یا نظمها در درون سیلان می‌توانند ثبات ظاهری جهان را تبیین کنند. بارزترین نمونه‌های نظم شناخته‌شده نزد انسان در جهان متغیر عبارتند از دوره‌های طبیعی، یعنی روز و ماه قمری و سال (فصول). به اعتقاد من، نظریهٔ هراکلیتوس در باب قانون از لحاظ منطقی در حد واسط بین نظریات بالنسبه جدیدتر دربارهٔ «قوانین علّی[۶]» است (که لئوکیپوس[۷] و خصوصاً دموکریتوس بدانها قائل بودند) و قدرت تاریك و ناشناختهٔ تقدیر که آناکسیماندروس معتقد به آن بود. قوانین هراکلیتوس هنوز کیفیت «جادوئی» دارند ـ به سخن دیگر، او هنوز تمیز نگذاشته‌است میان نظمهای انتزاعی علّی و قوانینی که، مانند تابوها، با اتکا به ضمانتهای اجرائی به اجرا گذاشته‌می‌شوند (بسنجید با فصل پنجم، یادداشت ۲). چنین می‌نماید که نظریهٔ او دربارهٔ تقدیر ارتباطی داشته‌است با نظریهٔ «سال بزرگ[۸]» یا «دوره یا چرخهٔ بزرگ[۹]» مرکب از ۱۸۰۰۰ یا ۳۶۰۰۰ سال

---

۱. در مورد (۱) بسنجید با یادداشت ۲ در همین فصل.

2. law

۳. همچنین بسنجید با: *Diog. Laert.*, IX, 7.

۴. بسنجید با فصل پنجم، یادداشت ۲.

5. correlative 6. causal laws 7. Leucippus

8. «Great Year» 9. «Great Cycle»

عـادی[1]. من به هیچ وجه فکر نمی‌کنم که این نظریه نشانی است بر اینکه هـراکلیتوس واقعـاً به سیـلان عمومـی معتقد نبود و تنها به گردشهـای گونـاگونی که همیشه به استقرار مجدد ثبات چارچوب می‌انجامیدند عقیده داشت. ولی فکر می‌کنم امـکان این هست که او برای تصور هـر قـانونی ناظر بر تغییر و حتی تقدیر ـ بجز قانـونـی که متضمن تنـاوب بـاشد ـ با اشکال روبرو بود. (بسنجید همچنین با فصل سوم، یادداشت ۶.)

(۲) آتش سهمی اساسی در فلسفهٔ طبیعی هراکلیتوس داراست. (ممکن است برخی تأثیرات ایرانی نیز در اینجا وجود داشته‌باشد.) شعلهٔ آتش نماد آشکار سیلان یـا فرایندی است که از بسیاری جنبه‌هـا مـانند شیء بنظر مـی رسد، و بـدین‌سان تجربهٔ راجع به چیزهـای پایدار و بـا ثبات را تبیین می کند و این تجربه را با آموزهٔ سیلان آشتی می‌دهد. این معنا را بآسانی می توان به موجودات زنده نیز تعمیم داد که همانند آتشند، منتها آهسته‌تر می سوزند. اما هراکلیتوس قـائل به این است که همهٔ چیزها در سیلانند و همهٔ چیزهـا مـانند آتشند، فقط سیلانشان دارای «میزانها» یـا قـوانین حرکتی متفاوتی است. «کاسه» یا «لانجینی» که آتش در آن مـی‌سوزد، در سیلانی بسیار آهسته‌تر از آتش است اما، با اینهمه، در سیلان است. تغییر می‌کند، سرنوشت و قوانین خـاص خودش را دارد و حتی اگر مدت درازتری طول بکشد تـا سرنـوشتش متحقق شود، بـاز بـاید طعمهٔ آتش گـردد و در آن بسوزد. بـدیـن‌سان، «آتش در پیشروی، همه چیز را داور است و محکـوم می‌کند[2].»

پس آتش نماد سکون ظاهری چیزهاست و این سکون را تبیین می‌کند به‌رغم حـالت حقیقی سیلان در آنها. ولی نماد استحالهٔ ماده از یك مرحله[3] (سوخت) به مرحلهٔ دیگر نیز هست و بدین‌سان پیوندی ایجاد مـی‌کند بین نظریهٔ شهودی[4] هراکلیتوس در باب طبیعت و نظریه‌های پیشینیان او دربارهٔ تخلخل و تکاثف و غیره. به همین وجه، زبـانه‌کشیدن و فروخسبیدن آتش

۱. بسنجیـد، از جمله، بـا چاپ J. Adam از جمهوری افـلاطـون، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲. ب۶۶، د(۵)۶۶.

3. stage 4. intuitive theory

بر حسب اندازهٔ سوخت فراهم شده نیز مصداق دیگری از یك قانون است. اگر این امر با نوعی تناوب تلفیق گردد، آنگاه می‌توان از آن در تبیین نظم دوره‌های طبیعی، مانند روزها یا سالها، استفاده‌کرد. (این روند فکری احتمالی باقی نمی‌گذارد که برنت حق داشته‌باشد روایات قدیمی دایر بر اعتقاد هراکلیتوس به حریقی ادواری یا تناوبی را که محتملاً با نظریهٔ او در باب «سال بزرگ» مرتبط بود، با ناباوری تلقی کند[۱].)

۸. سیزده قطعهٔ نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) ب۱۰، د(۵) ۱۲۳. (۲) ب۱۱، د(۵)۹۳. (۳) ب۱۶، د(۵)۴۰. (۴) ب۹۴، د(۵)۷۳. (۵) ب۹۵، د(۵)۸۹[۲]. (۶) ب۶، د(۵)۱۹. (۷) ب۳، د(۵)۳۴. (۸) ب ۱۹، د(۵)۴۱. (۹) ب۹۲، د(۵)۲. (۱۰) ب۹۱a، د(۵)۱۱۳. (۱۱) ب ۵۹، د(۵)۱۰. (۱۲) ب۶۵، د(۵)۳۲. (۱۳) ب۲۸، د(۵)۶۴.

۹. عقاید هراکلیتوس از اغلب اصالت‌تاریخیان اخلاقی[۳] منسجمتر است. او قائل به اصالت تحقق اخلاقی و قضائی نیز هست. (در مورد اصطلاح اخیر، رجوع کنید به فصل پنجم.) می‌گوید: «در نزد خدایان همهٔ چیزها زیبا و نیك و حقند؛ لیکن آدمیان برخی چیزها را حق و دیگر چیزها را ناحق می‌دانند[۴].» گواه اینکه او نخستین اصالت تحققی قضائی بشمارمی‌رود، افلاطون است[۵]. در مورد اصالت تحقق اخلاقی و قضائی عموماً، رجوع کنید به فصل پنجم (مطالب متن مربوط به یادداشتهای ۱۴ تا ۱۸) و فصل بیست و دوم.

۱۰. دو قطعهٔ نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) ب۴۴، د(۵)۵۳. (۲) ب۶۲، د(۵)۸۰.

۱۱. نه قطعهٔ نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) ب۳۹، د(۵) ۱۲۶. (۲) ب۱۰۴، د(۵)۱۱۱. (۳) ب۷۸، د(۵)۸۸. (۴) ب۴۵، د(۵) ۵۱. (۵) د(۵)۸. (۶) ب۶۹، د(۵)۶۰. (۷) ب۵۰، د(۵)۵۹. (۸) ب

---

۱. ارسطو، طبیعت، ۲۰۵a۳؛ د(۵)۶۶.

۲. (۴) و (۵) را بسنجید با افلاطون، جمهوری، ۴۷۶c و ۵۲۰c.

3. moral historicists

۴. ب۶۱، د(۵)۱۰۲. رجوع کنید به قطعهٔ (۸) در یادداشت ۱۱.

۵. افلاطون، ثئای‌تتوس، ۱۷۷c/d.

۶۱، د(۵)۱۰۲.[1] (۹) ب۵۷، د(۵)۵۸.[2]

سیلان یا تغییر باید انتقال یا گذر باشد از یك مرحله یا خاصیت یا وضع به دیگری. از آنجا که سیلان مستلزم چیزی است که تغییر کند، هویت این چیز باید همان که هست بماند ولو به مرحله یا خاصیت یا وضع متضاد درآید. این امر، نظریهٔ سیلان را با نظریهٔ وحدت اضداد[3] و با نظریهٔ یکی‌بودن همهٔ چیزها پیوند می‌دهد، بدین معنا که همهٔ چیزها صرفاً مراحل یا ظواهر چیزی واحد و متغیرند (یعنی آتش).

البته بیقین نمی‌توان گفت که آیا «راهی که به بالا می‌رود» و «راهی که به پائین می‌آید» در اصل همچون راهی عادی به‌تصور درآمده‌است که اول از کوه بالا می‌رود و سپس دوباره پائین می‌آید (یا شاید از نظر شخصی که پائین است، بالا می‌رود و از نظر کسی بالاست، پائین می‌آید) و این استعاره بعدها به فرایندهای گردش یا دوران اطلاق شده‌است، یعنی به راهی که از زمین از طریق آب (شاید سوخت مایعی در کاسه؟) به سوی آتش بالا می‌رود و باز از آتش از طریق آب (یعنی باران؟) به سوی زمین پائین می‌آید؛ و یا هراکلیتوس این راه بالا و پائین را در اصل به این فرایند گردش ماده اطلاق کرده‌است. (با توجه به بسیاری تصورات مشابه در قطعه‌های بجامانده از هراکلیتوس، فکر می‌کنم شق اول محتملتر است؛ رجوع کنید به متن.)

۱۲. چهار قطعهٔ نقل‌شده در این بند عبارتند از: (۱) ب۱۰۲، د(۵)۲۴. (۲) ب۱۰۱، د(۵)۲۵.[4] (۳) ب۱۱۱، د(۵)۲۹.[5] (۴) ب۱۱۳، د

---

۱. بسنجید با یادداشت ۹.

۲. بسنجید با ارسطو، **طبیعت**، 185b20.

۳. بسنجید با ارسطو، **مابعدالطبیعه**، 1005b25، ۳۴ و 1024a24، 1062a32، 1063a25.

۴. ترجمهٔ نزدیکتری به اصل که جناس بکاررفته در کلام هراکلیتوس را بهتر حفظ کند، باید چنین باشد: «هرچه مرگ بزرگتر باشد، سرنوشتی که نصیب می‌برد بزرگتر است.» بسنجید همچنین با افلاطون، **قوانین**، 903d/e و با **جمهوری**، 617d/e.

۵. بخشی از بقیهٔ این قطعه بالاتر نقل شده‌است. رجوع کنید به قطعهٔ (۳) در یادداشت ۴.

۴۹(۵).

۱۳. بسیار محتمل بنظر می‌رسد که تعالیمی از قبیل نظریهٔ قوم برگزیده، از این دوره منشأ گرفته‌باشد[۱] که، گذشته از دین یهود، چند دین دیگر معتقد به رستگاری نیز در آن بوجود آمده‌است.

۱۴. کنت نیز در فرانسه فلسفه‌ای اصالت تاریخی بوجودآورد و پرورانید که با روایت پروسی هگل [از این‌گونه فلسفه] چندان ناهمانند نیست. او هم مانند هگل سعی داشت موج انقلاب را متوقف کند[۲]. در مورد علاقهٔ لاسال به هراکلیتوس، رجوع کنید به فصل اول، یادداشت ۴. مشابهتی که در این زمینه میان سرگذشت اندیشه‌های اصالت تاریخی و تصورات مربوط به تکامل وجود داشته جالب خاطر است. هر دو از یونان، از امپدوکلس[۳] (انباذقلس) نیمه‌هراکلیتی سرچشمه گرفتند[۴] و در انگلستان و فرانسه در زمان انقلاب کبیر فرانسه از نو زنده شدند.

۱. بسنجید با: Meyer, *Geschichte des Altertums* بخصوص جلد اول.

۲. بسنجید با: F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, *Economica*, N. S. Vol. VIII, 1941, pp. 119 ff, 281 ff.

۳. Empedocles (حدود ۴۹۵-۴۳۵ قبل از میلاد) فیلسوف یونانی پیش از سقراط. (مترجم)

۴. برای اطلاع از روایت افلاطون از این نظریه، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۱.

فصل سوم

۱. این توضیح دربارهٔ اصطلاح الیگارشی را بسنجید با بخشهای پایانی یادداشتهای ۴۴ و ۵۷ فصل هشتم.

۲. بسنجید بویژه با فصل دهم، یادداشت ۴۸.

۳. بسنجید با قسمت پایانی فصل هفتم، بخصوص یادداشت ۲۵ و فصل دهم، بویژه یادداشت ۶۹.

۴. بسنجید با: *Diogenes Laert.*, III,1. در مورد بستگیهای خانوادگی افلاطون و بخصوص این ادعا که نسبت خانوادهٔ پدرش به کودروس «و حتی به پوسیدون» می‌رسید، رجوع کنید به کتاب گروت[1]. (همچنین رجوع کنید به کتاب مایر[2] که در آن نظیر این سخن دربارهٔ خانوادهٔ کریتیاس ـ یعنی خانوادهٔ مادری افلاطون ـ نیز گفته شده‌است.) در رسالهٔ میهمانی (۲۰۸d)، افلاطون دربارهٔ کودروس چنین می‌گوید: «آیا تصور می‌کنی که آلکستیس[3]... یا آخیلئوس[4]... یا همین کودروس خودت، برای نگه‌داشتن پادشاهی برای فرزندانشان به استقبال مرگ می‌رفتند اگر انتظار نداشتند به خاطر فضیلتشان نام جاوید کسب کنند ـ چنانکه براستی یادشان در دل ما زنده‌است؟» افلاطون در خارمیدس (۱۵۷e) که ازآثار اولیه و در تیمائوس (۲۰e) که از آخرین نوشته‌های اوست، به ستایش کریتیاس (یعنی خانوادهٔ مادری خود) می‌پردازد و در تیمائوس نسبت آن خانواده را به دروپیدس[5] فرمانروای (archon) آتنی و دوست سولون می‌رساند.

۵. دو قطعه‌ای که افلاطون در شرح حال خویش نگاشته و در این بند آمده، منقول از نامهٔ هفتم (۳۲۵) است. بعضی از محققان برجسته

---

1. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (ed. 1875), Vol. I, 114. 2. Meyer, op. cit., Vol. V, p. 66. 3. Alcestis 4. Achilles 5. Dropides

شك کرده‌اند که افلاطون براستی نویسندهٔ نامه‌ها باشد. (شاید این شبهه اساس کافی نداشته‌باشد؛ به نظر من بحث فیلد دربارهٔ این مسأله بسیار قانع کننده‌است (بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۵۷). اما، از سوی دیگر، حتی نامهٔ هفتم نیز به نظر من اندکی مشکوك می‌آید زیرا بیش از حد آنچه را در رسالهٔ دفاعیه می‌خوانیم تکرار می‌کند و زیاد به مقتضای موقع سخن می‌گوید.) از این رو، گرچه مواظبت کرده‌ام که تعبیرم از مکتب افلاطونی عمدتاً بر پایهٔ مندرجات معروفترین رسالات او باشد، به‌طور کلی این تعبیر با مطالب نامه‌ها نیز مطابقت دارد. برای تسهیل کار خوانندگان، در اینجا فهرستی از رساله‌هائی که اغلب در متن از آنها یاد شده، به ترتیب تاریخ احتمالی نگارش[۱]، داده می‌شود: کریتون، دفاعیه، ائوثوفرون؛ پروتاگوراس، منون، گرگیاس؛ کراتولوس، منکسنوس، فایدون؛ جمهوری؛ پارمنیدس، ثئای‌تتوس، سوفسطائی، مرد سیاسی، فیله‌بوس؛ تیمائوس، کریتیاس؛ قوانین[۲].

---

۱. بسنجید با یادداشت ۵۶ (۸)، فصل دهم.

۲. نامهای رسالات به ضبط انگلیسی، به ترتیب:
Crito, Apology, Euthyphro; Protagoras, Meno, Gorgias; Cratylus, Menexenus, Phaedo; Republic; Parmenides, Theaetetus, Sophist, Statesman (Politicus), Philebus; Timaeus, Critias; Laws.
چنانکه خوانندگان می‌دانند، از بعضی از این رساله‌ها چند ترجمه به فارسی موجود است. گاهی عنوان یك رساله به صورتهای مختلف به زبان ما برگردانده‌شده‌است. (مثلاً **جمهوری** را آقای روحانی **جمهور** نامیده‌است؛ **فایدون** را شادروان فروغی و آقای زریاب خوئی **فیدون**، آقای داودی **فیدن**، آقای خدیوی زند **فدون** و آقای دریابندری **فیدو** نوشته‌اند.) روش مترجم این کتاب همواره این بوده‌است که نامها را تا جائی که ممکن است با تلفظی هرچه نزدیکتر به زبان اصلی به فارسی ضبط کند مگر در مواردی که اسمی در میان ما مردم از گذشته به تلفظی دیگر (ولو گاهی نادرست) معروف باشد (مانند سقراط و افلاطون و باستیل). از سوی دیگر چون یگانه دورهٔ کامل آثار افلاطون به فارسی ترجمه‌ای است که به همت آقای محمد حسن لطفی و مرحوم رضا کاویانی فراهم آمده‌است و بسیاری از خوانندگان ممکن است به این ترجمه دسترس داشته‌باشند یا بخواهند مراجعه کنند، موارد اختلاف را بین آنچه ما داده‌ایم و آنچه این مترجمان ضبط کرده‌اند در اینجا ذکر می‌کنیم. **دفاعیه و ائوثوفرون** ←

۶. (۱) افلاطون هیچ جا آشکارا نمی‌گوید که تحولات تاریخی ممکن است خصلت ادواری داشته‌باشند. اما در دست‌کم چهار رساله ـ **فایدون** و **جمهوری** و **مرد سیاسی** و **قوانین** ـ اشاره‌ای به این معنا هست. البته اشارهٔ افلاطون در این چند جا ممکن است به «سال بزرگ» هراکلیتوس باشد (بسنجید با فصل دوم، یادداشت ۶). لیکن این امکان نیز هست که اشاره نه مستقیماً به هراکلیتوس بلکه به امپدوکلس باشد که افلاطون نظریهٔ او را[1] صورت «ملایمتری» از نظریهٔ هراکلیتوس راجع به وحدت همهٔ سیلانها می‌دانست. او این عقیده را در قطعه‌ای معروف در رسالهٔ **سوفسطائی** بیان می‌کند (۲۴۲e). در آنجا گفته می‌شود ـ و ارسطو نیز می‌گوید[2] ـ که چرخه‌ای تاریخی وجود دارد شامل دوره‌ای که در آن عشق حاکم است و دوره‌ای دیگر که در آن ستیزه فرمان می‌راند. ارسطو می‌گوید که امپدوکلس معتقد بود دورهٔ کنونی «دورهٔ سلطنت ستیزه است چنانکه دورهٔ پیشین دورهٔ عشق بود.» این پافشاری براینکه سیلان حاکم بر دورهٔ کیهانی ما قسمی ستیزه بشمارمی‌رود و بنا بر این بد است، مطابقت نزدیك دارد هم با نظریه‌های افلاطون و هم با تجربه‌هائی که برای او حاصل شده‌بود.

طول مدت «سال بزرگ» احتمالاً عبارت از دوره‌ای است که پس از آن تمام اجرام آسمانی به همان وضع نسبت به یکدیگر بازمی‌گردند که در لحظهٔ آغاز احتساب این دوره داشتند (و بدین قرار کوچکترین مضرب مشترك دوره‌های «هفت سیاره» از کار درمی‌آید).

(۲) در قطعه‌ای در **فایدون** که بالاتر در بند (۱) ذکر شد، نخست اشاره می‌شود به نظریهٔ هراکلیتوس دربارهٔ اینکه تغییر از هر وضع به وضع مقابل و از هر چیز به ضد آن صورت می‌پذیرد و گفته می‌شود «آنکه کوچکتر یا کمتر می‌شود یقیناً زمانی در گذشته بزرگتر یا بیشتر بوده است...» (۷۰e/۷۱a). سپس در ادامهٔ سخن به قانون ادواری تحول

← و **کراتولوس** و **تئای‌تتوس** و **سوفسطائی** و **فیله‌بوس** را لطفی و کاویانی به ترتیب **آپولوژی** و **اوتیفرون** و **کراتیلوس** و **ته‌ئه‌تتوس** و **سوفیست** و **فیلبس** ضبط کرده‌اند. (مترجم)

۱. بسنجید با ارسطو، **مابعدالطبیعه**، ۱۰۰۰a ۲۵.

۲. ارسطو، **کون و فساد**، ب ۶، ۳۳۴a ۶.

اشاره می‌رود: «آیا دو فرایند وجود ندارند که همیشه در جریانند، از یك منتهاالیه به نقطهٔ مقابل و دوباره به جای اول...؟» (فایدون، همان جا). اندکی بعد (72a/b) بحث به این صورت ادامه می‌یابد که: «اگر تحول فقط به خط مستقیم صورت می‌گرفت و در طبیعت تلافی و تناوب وجود نداشت... همهٔ چیزها در پایان دارای خواص واحد می‌شدند... و دیگر تحولی انجام نمی‌پذیرفت.» چنین بنظرمی‌رسد که گرایش کلی فایدون بیش از رساله‌های بعد به خوش‌بینی است (و ایمان بیشتری نسبت به آدمی و عقل انسان در آن به چشم می‌خورد)، ولی اشارهٔ مستقیمی به رشد و تحول تاریخی بشر وجود ندارد.

(۳) اما در جمهوری از این‌گونه اشارات هست. در کتاب هشتم و کتاب نهم آن رساله، وصف مفصلی از تباهی و انحطاط تاریخی داده‌شده که اینجا در فصل چهارم مورد بحث قرار گرفته‌است. این وصف با مقدمه‌ای در باب داستان هبوط انسان و داستان عدد آغاز می‌شود که در فصلهای پنجم و هشتم دربارهٔ آن بیشتر بحث کرده‌ایم. ادام در چاپ خود از جمهوری[1] بحق این داستان را «زمینه‌ای» می‌خواند که «فلسفهٔ تاریخ افلاطون در آن گنجانیده شده‌است[2].» داستان حاوی هیچ‌گونه اظهار صریح دربارهٔ خصلت ادواری تاریخ نیست ولی چند کنایهٔ قدری مرموز در بر دارد که به موجب تعبیر جالب خاطر اما نامتیقن ارسطو (و ادام) ممکن است اشاره به «سال بزرگ» هراکلیتوس ـ یعنی تحول ادواری ـ باشد[3].

(۴) از این گذشته، اسطوره‌ای در مرد سیاسی هست (268e-274e) که به موجب آن، خدا خودش جهان را به طول نیم چرخه از دورهٔ بزرگ عالم به‌پیش‌می‌راند. هنگامی که از این کار دست می‌کشد، جهان که تاکنون به جلو حرکت می‌کرده است، باز به عقب می‌غلتد. بدین سان، در هر چرخه، دو نیم چرخه یا نیم دوره داریم، یکی حرکت به

1. *The Republic of Plato*, J. Adam (ed.), 1902, 1921.

۲. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۱۰.

۳. بسنجید با فصل دوم، یادداشت ۶ و همان کتاب ادام، ج ۲، ص ۳۰۳. سخنی که دربارهٔ امپدوکلس گفته‌شده (ص ۳۰۳ به بعد) نیازمند تصحیح است؛ رجوع کنید به بند (۱) همین یادداشت.

جلو که به وسیلهٔ خدا هدایت می‌شود و مشتمل بر دورهٔ بدون جنگ و ستیز است، و دیگری حرکت به عقب وقتی خدا جهان را رها می‌کند و این همان دورهٔ آشفتگی و پریشانی و ستیز متزاید است، یعنی دوره‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم. نهایتاً وضع بقدری بد و خراب خواهد شد که خدا دوباره فرمان را بدست خواهدگرفت و برای اینکه جهان را از نابودی کامل نجات دهد، جهت حرکت را معکوس خواهدکرد.

این اسطوره شباهتهای بسیار دارد با اسطورهٔ امپدوکلس که در بند (۱) ذکر آن گذشت و احتمالاً با «سال بزرگ» هراکلیتوس. ادام[1] تشابه آن را با داستان هسیودوس نیز متذکر می‌گردد.

یکی از نکات حاوی اشاره به هسیودوس، عصر زرین کرونوس است. توجه به این امر حائز اهمیت است که آدمیان این عصر همه خاکزادند. این وجه اشتراکی بدست می‌دهد با اسطورهٔ خاکزادان و وجود فلز در انسانها که در جمهوری سهمی ایفا می‌کند (414b به بعد و 546e به بعد) و پائینتر در فصل هشتم مورد بحث قرارخواهدگرفت. در رسالهٔ میهمانی نیز (191b) به اسطورهٔ خاکزادان اشاره شده‌است. این شاید کنایه‌ای به این ادعای عامیانه باشد که آتنیها نیز ـ «مانند ملخ» ـ بومی یا متعلق به خاک[2] هستند. (بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۱) (ه) و فصل هشتم، یادداشت ۱۱(۲).)

اما وقتی بعداً در مرد سیاسی (302b به بعد) شش شکل ناقص و نارسای حکومت بر حسب نقص و نارسائی بترتیب درجه‌بندی می‌شوند، دیگر هیچ اشاره‌ای به‌نظریهٔ ادواری تاریخ یافت نمی‌شود و چنین می‌نماید که این شکلها همه نسخه‌های منحط بهترین یا کاملترین دولت و گامهای پیاپی در فرایند انحطاط و زوال محسوب می‌گردند (بسنجید با مرد سیاسی 293d، 297c، 303b). به عبارت دیگر، چه در اینجا و چه در جمهوری، وقتی پای مسائل مشخص تاریخی به میان می‌آید، افلاطون به همان بخش از چرخه که به تباهی و پوسیدگی می‌انجامد اکتفا می‌کند.

---

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۲۹۶ به بعد.
۲. autochthonous مشتق از واژهٔ یونانی chthon به معنای خاک. (مترجم)

(۵) نظیر این ملاحظات در مورد قوانین هم صادق است. در سومین کتاب این رساله (۶۷۶ b/c - ۶۷۷b)، چیزی شبیه نظریه‌ای ادواری طرح می‌شود و افلاطون به تحلیل مفصلتر آغاز یکی از دوره‌ها یا چرخه‌ها می‌پردازد. اندکی بعد (۶۷۸e و ۶۷۹c) معلوم می‌شود که این آغاز، عصری زرین است بنحوی که دنبالهٔ داستان به صورت حکایت خرابی و زوال درمی‌آید. شایان تذکر است که آموزهٔ افلاطون دایر براینکه سیاره‌ها هر یك خدائی بشمارمی‌روند و نیز این آموزه که خدایان در زندگی بشر مؤثرند (و همچنین اعتقاد وی به اینکه در تاریخ نیروهای کیهانی دست‌اندر کارند)، سهمی مهم در نظرورزیهای نوافلاطونیان در باب احکام نجوم[1] داشت. هر سه آموزه را می‌توان در رسالهٔ قوانین یافت (رجوع کنید، فی‌المثل، به ۸۲۱b-d و ۸۹۹b و ۸۹۹ d-۹۰۵d و ۶۷۷a به بعد.) باید متوجه بود که علم احکام نجوم در اعتقاد به سرنوشت مقرر و معینی که قابل پیش‌بینی است با اصالت تاریخ شریك است. اعتقاد مشترك میان این علم و برخی صور مهم اصالت تاریخ (بویژه مارکسیسم و مکتب افلاطونی) این است که با وجود امکان پیش‌بینی آینده، ما نیز تا اندازه‌ای در آن مؤثریم بخصوص اگر واقعاً بدانیم که چه پیش خواهدآمد.

(۶) گذشته از چنین اشارات معدود، چیز دیگری نیست که نشان دهد افلاطون بخش روبه‌بالا یا روبه‌پیش چرخه را بجد تلقی می‌کرد. اما سوای وصف مفصل و مبسوطی که در جمهوری آمده و شرحی که بالاتر در بند (۵) نقل شد، بسیاری گفته‌های دیگر نیز وجود دارد که حاکی از اعتقاد بسیار جدی او به‌حرکت به‌سوی پائین، یعنی انحطاط و زوال در تاریخ، است. در این زمینه، باید بخصوص دو رسالهٔ تیمائوس و قوانین را در نظر گرفت.

(۷) در تیمائوس (۴۲b به بعد، ۹۰e به بعد و بویژه ۹۱d به بعد؛ همچنین فایدروس[2]، ۲۴۸d به بعد)، افلاطون چیزی را وصف می‌کند که می‌توان به آن منشأ انواع از راه انحطاط نام داد (بسنجید با فصل

۱. astrology که صناعت تنجیم و علم احکام و علم نجامت هم گفته‌شده است. (مترجم).

2. *Phaedrus*

چهارم، مطالب مربوط به یادداشت ۴ در متن و فصل یازدهم، یادداشت ۱۱): مردها اول به زن انحطاط پیدا می‌کنند و سپس به جانوران پائینتر.
(۸) در کتاب سوم قوانین (همچنین کتاب چهارم، 713a به بعد)، به نظریهٔ مفصلی در باب انحطاط تاریخی برمی‌خوریم که تا حد زیادی شبیه نظریه‌ای است که در جمهوری آمده‌است (رجوع کنید به اشارهٔ کوتاهی که به دوره یا چرخه شده‌است و بالاتر ذکر کردیم). همچنین رجوع کنید به فصل آینده، خصوصاً یادداشتهای ۳ و ۶ و ۷ و ۲۷ و ۳۱ و ۴۴.

۷. فیلد هم عقیده‌ای مشابه دربارهٔ هدفهای سیاسی افلاطون دارد و می‌نویسد: «هدف عمدهٔ فلسفهٔ افلاطون را می‌توان سعی در استقرار مجدد معیارهائی برای اندیشه و رفتار در تمدنی ظاهراً در آستانهٔ از هم پاشیدگی دانست[1].» همچنین رجوع کنید به فصل ششم؛ یادداشت ۳ و مطالب متن.

۸. من نیز به پیروی از اکثر مراجع قدیمتر و بسیاری از مراجع معاصر (مانند فیلد و کورنفرد[2] و راجرز[3]) و برخلاف برنت و تیلر، بر این باورم که نظریهٔ صور یا مثل تقریباً تماماً از افلاطون است نه از سقراط، هر چند افلاطون آن را از زبان سقراط، که سخنگوی اصلی [در رسالات] اوست، باز می‌گوید. گرچه رساله‌های افلاطون تنها مأخذ درجه اول ما برای اطلاع از تعلیمات سقراط است، به عقیدهٔ من در این رسالات می‌توان بین کیفیات «سقراطی» ـ یعنی از لحاظ تاریخی حقیقی ـ و خصوصیات «افلاطونی» سخنگوی افلاطون موسوم به «سقراط» فرق گذاشت. مسألهٔ معروف به مسألهٔ [هویت] سقراط در فصلهای ششم و هفتم و هشتم و دهم مورد بحث قرار گرفته است. همچنین رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۵۶.

۹. اصطلاح «مهندسی اجتماعی» بنظرمی‌رسد نخستین بار به وسیلهٔ راسکو پاوند در کتاب او موسوم به مدخل فلسفهٔ حقوق[4] بکار برده‌شده

1. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries* (1930), p. 91.
2. F.M. Cornford 3. A.K. Rogers
4. Rosco Pound, *Introduction to the Philosophy of Law* (1922), p. 99.

باشد. *(براین مگی می‌گوید تقریباً یقین دارد که [سیدنی و بیاتریس] وب پیش از ۱۹۲۲ این اصطلاح را بکاربرده‌اند.)* او این اصطلاح را به مفهوم «تدریجی یا جزء بجزء[1]» استعمال می‌کند. ایستمن در کتاب مارکسیسم آیا علم است؟[2] آن را به مفهومی دیگر بکارمی‌برد. این کتاب را من پس از اینکه متن کتاب خودم نوشته شده‌بود، خواندم. بنابراین، اصطلاح «مهندسی اجتماعی» را بدون قصد اشاره به مصطلحات ایستمن بکاربرده‌ام. تا جائی که می‌بینم، او خواهان و مدافع شیوهٔ برخوردی است که من آن را در فصل نهم زیر عنوان «مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی» مورد انتقاد قرارداده‌ام. (بسنجید با فصل نهم، یادداشت ۱ و فصل پنجم، یادداشت ۱۸ (۳).) هیپوداموس ملطی[3] را که متخصص شهرسازی بود، شاید بتوان نخستین مهندس اجتماعی معرفی کرد[4].

اصطلاح «تکنولوژی اجتماعی» را سیمکین به من پیشنهاد کرد. باید روشن کنم که در بحث از مسائل مربوط به روش، تأکید عمدهٔ من بر کسب تجربهٔ عملی از نهادهاست. بسنجید با فصل نهم، خصوصاً متن مربوط به یادداشت ۸. برای اطلاع از تحلیل مفصلتر مسائل راجع به روش و مربوط به مهندسی اجتماعی و تکنولوژی اجتماعی، رجوع کنید به بخش سوم کتاب من، فقر تاریخیگری (چاپ ۱۹۶۰).

۱۰. قطعه‌ای که نقل شد از کتاب من، فقر تاریخیگری، ص ۶۵، است. «نتایج نامقصود اعمال بشر» با شرح و بسط بیشتر در فصل چهاردهم مورد بحث قرارگرفته‌است. رجوع کنید بویژه به یادداشت ۱۱ و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۱. من معتقدم که میان امور واقع و تصمیمها یا خواستها (یعنی بین «هست» و «باید») دوگانگی یا ثنویتی موجود است. به سخن دیگر، معتقدم محال است بتوان تصمیمها یا خواستها را به امور واقع تحویل کرد،

---

1. piecemeal 2. M. Eastman, *Marxism-Is It Science?* (1940).
3. Hippodamus of Miletus
۴. بسنجید با ارسطو، سیاست، ۱۲۷۶ b ۲۲ و نیز:
R. Eisler, *Jesus Basileus,* II, p. 754.

هرچند البته می‌توان با آنها همچون امور واقع برخورد کرد. در فصل پنجم (متن مربوط به یادداشتهای ۴ و ۵) و فصلهای بیست و دوم و بیست و چهارم بیشتر در این باره سخن گفته‌ام.

۱۲. شواهد مؤید این تعبیر از نظریهٔ افلاطون در باب بهترین دولت، در سه فصل آینده آمده‌است. عجالتاً خوانندگان را به مرد سیاسی 293d/e، قوانین 713b/c و تیمائوس 22d به بعد و بخصوص 25e و 26d ارجاع می‌دهم.

۱۳. بسنجید با گزارش مشهور ارسطو در این باره که بعداً در همین فصل نقل خواهدشد (رجوع کنید بویژه به یادداشت ۲۵ و مطالب مربوط در متن).

۱۴. چنانکه در کتاب گروت[1] نشان داده شده‌است.

۱۵. قطعاتی که نقل شد برگرفته از تیمائوس 50c/d و 51e ـ 52b است. این تمثیل که در آن صورت یا مثال همچون پدر، و مکان همچون مادر چیزهای محسوس وصف شده‌است، حائز اهمیت و دارای بستگیهای دامنه‌دار است. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۱۷ و ۱۹ در همین فصل و فصل دهم، یادداشت ۵۹.

(۱) شباهتی بین این تمثیل و اسطورهٔ خائوس[2] هسیودوس وجود دارد که در آن گشادگی یا شکاف[3] (فضا، ظرف) مطابق است با مادر و اروس[4] مطابق است با پدر یا مثال. خائوس، اصل است و مدتهای دراز، مسألهٔ تبیین علّی[5] (خائوس = علت) همچنان به صورت مسألهٔ اصل یا آغازه[6] (arche) یا زایش و تکوین باقی بود.

(۲) مادر یا مکان مطابقت دارد با امر نامحدود و بیمرز نزد آناکسیماندروس و فیثاغوریان. مثال یا صورت [= ایده]، نر است و، بنا۔

---

1. G. Grote, op. cit., Vol. III, note u, pp. 267 f.

۲. myth of chaos (خائوس = خواء، هاویه). رجوع کنید به توضیحی (ص. ۴۹) که قبلاً دربارهٔ این مفهوم داده‌ایم. (مترجم)

3. gap

۴. Eros خدای عشق. (مترجم)

5. causal explanation

6. origin

بـراین، باید مطابق باشد با امر معین (یا محدود) نزد فیثاغوریان. محدود (در مقابل بیمرز)، نر (در مقابل ماده)، روشنی (در مقابل تاریکی) و خوب (در مقابل بد) همه به یـك سوی جدول فیثاغوری اضداد یـا متقابلان تعلق دارند[1]. از این رو، می‌توان انتظار داشت که مثل [= ایده‌ها] به روشنائی و نیکی وابستگی داشته‌باشند. (بسنجید با بخش پایانی یادداشت ۳۲، فصل هشتم).

(۳) مثالها [= ایده‌ها] مرز یا حدند؛ معینند در مقابل مکان نامعین، و خود را مانند مهر لاستیکی یا، به عبارت بهتـر، قالب، منطبع و منقوش می‌کنند (بسنجید با یـادداشت ۱۷ (۲) در همیـن فصل) بر مکان (که نه تنها مکان بلکه در عین حال همان مادهٔ شکل نیافتهٔ[2] آناکسیماندروس یـا خمیرهٔ فاقد خواص است) و بدین سان چیزهای محسوس را تکوین می‌بخشند.

* آقای مابت لطفی نشان داد و توجه مرا به این واقعیت جلب کرد که نزد افلاطون، صور یا مثل خـود را بـر مکان منطبع نمـی‌کنند بلکه بـه وسیلهٔ صانـع[3] بر آن مرتسم یا منقوش می‌گردند. چنانکه ارسطو هم اشاره می‌کند[4]، نشانه‌هائی از اینکه صور «نه تنها علت هستی، بلکـه علت تکوین (یا صیرورت) نیز هستند» حتی در رسالهٔ فایدون (۱۰۰d) یـافت می‌شود.*

(۴) در نتیجهٔ عمـل تکویـن، مـکان ـ یعنی ظرف ـ بـکارمـی‌افتد[5]، بنحوی که در سیلانی هراکلیتی یـا امپدوکلی ـ که در حقیقت عمومی است زیرا حرکت حتی به خود چارچوب، یعنـی فضای (بیمرز)، نیـز تسری می یابد ـ همه چیز به جنبش درمـی‌آید. (در مـورد تصور هـراکلیتی اخیر از ظرف، رجوع کنید به کراتولوس ۴۱۲d).

---

۱. بسنجید با: ارسطو، **مابعدالطبیعه**، ۹۸۶ a ۲۲ به‌بعد.

2. unformed matter

۳. Demiurge (یا دمی‌اورگوس). صانع غیر خالقی که افلاطون در **تیمائوس** از او گفتگو می‌کند. (مترجم)

۴. ارسطو، **مابعدالطبیعه**، ۱۰۸۰ a ۲.

۵. واژه‌ای که نویسنده بکاربرده (labor) بـه معنای وارد درد زایمـان شدن نیز هست. شاید با توجه به موضوع، بیفـایـده نباشد اگـر خـوانندگان ایـن مفهوم را نیز در ذهن داشته‌باشند. (مترجم)

(۵) این وصف، یادآور «طریق گمان وهمی[1]» پارمنیدس است که در آن، جهان تجربه و سیلان از امتزاج دو متقابل ـ مثلاً روشن (یا داغ یا آتش) با تاریک (یا سرد یا خاك) ـ آفریده‌می‌شود. پیداست که صور یا مثل افلاطون با امور نخست [یعنی روشن و داغ و آتش] و فضا یا آنچه بیمرز است با امور دوم [یعنی تاریك یا سرد یا خاك] متناظرند، بویژه اگر در نظر بگیریم که مکان ناب یا مجرد نزد افلاطون با مادهٔ نامتعین[2] خویشاوندی‌نزدیك دارد.

(۶) تقابل میان متعین و نامتعین[3] بنظرمی‌رسید بخصوص پس از کشف بسیار مهم اصم‌بودن جذر عدد ۲، با تقابل بین عقلانی و غیر عقلانی[4] تناظر پیدا کرده‌باشد. اما چون پارمنیدس امر عقلانی را همان وجود[5] می‌داند، لازم می‌آید که مکان یا امر غیرعقلانی به لاوجود[6] تعبیر گردد. به عبارت دیگر، جدول فیثاغوری متقابلان را باید گسترش داد تا عقلانیت را (در مقابل غیرعقلانیت) و وجود را (در مقابل لاوجود) در بربگیرد. (این موافق قول ارسطو است که یك جا (۲۷ ۱۰۰۴b) در مابعدالطبیعه می‌گوید «همهٔ اضداد به وجود و لاوجود قابل تحویلند» و جای دیگر (۳۱ ۱۰۷۲a) یك سمت جدول ـ طرف وجود ـ را متعلق اندیشهٔ [عقلانی] توصیف می‌کند و باز در جای دیگر (۱۳ ۱۰۹۳b) توان بعضی اعداد را ـ ظاهراً در مقابل جذرشان ـ به همین سمت می‌افزاید. این

1. «Way of Delusive Opinion» 2. indeterminate matter

3. determinate and indeterminate

۴. عدد اصم (یا گنگ) را در انگلیسی irrational number و عدد منطق (یا گویا) را rational number می‌گویند. معنای غیرریاضی کلمهٔ rational عقلی یا عقلانی یا معقول یا استدلالی است و هکذا، به عکس آن، معنای irrational. پس لفظاً (نه اصطلاحاً) عدد منطق را می‌بایست عدد عقلانی یا معقول و عدد اصم را عدد غیر عقلانی یا نامعقول ترجمه کنیم. اما در فارسی هم می گوییم انسان حیوانی‌گویا یا ناطق است و این ناظر به‌همان معناست. بنابراین، خوانندگان باید آنچه را گفته‌شد در خاطر داشته‌باشند و هرجا در متن، امور غیرعقلانی و اعداد اصم در یك ردیف قرار داده‌شدند، به این اشتراك لفظی در انگلیسی (که از زبان یونانی سرچشمه می‌گیرد) توجه کنند. (مترجم)

5. being 6. non-being

ملاحظه، سخن ارسطو را در مابعدالطبیعه (۲۷ 986b) تبیین می‌کند. بدین ترتیب، شاید لازم نباشد مانند کورنفرد فرض را بر این گذاشت[1] که قطعهٔ ۵۳/۵۴، ۸ پارمنیدس را ارسطو و تئوفراستوس[2] سوء تعبیر کرده‌اند، زیرا اگر جدول متقابلان را به این وجه گسترش دهیم، تعبیر بغایت مقنع کورنفرد از این قطعهٔ بسیار حساس، با سخن ارسطو سازگار می‌شود.)

(۷) کورنفرد در مقالهٔ خویش (ص ۱۰۰) توضیح می‌دهد که در پارمنیدس سه «طریق» موجود است: طریق راستی، طریق لاوجود و طریق نمود[3] (یا، اگر خواندن آن به این نام روا باشد، طریق گمان وهمی). او نشان می‌دهد (ص ۱۰۱) که این سه طریق متناظرند با سه ناحیهٔ مورد بحث در جمهوری: جهان کاملاً حقیقی و معقول مثل، جهان کاملاً غیرحقیقی و بالاخره جهان گمان (که پایهٔ آن ادراك چیزهای در سیلان است). او همچنین نشان می‌دهد (ص ۱۰۲) که افلاطون این موضع خویش را در رسالهٔ سوفسطائی تعدیل می‌کند. به این گفته، چند ملاحظه با عنایت به قطعه‌هائی در تیمائوس که این یادداشت ضمیمهٔ آن شده‌است، باید افزود.

(۸) تفاوت عمدهٔ بین جمهوری و تیمائوس این است که صور یا مثل در رسالهٔ اول، باصطلاح، متحجرند و در رسالهٔ دوم به مقام خدائی رسانده می‌شوند. صور در جمهوری به «واحد» پارمنیدی شباهتی بمراتب نزدیکتر دارند تا در تیمائوس (بسنجید با حاشیهٔ ادام به قسمت ۳۱ و ۲۸ 380d جمهوری). این تحول عاقبت به رسالهٔ قوانین می‌انجامد که در آن نفسها عمدتاً جانشین مثالها می‌شوند. تفاوت قاطع در این است که مثل بیش از پیش به نقطهٔ آغاز حرکت و علت تکوین یا، چنانکه در تیمائوس می‌آید، به پدر چیزهای متحرك مبدل می‌گردند. بزرگترین اختلاف شاید بین فایدون و قوانین باشد. در فایدون (79e) می‌خوانیم که: «نفس به امور دگرگونی‌ناپذیر بینهایت شبیه‌تر است؛ حتی ابله‌ترین شخص هم نمی‌تواند منکر این شود.» (بسنجید همچنین با جمهوری، 585c و 609b به بعد). در قوانین

---

۱. رجوع کنید به مقالهٔ بسیار عالی او:
F. M. Cornford, «Parmenides' Two Ways», *Class. Quart.*, XVII, 1933, p. 108.

2. Theophrastus

3. the way of Seeming

(۸۹۵e/۸۹۶a) این پرسش به‌میان می‌آید که: «تعریف آنچه 'نفس' نامیده می‌شود، چیست؟ آیا می‌توانیم هیچ تعریفی تصور کنیم جز اینکه... 'حرکتی [است] که خود خویشتن را به جنبش درمی‌آورد؟'» (بسنجید همچنین با فایدروس، ۲۴۵c به بعد.) انتقال بین این دو موضع به‌توسط رسالهٔ سوفسطائی انجام‌می‌گیرد (که صورت یا مثال خود حرکت را وارد بحث می‌کند) و نیز به‌توسط تیمائوس (۳۵a) که به توصیف صور «الاهی و لایتغیر» و اجسام متغیر و فسادپذیر می‌پردازد. این ظاهراً تبیین می‌کند که چرا در قوانین (۸۹۴d/e) گفته می‌شود که حرکت نفس «از لحاظ منشأ و قدرت، اول است» و چرا نفس، «کهنترین و الاهی‌ترین همهٔ چیزهائی [توصیف می‌گردد] که حرکتشان چشمهٔ همیشه زایندهٔ هستی حقیقی است» (۹۶۶e). (چون افلاطون معتقد بود که همهٔ چیزهای زنده از نفس برخوردارند، ممکن است ادعا شود که او پذیرفته‌است که اصلی لااقل بعضاً صوری باید در درون چیزها حاضر باشد. این نظر بسیار به مکتب ارسطوئی نزدیك است بخصوص با توجه به این اعتقاد بدوی و شایع که همهٔ چیزها زنده‌اند.) (بسنجید همچنین با فصل چهارم، یادداشت ۷).

(۹) در این سیر تحولی اندیشهٔ افلاطون ـ تحولی که نیروی سائق آن تمایل به تبیین جهان سیلان به یاری مثالهاست، یعنی تمایل به لااقل قابل فهم‌کردن شکاف بین جهان عقل و جهان گمان، گو اینکه این شکاف قابل پل‌زدن نیست ـ سهم اساسی با سوفسطائی است. این رساله گذشته از اینکه به گفتهٔ کورنفرد (همان نوشته، ص ۱۰۲) جائی برای کثرت مثالها می‌گشاید، در استدلالی علیه موضع پیشین خود افلاطون (۲۴۸a) نشان می‌دهد که مثالها (الف) علل فعالی هستند که ممکن است در تعامل[1] یا کنش و واکنش با، مثلاً، ذهن قرارگیرند؛ (ب) به رغم این امر، دگرگونی‌ناپذیرند، گو اینکه اکنون مثال حرکت هم وجود دارد که ساکن نیست و تمام چیزهای متحرك از آن بهره می‌برند؛ و (ج) دارای توان آمیختن با یکدیگرند. بعلاوه، سوفسطائی مفهوم «لاوجود» را، که در تیمائوس با مکان یکی معرفی می‌شود، وارد بحث می‌کند[2] و، بدین‌سان،

1. interaction
2. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, note to 247.

امکان می‌دهد که مثل با آن اختلاط بیابند[1] و جهان سیلان را پدیدآورند که موضع آن در حد واسط میان وجود مثالها و لاوجود مکان یا ماده است.

(۱۰) غرض نهائی من دفاع از این دعوی است که در متن مطرح کرده‌ام دایر براینکه مثل نه تنها بیرون از مکان بلکه خارج از زمانند، هر چند در آغاز زمان با این جهان در تماس بوده‌اند. این به عقیدهٔ من فهم این مطلب را آسانتر می‌کند که چگونه مثل به عمل می‌پردازند بی‌آنکه در حرکت باشند زیرا هرگونه حرکت یا سیلان در زمان و مکان صورت می گیرد. به اعتقاد من، افلاطون مسلم فرض می‌کند که زمان، دارای آغاز است و با عنایت به بسیاری اشاره‌ها حاکی از اینکه انسان یکی از نخستین مخلوقات بوده‌است، تصور می‌کنم این مستقیمترین تعبیر این قطعه در **قوانین** باشد (۷۲۱c) که می‌گوید: «نژاد آدمی همزاد زمان است». (در این نکته من اندکی با کورنفرد اختلاف نظر دارم[2]).

(۱۱) خلاصه اینکه، مثل در سیلان نیستند و از نسخه‌های متغیر و رو به تباهی خود قدیمتر و بهترند. (رجوع کنید همچنین به فصل چهارم، یادداشت ۳).

۱۶. بسنجید با یادداشت ۴ در همین فصل.

۱۷. (۱) کاری که خدایان در **تیمائوس** بر عهده دارند مانند کاری است که در متن توصیف کرده‌ایم. همانگونه که مثل، اشیاء را نقش می زنند، خدایان نیز جسمهای آدمیان را شکل می‌بخشند. تنها نفس انسان به وسیلهٔ خود صانع (دمی‌اورگوس) آفریده می‌شود که جهان و خدایان را نیز می‌آفریند. (در قوانین (۷۱۳c/d) کنایهٔ دیگری نیز وجود دارد که خدایان، پدرسالارند.) آدمیان ـ یعنی فرزندان ضعیف و منحط خدایان ـ از آن پس بازهم در معرض انحطاط بیشترند. (بسنجید با یادداشت ۶ (۷) در این فصل و با فصل پنجم، یادداشتها ۳۷ تا ۴۱).

(۲) در قطعه‌ای جالب نظر در قوانین (۶۸۱b؛ رجوع کنید همچنین به فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۱) (الف))، برمی‌خوریم به اشاره‌ای دیگر به شباهت میان نسبت مثل با چیزها و نسبت والدین با

1. *Philolaus*, fragments 2, 3, 5, Diels (5th ed.).
2. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937, pp. 145, 26 f.

فرزندان. در این قطعه، اصل و منشأ قوانین به وسیلهٔ نفوذ و تأثیر سنت و، خاصه، با انتقال نظمی سخت و نرمی‌ناپذیر از والدین به فرزندان توجیه می‌گردد و گفته می‌شود: «و ایشان [یعنی والدین] بیقین قالب فکری خود را بر فرزندانشان و بر فرزندان فرزندانشان نقش می‌کنند.»

۱۸. بسنجید با فصل هشتم، یادداشت ۴۹، بویژه با قسمت (۳) آن یادداشت.

۱۹. بسنجید با تیمائوس، ۳۱a. اصطلاحی که من به طور آزاد «آن چیز برتر که سرنمونهٔ آنهاست» ترجمه کرده‌ام، غالباً به وسیلهٔ ارسطو به معنای «اسم عام» یا «اسم جنس» بکارمی‌رود، یعنی «چیزی که عام یا کلی است» یا «برتر و فائق» و «دربرگیرنده» است. گمان می‌کنم معنای اصلی آن «در برگیرنده» یا «پوشاننده» باشد به مفهومی که قالب، چیزی را که قالب‌گیری می‌کند، دربرمی‌گیرد یا می‌پوشاند.

۲۰. بسنجید با جمهوری، ۵۹۷c. همچنین رجوع کنید به ۵۹۶a (و حاشیهٔ دوم ادام بر ۵۹۶a ۵) که می‌گوید: «زیرا باید بیاد بیاوری که ما عادت داریم برای هر گروه از چیزهای خاص که همه را به یك نام می‌خوانیم صورت یا مثالی وضع کنیم».

۲۱. قطعه‌های بیشمار در آثار افلاطون هست. تنها اکتفا می‌کنم به فایدون (مثلاً ۷۹a)، جمهوری (۵۴۴a)، ثئای‌تتوس (۱۷۹d/e و ۱۵۲d/e) و تیمائوس (۲۸b/c، ۲۹c/d و ۵۱d به بعد). ارسطو به این مطلب از جمله در مابعدالطبیعه اشاره می‌کند (۹۸۷a ۳۲، ۹۹۹a ۲۵، ۱۰۱۰a ۶-۱۵، ۱۰۷۸b ۱۵؛ همچنین رجوع کنید به یادداشتهای ۲۳ و ۲۵ در همین فصل).

۲۲. پارمنیدس، به گفتهٔ برنت[1]، معتقد بود که «آنچه هست... متناهی و کروی و بیحرکت و جسم است»، به عبارت دیگر، جهان کره‌ای کامل و کل بدون اجزائی است که «هیچ چیز فراسوی آن نیست.» قول برنت را بدین سبب نقل می‌کنم که (الف) وصفی که می‌دهد عالی است و (ب) تعبیر خود او را از آنچه پارمنیدس «گمان میرندگان[2]» یا «طریق

1. Burnet, op. cit., 208. 2. Opinion of the Mortals

گمان وهمی» می‌نامد نابود می‌کند[1]. وی تمام تعبیرهای ارسطو و تئوفراستوس و سیمپلیکیوس[2] و گومپرتس و مایر را به عنوان «اشتباههای تاریخی» یا «اشتباههای ملموس و واضح تاریخی» کنار می‌گذارد. تعبیری که برنت رد می‌کند در واقع همان تعبیری است که اینجا در متن عرضه شده‌است، بدین عبارت که پارمنیدس معتقد به جهانی حقیقی در پس این جهان نمود بود. اینگونه ثنویت که امکان می‌دهد وصف پارمنیدس از جهان نمود دست کم تا اندازه‌ای وافی به مقصود باشد، از طرف برنت به عنوان «اشتباه تاریخی» رد می‌شود. به نظر من، اگر پارمنیدس صرفاً و منحصراً معتقد به جهانی بی‌حرکت بود و به هیچ رو به جهان متغیر اعتقاد نداشت، می‌بایست (چنانکه امپدوکلس به تعریض و کنایه می‌گوید) براستی دیوانه باشد. اما در واقع اشاره به ثنویت مشابهی در کسنوفانس نیز هست ـ اگر قطعه‌های ۲۳ تا ۲۶ را در مقابل قطعهٔ ۳۴ بگذاریم (بخصوص آنجا که می‌گوید «اما همه ممکن است عقاید عجیب خودشان را داشته‌باشند») ـ و بنابراین نمی‌توان از اشتباه تاریخی سخن گفت. چنانکه در بخشهای (۶) و (۷) یادداشت ۱۵ به تلویح گفته‌شد، من از تعبیر کورنفرد از پارمنیدس پیروی می‌کنم. (رجوع کنید همچنین به فصل دهم، یادداشت ۴۱).

۲۳. بسنجید با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۷۸b ۲۳. قولی که بلافاصله پس از این نقل شده از مابعدالطبیعه، ۱۰۷۸b ۱۹ است.

۲۴. این مقایسهٔ گرانبها به وسیلهٔ فیلد[3] به‌عمل آمده‌است.

۲۵. این نقل قول از مابعدالطبیعه، ۱۰۷۸b ۱۵ و نقل قول بعدی از همان کتاب، ۹۸۷b ۷، است.

۲۶. در تحلیل ارسطو[4] از استدلالهائی که به نظریهٔ مثل انجامیده است[5]، می‌توان این گامها را تشخیص داد: (الف) سیلان هراکلیتوس، (ب) عدم امکان کسب شناخت راستین از چیزهای در سیلان، (ج) تأثیر

---

۱. همان کتاب، ص ص ۲۱-۲۰۸.

2. Simplicius

3. Field, op. cit., p. 211

۴. مابعدالطبیعه، ۹۸۷ a ۳۰-b ۱۸

۵. بسنجید با قسمت (۶) از یادداشت ۵۶، فصل دهم.

ماهیات اخلاقی سقراط، (د) مثل بـه عنوان متعلـق شناخت راستیـن، (ه) تأثیر فیثاغوریان، (و) «[اشیاء] ریاضی[1]» به عنوان متعلق شناخت در مرحلهٔ میانی. (در متن، از (ه) و (و) ذکری به میان نیاوردهایم ولی، در عوض، به (ز)، یعنی تأثیر پارمنیدس، اشاره کردهایم.)

شاید بجا باشد نشان دهیم که چگونه در آثار خود افلاطون، که در آنهـا ایـن نظریـه شرح و بسط داده شدهاست، میتـوان ایـن گامهـا را بازشناخت، بویژه در فایدون و جمهوری، در تئای‌تتوس و سوفسطائی و در تیمائوس.

(۱) در فایدون نشانههائی از تمام گامها از (الف) تا (ه) یافت می شود. در بخشهای ۶۵a تـا ۶۶a، گامهـای (د) و (ج) از اهمیت خـاص برخوردارند و کنایهای هـم بـه (ب) وجـود دارد. در بخش ۷۰e، نظریـهٔ هـراکلیتوس، یعنی (الف)، بـنظر مـیرسد بـا عنصری از (ه)، یعنی تأثیـر فیثاغوریان، تلفیق شدهباشد. این منجر می گردد به بخشهای ۷۴a به بعـد و به شرحی دربـارهٔ گام (د). در بخشهـای ۹۹ و ۱۰۰، شیـوهای بـرای برخورد بـا (د) از راه (ج) و غیـره بدست داده شدهاست (بسنجید همچنین با کراتولوس، ۴۳۹c به بعد).

در جمهوری، آنچه بویژه با گـزارش ارسطـو مطابقت نـزدیك دارد کتاب ششم است. در آغاز کتـاب ششم (۴۸۵a و نیـز ۵۲۷a/b)، سیـلان هراکلیتی مورد اشاره قرار می گیرد (و با جهان نامتغیر صور در تقابل نهاده میشود). افلاطون در آنجا سخن میگویـد از «حقیقتی که تا ابـد وجـود دارد و از کون و فساد برکنار است.» (بسنجید با فصل چهارم یـادداشتهای ۲ (۲) و ۳ و فصل هشتم، یادداشت ۳۳ و مطالب مربوط به آن در متن). گامهای (ب) و (د)، و خصوصاً (و)، سهمی آشکار در تمثیل معروف خط[2] ایفا می کنند (جمهوری، ۵۰۹c ـ ۵۱۱e؛ بسنجید با حواشی و ضمیمهٔ شمارهٔ ۱ ادام به کتـاب هفتم). تأثیر اخلاقی سقـراط، یعنـی گام (ج)، البتـه در سراسر جمهوری مورد اشاره است و در تمثیل خط، و بویژه بلافـاصله پیش از آن، یعنی از ۵۰۸b بـه بعد، که به نقش خیر یـا نیکی تکیـه مـیشود،

1. the «mathematicals»
2. Simile of the Line

سهمی مهم دارد؛ رجوع کنید بخصوص به ۵۰۸b/c که در آن گفته شده‌است: «این آن چیزی است که در خصوص سلالهٔ نیکی من بدان قائلم: آنچه نیکی در جهان معقول[1] شبیه به خود پدید آورده‌است [یعنی فرزندان آن] همان رابطه را با عقل (و متعلق آن) دارد که در جهان مرئی «آنچه از سلالهٔ خورشید است» با بینائی (و متعلق آن).» گام (ه) از استلزامات (و) است ولی در کتاب هفتم، در بخش مشهور «برنامهٔ درسی» (رجوع کنید بویژه به ۵۲۷c - ۵۲۳a) که عمدتاً بر پایهٔ تمثیل خط در کتاب ششم قراردارد، بیشتر بسط داده و پرورانده شده‌است.

(۲) در **ثئای‌تتوس**، (الف) و (ب) به طور مبسوط مورد بحث قرار گرفته‌اند و (ج) در ۱۷۴b و ۱۷۵c ذکر شده‌است. در **سوفسطائی** از همهٔ گامها، به استثنای (ه) و (و)، یاد شده‌است؛ رجوع کنید خصوصاً به ۲۴۷a (گام (ج))، ۲۴۹e (گام (ب)) و ۲۵۳b/e (گام (د)). در **فیله‌بوس**، اشاراتی به همهٔ گامها، سوای شاید (و)، یافت می‌شود؛ گامهای (الف) تا (د) بویژه در ۵۹a-c مورد تأکید واقع‌شده‌اند.

(۳) در **تیمائوس**، از تمام گامهائی که ارسطو ذکر می‌کند یاد شده است به استثنای احیاناً (ج)، که در ۲۹d و نیز در بخش مقدماتی که رئوس مطالب جمهوری برشمرده می‌شود، به طور غیرمستقیم به آن کنایه‌ای وجود دارد. چون شخصی که «تیمائوس» نامیده می‌شود فیلسوفی، باصطلاح، «غربی» و بشدت متأثر از مکتب فیثاغوری است، در سراسر این رساله کنایه به (ه) وجود دارد. گامهای دیگر تقریباً کاملاً به همان صورت که ارسطو گزارش کرده پدیدارمی‌شوند: نخست باختصار در ۲۸a - ۲۹d و سپس با بسط و تفصیل در ۵۵c - ۴۸e. بلافاصله پس از (الف) ـ یعنی وصف هراکلیتی[2] جهان در سیلان ـ برهان (ب) مطرح می گردد (۵۱c-e)، بدین عبارت که اگر حق داشته‌باشیم بین عقل (یا شناخت حقیقی) و گمان محض فرق بگذاریم، باید وجود صور دگرگونی‌ناپذیر را نیز تصدیق کنیم. این مطالب (۵۱e به بعد) سپس مطابق با گام (د) وارد

1. intelligible world

۲. رجوع کنید به ۴۹a به بعد و همچنین:
F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, 178.

بحث مـی‌شود. سیلان هراکلیتی بـار دیگر (بـه صورت مکان بکارافتاده[1]) مطرح می‌گردد اما این دفعه به عنوان نتیجهٔ عمل تکوین، تبیین مـی‌شود، و در قدم بعـد، (و) بـه میان می‌آیـد (۵۳c). (تصور مـی‌کنم «خطوط و سطوح و سه بعدیهایی» که ارسطو در مابعدالطبیعه (۱۳ ۹۹۲b) ذکـر می کند، راجع باشد به همین ۵۳c و قسمتهای بعد از آن).

(۴) مطابقت تیمائوس بـا گـزارش ارسطو بنظرمی‌رسد تـاکنون بـه حد کافی مورد تأکید قـرار نگـرفته‌بـاشد، یـا دست کم در تحلیل عالـی و مقنع فیلـد از گـزارش ارسطـو[2] از آن استفـاده نشده‌است. ایـن امـر مـی توانست براهین فیلد را در مقابل نظریات برنت و تیلر که معتقدند نظریـهٔ مثل، سقراطی است[3]، تقویت کند (گو اینکه براهین او تقریباً قاطع است و نیاز به تقویت ندارد). در تیمائوس، افلاطـون نظریـهٔ خـود را از زبـان سقراط بیان نمی‌کند؛ این واقعیت به موجب اصولی که برنت و تیلر بـدان قائلند باید ثابت کند که نظریهٔ مذکور از سقراط نیست. (ولـی ایـن دو از چنین استنتاجی پرهیز می‌کنند زیرا ادعا دارنـد که «تیمائـوس» از پیـروان مکتب فیثاغورس است و بـه شرح و بیـان فلسفهٔ خـودش مـی‌پردازد نـه فلسفهٔ افـلاطـون. لیکن ارسطـو که بیست سال افلاطـون را شخصاً مـی شناخت، حتماً می‌توانست در ایـن امـور داوری کند و مابعدالطبیعه را در زمانی نوشته‌است که اعضای آکادمیا قادر بودند در شرحی که او از فلسفهٔ افلاطون داده‌است خلاف کنند).

(۵) بـرنت مـی‌نویسد[4]: «نظریـهٔ صور به مفهومی که در فایدون و جمهوری دربـارهٔ آن ابـراز اعتقاد شده‌است، به هیچ رو در آنچه نسبتاً بـا اطمینان می‌توان افلاطونیترین رساله‌ها انگاشت ـ یعنی رسالاتی که در آنها گویندهٔ اصلی سقراط نیست ـ وجود ندارد. به این مفهوم، نظریهٔ مذکور در

---

۱. laboring space. یا چنانکه، قبلاً نیز اشاره‌کردیـم، مکانـی که وارد درد زایمان شده‌است. (مترجم)

2. Field, op. cit., pp. 202 ff.

۳. بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۵۶.

۴. رجـوع کنید بـه: J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, p. 155 و همچنین صفحهٔ XLIV چاپ او از فایدون (۱۹۱۱).

هیچ یك از رساله‌های مؤخر بـر پارمنیدس حتی ذکر هم نشده‌است... تنها استثنا تیمائوس است (۵۱c) کـه در آن سخنگوی اصلـی یکی از پیـروان مکتب فیثاغوری است.» لیکن اگر به این نظریه به مفهومی که در جمهوری بـه آن ابـراز اعتقاد شده‌است، در تیمائوس هـم ابـراز اعتقاد شده‌باشد، یقیناً در سوفسطائی[۱] و مرد سیاسی[۲] و فیله‌بوس[۳] و قوانین[۴] هـم شده‌است. (برنت به صحت انتساب نامه‌ها، بویژه نامهٔ هفتم، به افلاطون معتقد است. قول به نظریهٔ مثل در آنجا هم ابراز شده‌است (۳۴۲a به بعد)؛ رجوع کنید همچنین به قسمت (۵) (د) یادداشت ۵۶، فصل دهم).

۲۷. بسنجید بـا قـوانین، ۸۹۵d-e. من بـا حـاشیهٔ اینگلنـد[۵] (در چـاپ او از قوانین، جلـد دوم، صفحهٔ ۴۷۲) مـوافق نیستم که می گوید: «لفظ 'ماهیت' کمکی به مـا نخواهـد کـرد.» راست که اگـر مـرادمان از «ماهیت» بخش محسوس مهمی از شیء محسوس بـود (که می‌بایست تصفیه و پالایش شود و در اثر نوعـی عصاره‌گیـری بدست آیـد)، «مـاهیت»، لفظ گمراه‌کننده‌ای می‌شد. ولی واژهٔ «ذاتی» وسیعاً بنحوی مطابق با آنچه مـا می‌خواهیم بیان کنیم مورد استعمال دارد ـ یعنی چیزی در مقابـل وجـه «عرضی» یا «بی‌اهمیت» یا «متغیر و تجربی» شیء، خواه مـاندگار در شیء به تصور درآید و خواه مقیم جهان مابعدالطبیعی مثل.

اصطلاح «اصالت ماهیت» را در تقابـل بـا «اصالت تسمیه» بکارمـی برم برای پـرهیز از اصطلاح گمراه‌کنندهٔ «اصالت واقـع[۶]» هر جا که ایـن

---

۱. ۲۵۳d.

۲. ۲۶۹c/d، ۲۸۶a، ۲۹۷b/c، ۲۹۷c/d، ۳۰۱a، ۳۰۱e، ۳۰۲e، ۳۰۳b.

۳. ۱۵a به بعد، ۵۹a-d.

۴. ۷۱۳b، ۷۳۹d، ۷۳۹e، ۹۶۲c بـه بعد، ۹۶۳c بـه بعد؛ از همه مهمتر ۹۶۵b/c (بسنجید همچنین با فیله‌بوس ۱۶d)، ۹۶۵d، ۹۶۶a؛ رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد.

5. E. B. England

۶. realism به‌معنای اینکه‌کلیات وجود واقعی دارند، به‌تفکیك از «اصالت تسمیه» که اصحاب آن معتقدند مفهوم‌کلی، نام یا لفظی بیش نیست. معارضه بر سر این موضوع بویژه در فلسفهٔ قرون وسطی رواج داشت. (مترجم)

اصطلاح مقابل «اصالت تسمیه» باشد نه «اصالت تصور[1]». (همچنین رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۲۶ به بعد و مطالب مربوط به آن در متن و خصوصاً به یادداشت ۳۸).

در مورد اطلاق روش اصالت ماهیت از طرف افلاطون به نظریهٔ راجع به نفس، چنانکه در متن ذکر آن گذشت، رجوع کنید به قوانین، 895e به بعد که در قسمت (۸) یادداشت ۱۵ در همین فصل نقل شده است، و بخصوص به فصل پنجم، یادداشت ۲۳. همچنین رجوع کنید از جمله به منون[2] 86d/e و میهمانی 199c/d.

۲۸. در مورد تبیین علّی، رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی، بویژه بخش ۱۲، از صفحهٔ ۲۶ به بعد. همچنین رجوع کنید به فصل بیست و پنجم، یادداشت ۶.

۲۹. این گونه نظریه دربارهٔ زبان که در اینجا به آن اشاره شده نظریهٔ «معناشناسی[3]» است به شیوه‌ای که به وسیلهٔ تارسکی[4] و کارناپ پرورانده شده‌است. بسنجید با مدخل معناشناسی تألیف کارناپ[5] و فصل هشتم، یادداشت ۲۳.

۳۰. این نظریه که گرچه پایهٔ علوم طبیعی بر اصالت تسمیهٔ روش شناختی استوار است، علوم اجتماعی باید روشهائی مبتنی بر اصالت ماهیت (یعنی «اصالت واقع[6]») اختیار کنند، برای من به وسیلهٔ پولانئی[7] (در ۱۹۲۵) توضیح شد. در آن زمان، او خاطرنشان کرد که اصلاح روش شناسی علوم اجتماعی، ممکن است با ترک این نظریه صورت بگیرد. اغلب جامعه‌شناسان تا اندازه‌ای به نظریهٔ مذکور قائل بوده‌اند، مخصوصاً جان استوارت میل[8]، کارل مارکس (چنانکه پائینتر خواهد آمد)، ماکس وبر[9]،

---

1. idealism 2. *Meno* 3. Semantics 4. A. Tarski

5. R. Carnap, *Introduction to Semantics* (1942).

۶. البته به همان مفهومی که اندکی پیش یادآور شدیم. (مترجم)

7. K. Polanyi

۸. مثلاً در *Logic*, VI, ch. VI, 2. رجوع کنید همچنین به ضوابط اصالت تاریخی او، از جمله در همان کتاب (VI, ch. X, 2 - بند آخر) که می‌گوید: «مسألهٔ بنیادی... علوم اجتماعی یافتن قوانینی است که به موجب آن هر وضع یا حالتی در جامعه وضع جانشین خود را بوجود می‌آورد...» ←

گئورگ زیمل[۱]، فیرکانت[۲]، مك آیور[۳] و بسیاری دیگر. نمود فلسفی تمام این گرایشها، «پدیدار شناسی» هوسرل[۴] است که به طور منظم اصالت ماهیت روش‌شناختی افلاطون و ارسطو را احیا می‌کند. (رجوع کنید همچنین به فصل یازدهم، بویژه یادداشت ۴۴).

موضع مقابل آن، یعنی اصالت تسمیه در جامعه‌شناسی را، به گمان من، تنها می‌توان به عنوان نظریه‌ای تکنولوژیك در باب نهادهای اجتماعی بسط و پرورش داد.

در این زمینه، ذکر این مطلب بیمناسبت نیست که چه شد که من به جستجوی ریشهٔ اصالت تاریخ در افلاطون و هراکلیتوس پرداختم. در تحلیلی که می‌کردم به این نکته برخوردم که اصالت تاریخ محتاج آن چیزی است که اکنون اصالت ماهیت روش‌شناختی اصطلاح می‌کنم ـ به عبارت دیگر، متوجه شدم که دلایلی که نوعاً در تأیید اصالت ماهیت اقامه می‌شود با اصالت تاریخ گره می‌خورد (بسنجید با کتاب من، فقر تاریخیگری). و این مرا به مطالعه در تاریخ اصالت ماهیت کشانید. چیزی که جلب نظر کرد مشابهت گزارش ارسطو بود با تحلیلی که خودم در اصل بدون هیچ‌گونه عطف‌نظر به مکتب افلاطونی انجام داده‌بودم و، بدین سان، سهم هراکلیتوس و افلاطون را در این سیر تحولی بیاد آوردم.

۳۱. کتاب افلاطون، امروز، اثر کراسمن[۵]، نخستین نوشته‌ای بود (به غیر از افلاطون گروت) که دیدم حاوی تعبیری سیاسی از افلاطون گاه مشابه تعبیر خود من است. رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشتهای ۲ و ۳ و مطالب مربوط به آن در متن.

* از آن هنگام تاکنون بازهم به برخی نظریات مشابه از نویسندگان دیگر برخورده‌ام. کتاب باورا، ادبیات باستانی یونان[۶]، شاید نخستین

→ ۹. بسنجید از جمله با تعاریف او در ابتدای اثر زیر:
Methodische Grundlagen der Soziologie, in *Wirtschaft und Gesellschaft, I*, & in *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*.

1. G. Simmel 2. A. Vierkandt 3. R. M. MacIver
4. E. Husserl
5. R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937).
6. C. M. Bowra, *Ancient Greek Literature* (1933).

کتاب باشد. انتقاد مختصر ولی جامع باورا از افلاطون (ص‌ص۱۹۰-۱۸۶)
به عقیدهٔ من همانقدر که بیگمان با بصیرت و تیزبینی پرداخته‌شده، منصفانه
نیـز هست. دیگـران عبارتند از فـایت (افسانه افلاطونی[1])، فرینگتن (علم
و سیاست در جهان باستان[2])، وینسپیر (تکوین انـدیشه‌های افلاطون[3])، و
کلسن (عدالت افلاطونی ـ که اکنون در کتابی به نام عدالت چیست؟ چاپ
شده‌است ـ و عشق افلاطونی[4]).*

1. W. Fite, *The Platonic Legend* (1934).
2. B. Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (1939).
3. A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thoughts* (1940).
4. H. Kelsen, *Platonic Justice* (1933) in *What is Justice?* (1957) and *Platonic Love*, in *The American Imago*, Vol. III, (1942).

فصل چهارم

۱. بسنجید با جمهوری e ۶۰۸. همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲ (۲) در همین فصل.

۲. در قوانین، نفس ـ یعنی «کهنترین و الاهیترین چیز در حرکت» ـ همچون «نقطهٔ آغاز هرگونه حرکت» توصیف می‌شود (۸۹۵b).

(۱) نظریهٔ افلاطون را ارسطو در تقابل با نظریهٔ خودش قرارمی‌دهد که بر طبق آن، «خوب» غایت یا هدف[1] هرگونه تغییر بشمارمی‌رود نه نقطهٔ آغاز آن، زیرا «خوب» یعنی چیزی که هدف است ـ که همانا علت غائی[2] تغییر باشد. از این رو، ارسطو در بارهٔ افلاطونیان ـ یعنی «آنانکه به صور اعتقاد دارند» ـ می‌گوید که ایشان با امپدوکلس همعقیده‌اند (یا «به همان شیوهٔ» امپدوکلس سخن می‌گویند) از این جهت که «طوری صحبت نمی‌کنند که پنداری چیزی به خاطر اینها [یعنی چیزهای 'خوب'] واقع شده‌است، بلکه چنان سخن می‌گویند که گوئی هرگونه حرکت از [آن چیزها] آغاز گشته است.» ارسطو خاطرنشان می‌سازد که، بنابراین، «خوب» در نزد افلاطونیان بدین معنا نیست که «از حیث 'خوب' بودن علت» ـ یعنی هدف ـ باشد بلکه «تنها به طور ضمنی و اتفاقی خوب است.» بسنجید با مابعدالطبیعه، ۹۸۸a ۳۵ و ۹۸۸b ۸ به بعد و ۳۴/۳۵ ۱۰۷۵a. از این انتقاد چنین بر می‌آید که، چنانکه تسلر معتقد است، ارسطو گاهی عقایدی شبیه به نظریات اسپئوسیپوس[3] داشته‌است (رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۱۱).

(۲) در مورد حرکت به سوی فساد که در این بند در متن ذکر شده است و قدر و معنای کلی آن در فلسفهٔ افلاطونی، باید تقابل کلی میان جهان چیزهای لایتغیر یا مثل و جهان چیزهای محسوس در سیلان را در نظر

---

1. end or aim 2. final cause 3. Speusippus

داشته‌باشیم. افلاطون غالباً از این تقابل به عنوان تقابل بین جهان چیز-های لایتغیر و جهان چیزهای فسادپذیر، یا میان چیزهای نامکّون و چیزهای مکّون محکوم به انحطاط و غیره، سخن می‌گوید. (رجوع کنید به جمهوری، ۴۸۵a/b که در فصل سوم، یادداشت ۲۶(۱) و مطالب مربوط به آن در متن و نیز در فصل هشتم، یادداشت ۳۳ نقل شده‌است؛ همچنین رجوع کنید به جمهوری، ۵۰۸d-e و ۵۲۷a/b و ۵۴۶a که در فصل پنجم، متن مربوط به یادداشت ۷۳، بدین عبارت نقل شده‌است: «همهٔ چیزهائی که تکوین یافته‌اند باید انحطاط پیدا کنند» (یا به راه تباهی بروند).) اینکه مسألهٔ کون و فساد جهان چیزهای در سیلان بخش مهمی از سنت مکتب افلاطونی بوده از این واقعیت پیداست که ارسطو رساله‌ای جداگانه به آن اختصاص داده‌است. نشان جالب خاطر دیگری که از این مطلب حکایت می‌کند طرز سخن ارسطو دربارهٔ این امور در مقدمهٔ کتاب سیاست است که در جمله‌های پایانی اخلاق نیقوماخوس (۱۱۸۱b/۱۵) می‌آید: «ما سعی خواهیم کرد... دریابیم که چیست که شهرها را نگاه می‌دارد یا فاسد می‌کند...» این قطعه از سوئی به سبب مشخص کردن صورت کلی آنچه ارسطو مسألهٔ اصلی سیاست می‌دانست دارای قدر و معناست و از سوی دیگر به علت شباهت چشمگیر آن با مطالب مهمی که در قوانین (۶۷۶a و ۶۷۶b) آمده و پائینتر در یادداشتهای ۶ و ۲۵ همین فصل نقل شده‌است. (رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱ و ۳ و ۲۴ و ۲۵ فصل کنونی و فصل هشتم، یاداشت ۳۲ و قطعه‌ای که از قوانین در فصل هشتم، یادداشت ۵۹ نقل شده‌است.)

۳. این جمله از مرد سیاسی، ۲۶۹d، نقل شده‌است. (همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲۳ در همین فصل.) در خصوص سلسله مراتب انواع حرکت، رجوع کنید به قوانین ۸۹۵b – ۸۹۳c. در مورد اینکه چیزهای کامل (یعنی «طبایع» خدائی، چنانکه در فصل آینده خواهدآمد) هرچه تغییرکنند بیشتر از کمال دور می‌شوند، رجوع کنید بویژه به جمهوری، ۳۸۱c – ۳۸۰e، که از بسیاری جهات شبیه قوانین، ۷۹۷d، است (با توجه به مستثنیات در ۳۸۰e). جمله‌هائی که از ارسطو آورده‌ایم از مابعدالطبیعه، ۹۸۸b۳، و کون و فساد، ۳۳۵b ۱۴، است. چهار

نقل قول آخر در این بند از قوانین، ۹۰۴c و ۷۹۷d، است. همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲۴ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن. (این امکان نیز هست که آنچه را در بارهٔ چیزهای بد گفته شده‌است به اشاره‌ای دیگر بـه تحول ادواری تعبیر کنیم، یعنی اشاره به این اعتقاد که جهت تحول باید معکوس شود و همینکه جهان بـه بالاترین درجـهٔ شر و فساد رسید، چیزها باید شروع به بهبود کنند.)

*چون در صحت تعبیر من از نظریهٔ افلاطونی تغییر و از قطعه‌های نقل شده از قوانین تردید شده‌است، مـی‌خواهم چند نکتهٔ دیگـر بـه آنچه دربـارهٔ دو قطعهٔ بـرگـرفته از قوانین (یعنی ۹۰۴c و ۷۹۷d) گفته‌ام، بیفزایم.

(۱) قطعه‌ای که می‌گوید «فروشدن آغـازین در طراز مرتبتشان کم اهمیتتـر است» (قوانین، ۹۰۴c)، ممکـن است بیشتـر بـه صـورت تحت لفظی، اینگونه نیز ترجمه شود: «حرکت نزولی آغازین در طراز مرتبت کم اهمیتتر است.» بـا توجه بـه سیاق عبارت، به نظر مـن قطعی مـی‌رسد که مراد «نزول در طراز مرتبت است» نه «از لحاظ طراز مـرتبت»، ولـی البته این تـرجمه هم ممکن است. (دلیل من تنها متن پـرتحرکی نیست [که این جـمـله] از ۹۰۴a بـه بعـد [در آن قـرار داده شده] بلکـه بویژه تکـرار «kata... kata... kato» در این قطعهٔ توأم بـا شتاب فزاینده است که بـاید دست کـم در دومین kata تأثیر بگذارد. در خصوص واژه‌ای که من level [= طراز] تـرجمه کرده‌ام، تصدیق می‌کنم که معنای آن ممکن است نه تنها plane [= سطح] بلکـه surface [= رویه] نیز بـاشد، و کلمه‌ای که rank [= مرتبت] تـرجمه کـرده‌ام ممکن است معنای space [= مـکان، فضا] هـم بدهد. بـا اینهمه، تـرجمهٔ بیـوری[1] ـ «هرچه تغییر در خصلـت کوچکتر بـاشد، حرکت بـر رویه [surface] در مکان [space] کمتر است» ـ به نظر من در این متن چندان مفید معنا نیست.)

(۲) ایـن قطعه دارای دنبالـه‌ای بسیار خاص است (قوانین، ۷۹۸) که در آن خواسته شده «قانونگذار بـه هر وسیله‌ای که در اختیار دارد [یـا مطابق تـرجمهٔ بیوری، «بـه هر حیله‌ای که شده»] روشی تدبیر کند بـرای

1. J. B. Bury

تضمین اینکـه در دولـت او روح [یکایك شهرونـدان] یکپارچـه، از روی احترام و تـرس، در بـرابـر تغییر هـر چیزی که از دیرباز برقرار شده‌است مقاومت کند.» (افلاطون حتی چیزهائی را که قانونگذاران دیگر «بـازیچهٔ محض» مـی‌شمارند صریحاً در این حکم مـی‌گنجانـد، از جمله، فـی‌المثل، هرگونه تغییر در بازیهای کودکان.)

(۳) بطور کلی، دلیل عمدهٔ من بر تعبیری که از نظریهٔ افلاطون در باب تغییر بدست داده‌ام ـ سوای بسیاری قطعه‌های خرد که در یادداشتهای مختلف در ایـن فصل و فصل آینده بـدانها استناد شده‌است ـ در قطعه‌های مرتبط با تاریخ و تکامل در کلیهٔ رسالات حاوی اینگونـه قطعه‌ها یـافت می شود، خصوصاً در جمهوری (انحطاط و سقوط دولت از حالت تقریباً کامل آن در عصر زرین ـ کتابهـای هشتم و نهم)، در مرد سیاسی (نظریهٔ عصر زرین و زوال آن)، در قـوانین (داستان پـدرسالاری بـدوی و فتوحات دوریها و حکایت انـحطاط و سقوط امپراتوری ایران)، و در تیمائوس (داستان تطور از طریق انحطاط که دوبار ذکر می‌شود و نیز داستان عصر زرین آتن که دنبالهٔ آن در کریتیاس می‌آید).

مزید بـر این دلیل، اشارات فـراوان افلاطون به هسیودوس است و نیز ایـن واقعیت تردیدناپذیر که ذهن تـرکیبگر افلاطون که امور بشری را در متن و صحنه‌ای کیهانی بتصور در مـی‌آورد (بسنجید بـا مرد سیاسی و تیمائوس) مسلماً در تیزهوشی از امپدوکلس چیزی کم نداشت (که معتقد به دورهٔ ستیـز هـم‌اکنـون است؛ رجـوع کنیـد بـه ارسطـو، کـون و فساد، ۳۳۴a و ۳۳۴b).

(۴) نهایتاً، استناد من به ملاحظات روانی است. از سوئی، تـرس از نوآوری (که مثال آن بسیاری از قطعات قوانین است، از جمله ۷۵۸ c/d) و، از سوی دیگر، آرمان‌سازی از گذشته (از قبیل آنچـه در هسیودوس یـا در داستان بهشت گمشده یـافت مـی‌شود)، و این هـر دو پـدیـدارهـائی چشمگیرند و غالباً مـی‌تـوان بـه آنهـا برخورد. شاید اغراق نباشد اگـر پدیدار اخیر ـ یا حتی هر دو پدیدار ـ را با تمایل به آرمان‌سازی از دوران کودکی ارتباط دهیم ـ یعنی خانهٔ کودکی و پدر و مادر و آرزوی بازگشت بـه مـراحل نخستین زندگی و به اصل. در آثار افلاطون بسیاری قطعـه‌ها

هست که در آنها متبرك‌بودن وضع اصلی امور و طبیعت اصلی از مسلمات شمرده‌می‌شود. در اینجا، کافی است تنها به سخنان آریستوفانس[1] در میهمانی اشاره کنم که در آن مسلم شمرده‌می‌شود که مشتاقی و رنجهای عشق پرشور به حد کافی تبیین می‌شود اگر ثابت کنیم که از آرزوی یار و دیار نشأت می‌گیرد و، به همین وجه، احساس رضایت جنسی را می‌توان به عنوان آرزوی برآورده شدهٔ یار و دیار تبیین کرد. بدین‌سان، افلاطون دربارهٔ اروس [= خدای عشق] می‌گوید: «اوست که ما را به طبیعت اصلی خویش، باز خواهد گردانید [رجوع کنید همچنین به ۱۹۱d] و شفا خواهدبخشید و نیکبخت خواهدساخت و برکت خواهدداد» (میهمانی، ۱۹۳d). همین فکر در بن بسیاری سخنان دیگر مانند این گفته در فیله‌بوس (۱۶ c) نیز نهفته‌است: «مردان قدیم... بهتر از ما بودند و... نزدیکتر به خدایان زندگی می‌کردند...» اینها همه حاکی از این نظر است که نگون‌بختی و حالت نامتبرك کنونی ما نتیجهٔ تحولی است که ما را از طبیعت اصلی خویش ـ یعنی مثال‌خودمان ـ تغییر داده‌است، و دلالت بر این دارد که این تحول از حالت خوبی و برکت به حالتی دیگر صورت می‌پذیرد که در آن خوبی و برکت از دست می‌رود. این بدان معناست که تحول مورد بحث، تغییر حال در جهت فساد متزاید است. نظریه anamnesis افلاطون ـ یعنی این نظریه که هرگونه‌معرفت، بازشناختن یا به‌یادآوردن معرفتی است که درگذشته‌ای پیش از زایش داشته‌ایم ـ بخشی از همین عقیده است. به بیان دیگر، نه تنها هرچه نیك و والا و زیباست، بلکه هرگونه حکمت و فرزانگی نیز متعلق به گذشته است. حتی تغییر یا حرکت دیرین نیز بهتر از حرکات ثانوی است. در قوانین (۸۹۵d) گفته‌می‌شود که نفس «نقطهٔ آغاز تمام حرکتها و نخستین جنبشی است که در چیزهای ساکن برمی‌خیزد... دیرین‌ترین و قویترین حرکت... و [۹۶۶e] کهنترین و الاهیترین چیز است.» (بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۱۵ (۸).)

چنانکه قبلاً اشاره شد (رجوع کنید بویژه به فصل سوم، یادداشت

---

۱. Aristophanes (۳۸۸ ـ ۴۴۸ قبل از میلاد). بزرگترین کمدی نویس یونان باستان که در رسالهٔ میهمانی از میهمانان است و بتفصیل دربارهٔ عشق سخن می‌گوید. (مترجم)

۶)، نظریهٔ راجع به گرایش تاریخی و کیهانی به انحطاط و تباهی، بنظرمی‌رسد در آثار افلاطون با نظریهٔ دور یا چرخهٔ تاریخی و کیهانی تلفیق شده‌باشد.*

۴. بسنجید با تیمائوس، 92b - 91d. همچنین رجوع کنید به فصل سوم، یادداشت ۶ (۷) و فصل یازدهم، یادداشت ۱۱.

۵. رجوع کنید به اوایل فصل دوم و فصل سوم، یادداشت ۶ (۱). تصادفی نیست که افلاطون هنگام بحث در نظریهٔ خود دربارهٔ انحطاط تاریخی، داستان هسیودوس را راجع به «فلزات» ذکرمی‌کند (جمهوری، 546e/547a؛ و بخصوص فصل پنجم، یادداشتهای ۳۹ و ۴۰). او آشکارا می‌خواهد نشان‌دهد که نظریه‌اش بخوبی با نظریهٔ هسیودوس همساز است و آن را تبیین می‌کند.

۶. بخش تاریخی رسالهٔ قوانین در کتابهای سوم و چهارم آمده‌است (رجوع کنید به فصل سوم، یادداشتهای ۶ (۵) و ۶ (۸)). دو جمله‌ای که در متن نقل کرده‌ایم از آغاز این بخش قوانین، یعنی 676a، است. در خصوص قطعات مشابهی که بدانها اشاره شده‌است، رجوع کنید به جمهوری، 369d به بعد («تولد شهر...») و 545d («چگونه شهر ما تغییر خواهدکرد...»)

غالبا گفته می‌شود که قوانین (و مرد سیاسی) کمتر از جمهوری نسبت به دموکراسی دشمنی نشان می‌دهند. البته باید اذعان کرد که لحن کلی افلاطون به آن حد دشمنانه نیست (این شاید ناشی از نیروی درونی متزاید دموکراسی باشد؛ رجوع کنید به فصل دهم و اوایل فصل یازدهم). اما عملاً تنها امتیازی که در قوانین به دموکراسی داده‌می‌شود انتخاب مسؤولان سیاسی به وسیلهٔ طبقهٔ حاکم (یعنی طبقهٔ سپاهی) است، و چون هرگونه تغییر عمده در قوانین دولت به هر حال ممنوع است (بسنجید فی‌المثل با قطعه‌های نقل شده در یادداشت ۳ همین فصل)، امتیاز مذکور تقریبا بیمعناست. گرایش اساسی همچنان به طرفداری از اسپارت باقی است و، چنانکه از سیاست ارسطو (۱۱ و ۶ و ۱۷، 1265b) می‌توان دید، گرایشی است سازگار با نوع حکومت، باصطلاح، «مختلط». در واقع، در مقایسه با جمهوری، عناد افلاطون نسبت به روح دموکراسی ـ

یعنی تصور آزادی فرد ـ نه تنها در قوانین کمتر نشده بلکه فزونی هم گرفته‌است. بسنجید با فصل ششم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۳۲ و ۳۳ در متن (قوانین، ۷۳۹c به بعد و ۹۴۲a به بعد) و با فصل هشتم، یادداشتهای ۱۹ تا ۲۲ (قوانین، ۹۰۹a ـ ۹۰۳c). همچنین رجوع کنید به یادداشت بعد.

۷. چنانکه در فصل سوم، یادداشت ۱۵ (۸) ذکر شد، بنظر محتمل می‌رسد که بیشتر، همین مشکل تبیین نخستین تغییر، (یا هبوط انسان) افلاطون را به دگرگون‌ساختن نظریهٔ مثل سوق داده باشد ـ یعنی تبدیل مثل به علل و قوای فعال قادر به امتزاج با برخی مثل دیگر (بسنجید با سوفسطائی، ۲۵۲e به بعد) و ردکردن بقیه (سوفسطائی، ۲۲۳ c) و بدین ترتیب مبدل ساختن آنها به چیزهائی مانند خدایان. (در جمهوری (۳۸۰d) عکس این امر صادق است زیرا حتی خدایان به صورت هستیهای پارمنیدی سنگ شدهٔ بیحرکت و جنبش‌ناپذیر در می‌آیند.) نقطهٔ واگرد مهم بنظرمی‌رسد قطعهٔ ۲۴۹ c ـ ۲۴۸ e سوفسطائی باشد (این نکته بخصوص درخور توجه است که در اینجا مثال حرکت، خود ساکن نیست). دگرگون ساختن [مثل] در عین حال مشکل معروف به «انسان سوم[۱]» را حل می‌کند، زیرا اگر چنانکه در تیمائوس آمده‌است، صور یا مثل به منزلهٔ پدران باشند، برای تبیین شباهت آنها به فرزندان خود، حاجت به «انسان سوم» نیست.

در خصوص رابطهٔ جمهوری با مرد سیاسی و قوانین، تصور می‌کنم مساعی افلاطون در دو رسالهٔ اخیر برای یافتن اصل و آغازهٔ جامعهٔ بشری در گذشته‌های دورتر و دورتر نیز به همان وجه با دشواریهای نهفته در ذات مسألهٔ نخستین تغییر مرتبط باشد. در جمهوری (۵۴۶a) بوضوح گفته شده که مشکل بتوان تصور کرد تغییری بر شهر کامل عارض گردد. کوشش

---

۱. the third man اشاره به ایرادی است که در باب نظریهٔ مثل در رسالهٔ پارمنیدس به سقراط جوان، که افلاطون می‌گوید تازه این نظریه را پرداخته‌است، گرفته می‌شود، بدین معنا که اگر انسان به این جهت انسان است که از مثال یا صورت انسان بهره می‌برد، از کجا که آن مثال از مثال یك انسان سوم بهره نبرد؟ و بدین ترتیب، تسلسل لازم می‌آید. (مترجم)

افلاطون برای حل این مشکل در فصل آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت (بسنجید با فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۳۷ تا ۴۰ در متن). در مرد سیاسی، افلاطون این نظریه را اختیار می‌کند که فاجعه‌ای کیهانی باعث شد نیم دور (امپدوکلی) عشق تغییر کند و به نیم دور کنونی ستیزه بینجامد. این تصور بنظرمی‌رسد در تیمائوس رها شده و جای به نظریه‌ای دیگر (که در قوانین نیز باقی است) سپرده‌باشد که به موجب آن فاجعه‌هائی محدودتر، از قبیل سیل و توفان، ممکن است تمدنها را نابود کنند ولی ظاهراً در مسیر کائنات تأثیر نمی‌گذارند. (امکان دارد این راه حل از اینجا به فکر افلاطون القا شده‌باشد که در سال ۳۷۲ - ۳۷۳ پیش از میلاد، شهر باستانی هلیس[1] بر اثر زمین لرزه و سیل نابود شد.) دیرین‌ترین شکل جامعه ـ که در جمهوری تنها یك گام از دولت موجود اسپارت فاصله دارد ـ بدینگونه به‌طور فزاینده به گذشته‌های دورتر به عقب رانده می‌شود. گرچه افلاطون هنوز بر این باور است که نخستین ماندگاه باید حتماً بهترین شهر باشد، اکنون می‌بینیم به بحث دربارهٔ جوامعی حتی مقدم بر نخستین اسکان ـ یعنی جوامع کوچگر یا «شبانان کوه‌نشین» ـ می‌پردازد. (بسنجید بویژه با یادداشت ۳۲ در همین فصل).

۸. این جمله را از بیانیهٔ کمونیست مارکس و انگلس[2] نقل کرده‌ایم.

۹. به نقل از شرح ادام بر کتاب هشتم جمهوری. رجوع کنید به چاپ او از این اثر، ج ۲، ص ۱۹۸، حاشیه بر ۳ 544a.

۱۰. بسنجید با جمهوری، 544c.

۱۱. (۱) برخلاف من که مدعیم افلاطون نیز مانند بسیاری جامعه‌شناسان امروزی از زمان کنت تا کنون، می‌خواهد خطوط اصلی مراحل نوعی تحول اجتماعی را ترسیم کند، اغلب منتقدان، داستان افلاطون را صرفاً شیوه‌ای جالب نظر برای طبقه‌بندی منطقی انواع حکومت تلقی می‌کنند. اما این نه تنها با آنچه افلاطون می‌گوید متناقض است (بسنجید با حاشیهٔ ادام به جمهوری، ۱۹ c ۵۴۴، ج ۲، ص ۱۹۹)، بلکه مخالف روح منطق افلاطون است که به موجب آن ماهیت هر چیز باید از طبیعت

---

1. Helice 2. Marx-Engels, *The Communist Manifesto; A Handbook of Marxism* (edited By E. Burns,1932), p. 22.

اصلی ـ یعنی از اصل تاریخی ـ آن مستفاد شود. نباید فراموش کنیم که او لفظ «جنس» را از سوئی بـه مفهـوم منطقی «طبقه» و از سوی دیگـر بـه مفهوم زیست شناختی «نـژاد» بکارمی‌برد. «جنس» منطقی هنوز همان «نژاد» بـه مفهوم «فـرزنـدان یك پدر [یا مـادر]» است. (بسنجید بـا فصل سوم، یـادداشتهای ۱۵ تـا ۲۰ و مطالب مربوط بـه آنها در متن و نیز بـا فصل پنجم، یـادداشتهای ۲۳ و ۲۴ و مطالب مربوط در متن که در آن معادلـهٔ طبیعت = اصل = نژاد مورد بحث قرار گرفته‌است.) از ایـن‌رو، بنـا بـه تمام دلایل، باید گفتهٔ افلاطون را به معنای حقیقی گرفت. حتی اگر ادام درست بگـوید (همان کتاب، همان جـا) که افلاطون قصد دارد «نظمـی منطقـی» بدست دهد، همین نظم در عین حال نـزد وی حاکم بر تحولات نوعی تاریخ نیز خواهدبـود. ادام می‌گوید (همان کتاب، همان جا) که «پیش از هر چیز، ملاحظات روانی، و نه تاریخی، [نظم مذکور] را ایجاب می‌کند.» ولـی به عقیدهٔ من، آنکه با این سخن محکوم می‌شود خـود اوست زیـرا خاطرنشان مـی‌سازد (از جمله در همان کتاب، ج ۲، ص ۱۹۵، حـاشیه بـر ۵۴۳a بـه بعد) که افلاطون «همه جا... تشبیه نفس به شهر را حفظ می‌کند.» مطابق نظریهٔ سیاسی افلاطـون در باب نفس (که در فصل آینده مـورد بحث قـرار خـواهـدگـرفت)، سرگذشت روانی باید بـه مـوازات تاریخ اجتماعی پیش برود. پس تقابل ادعائی بین ملاحظات روانی و تاریخی از میان برمی‌خیزد و به استدلال دیگری در تأیید تعبیر ما مبدل می‌گردد.

(۲) درست همین پاسخ را می‌توان به کسی داد که استدلال کند نظم حکومتی مـورد نظر افلاطون در اساس نظمی اخلاقی است نـه منطقی. در فلسفهٔ افلاطون نظم اخلاقی (و نظم زیباشناختی) از نظم تاریخی قابل تفکیك نیست. در این زمینه بـاید خاطـرنشان ساخت که این عقیدهٔ اصالت‌تاریخی زمینه‌ای نظری به دست افلاطون می‌دهد برای این نظریهٔ سقراطی که نیکی همـان نیکبختـی[1] است. ایـن نظریـه در جمهـوری (بسنجید بخصوص بـا ۵۸۰b) به صورت این آموزه پرورانده می‌شود که میان نیکی و نیکبختی، یـا بـدی و بدبختی، نسبتی هست؛ و البته اگـر قرار باشد درجهٔ خوبی و

---

۱. Eudemonism (لفظاً به معنای «خوش روحی»). (مترجم)

خوشبختی کسی را بر حسب درجهٔ شباهت او به طبیعت اصلی متبرك یا خجستهٔ ما ـ یا مثال کامل انسان ـ اندازه بگیریم، باید هم همین‌طور باشد. (این واقعیت که نظریهٔ افلاطون در اینجا به توجیه نظری یکی از آموزه‌های باطل‌نمای سقراط منجرمی‌شود، بخوبی امکان دارد افلاطون را نزد خودش قانع کرده‌باشد که مشغول تشریح مرام راستین سقراط است. رجوع کنید به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۵۶ و ۵۷ در متن.)

(۳) روسو این طبقه‌بندی نهادها را از افلاطون اقتباس کرده‌است[1]، اما در احیای مثال افلاطونی جامعهٔ بدوی احتمالاً فقط به طور غیرمستقیم از او متأثر بوده‌است (بسنجید با فصل ششم، یادداشت ۱ و فصل نهم، یادداشت ۱۴). نتیجهٔ مستقیم رنسانس افلاطونی در ایتالیا، کتاب بسیار پر نفوذ ساناتسارو موسوم به آرکادیا[2] بود که تصور افلاطون را از جامعهٔ بدوی پر برکتی مرکب از شبانان کوه‌نشین یونانی (یا دوری) از نو زنده کرد. (در خصوص این تصور افلاطون، رجوع کنید به مطالب مربوط به یادداشت ۳۲ همین فصل در متن.) بدین‌سان، می‌بینیم که از لحاظ تاریخی، رمانتیسم براستی فرزند مکتب افلاطونی است (رجوع کنید همچنین به فصل نهم).

(۴) بسیار دشوار می‌توان گفت که اعتقاد امروزی کنت و میل و هگل و مارکس به اصالت‌تاریخ تا چه اندازه از اصالت‌تاریخ خداپرستانهٔ ویکو در کتاب علم نو[3] تأثیر پذیرفته‌است. ویکو خود بیگمان از افلاطون و از شهر خدا اثر آوگوستینوس قدیس[4] و گفتارهائی دربارهٔ لی‌ویوس نوشتهٔ ماکیاولی[5] متأثر بود. او نیز مانند افلاطون (بسنجید با فصل پنجم) «طبیعت» هر چیز را همان «اصل» آن می‌دانست[6] و معتقد بود که تمام ملتها باید همان مسیر تحول را برحسب قانون کلی واحدی بپیمایند. از این‌رو

1. J.J. Rousseau, *Social Contract*, Book III, Ch. VII; Book III, Chs. III ff, cp. also Ch. X.

2. J. Sanazzaro, *Arcadia*.

3. Giambattista Vico, *New Science* (1725).

4. St. Augustine, *De Civitate Dei*.

5. N. Machiavelli, *Discourses On Livy*.

6. G. Vico, *Opere*, Ferrari's Second Edition, 1852-54, Vol. V, p. 99.

می‌توان گفت که آنچه او «ملت» می‌نامد یکی از حلقه‌هائی است که «شهر» افلاطون را با «تمدنهای» توین‌بی[1] پیوند می‌دهد.

۱۲. **جمهوری، ۵۴۹c/d**. نقل قولهای بعدی به ترتیب از **جمهوری ۵۵۰d-e** و **۵۵۱a/b** است.

۱۳. **جمهوری، ۵۵۶ e**. (این قطعه باید مقایسه شود با آنچه از توکودیدس[2] (توسیدید) در فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت **۱۲** در متن، نقل شده‌است.) نقل قول بعدی از **جمهوری، ۵۵۷a** است.

۱۴. در خصوص برنامهٔ دموکراتیك پریکلس، رجوع کنید به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت **۳۱** در متن و همچنین فصل ششم، یادداشت **۱۷** و فصل دهم، یادداشت **۳۴**.

۱۵. رجوع کنید به چاپ ادام از **جمهوری افلاطون**، ج **۲**، ص **۲۴۰**، حاشیه بر **۲۲ ۵۵۹d**. (در دومین جملهٔ نقل شده، تأکید بر کلمات از من است.) ادام تصدیق می‌کند که «این تصویر بیگمان قدری اغراق‌آمیز است»، ولی جای شبهه باقی نمی‌گذارد که، به عقیدهٔ وی، در اساس «در هر زمان و عصری» حقیقت دارد.

۱۶. ادام، همان کتاب، همان‌جا.

۱۷. این جمله از **جمهوری، ۵۰۶d** است (در این مورد و در مورد نقل قول بعدی، رجوع کنید به ترجمهٔ لیندزی[3])؛ دو نقل قول بعد نیز از همان کتاب است، **۵۶۳d**، **۵۶۳a-b**. (رجوع کنید به حاشیهٔ ادام بر **۲۵ ۵۶۳d**). جالب توجه اینکه افلاطون در اینجا به نهاد مالکیت خصوصی که در بخشهای دیگر **جمهوری** بسختی مورد حمله قرارمی‌گیرد متوسل می‌شود چنانکه گوئی این نهاد یکی از اصول بلامعارض عدالت است. چنین می‌نماید که هر وقت مال خریده‌شده برده‌ای باشد، توسل به حق قانونی خریدار کافی است.

اعتراض دیگر به دموکراسی این است که اصل تربیتی دایر بر این را که «هیچ کس نمی‌تواند وقتی بزرگ شد آدم خوبی بشود مگر آنکه از

۱. Arnold Joseph Toynbee (۱۸۸۹-۱۹۷۵). مورخ معاصر انگلیسی، نویسندهٔ کتاب **مطالعه‌ای در تاریخ**. (مترجم)

2. Thucydides, III, 82-4

3. A. D. Lindsay

نخستین سالهـای زندگی بـه بازیهای والا بپردازد»، «لگدکوب مـی‌کند.» (جمهوری، ۵۵۸b؛ رجـوع کنید بـه تـرجمهٔ لیندزی و نیز فصـل دهـم، یـادداشت ۶۸). رجـوع کنیـد همچنین بـه حملههائی که بـه تساوی‌طلبی می‌شود و در فصل ششم، یادداشت ۱۴ نقل شده‌است.

* در خصـوص رفتـار سقراط بـا همنشینان جـوانش، رجوع کنید بـه بیشتر رساله‌های قدیمتر و همچنین فایدون که در آن می‌بینیم چگونه او بـا «خوشروئی و مهربانی و احترام به انتقادهای جوانان گـوش مـی‌داد.» در خصـوص رفتـار متضاد افلاطـون، رجـوع کنید بـه فصـل هفتم، مطـالب مربوط به یادداشتهای ۱۹ و ۲۱ در متن و نیز به گفتارهای بی‌نظیر چرنیس در کتـاب او[1]، بویژه صفحه‌های ۷۰ و ۷۹ (دربـارهٔ پـارمنیدس، ۱۳۵c-d) و همچنین فصل هفتم، یادداشتهای ۱۸ تا ۲۱ و مطالب مربوط در متن.*

۱۸. دربـارهٔ برده‌داری (رجوع کنید بـه یـادداشت پیشین) و نهضت مخالف آن در آتن، در فصل پنجم (یادداشت ۱۳ و مطالب مربوط بـه آن در متن) و فصلهای دهم و یـازدهم بیشتر بحث خـواهیم کـرد. رجـوع کنید همچنین به یادداشت ۲۹ در همین فصل. ارسطو[2] نیز مانند افلاطون گـواه آزادمنشی آتن نسبت به بردگان است[3].

۱۹. بسنجید بـا جمهوری، ۵۷۷a بـه بعد. رجـوع کنید همچنین بـه حواشی ادام بـر ۵ ۵۷۷a و ۱۲ ۵۷۷b (همـان کتـاب، ج ۲، ص۳۳۲) و ضمیمهٔ ۳، «پاسخ به یکی از منتقدان».

۲۰. جمهوری، ۵۶۶ e. بسنجیـد همچنیـن بـا فصل دهم، یـادداشت ۶۳.

۲۱. بسنجید با مـرد سیاسی ۳۰۱c/d. افـلاطـون شش نـوع دولت فـرومقـدار تمیز مـی‌دهد ولـی اصطلاح تـازه‌ای نمـی‌آورد. دو اصطلاح «حکـومت یـك تـن» (یـا «پـادشاهی») و «حکـومت اشراف» در جمهوری

1. H. Cherniss, *The Riddle of The Early Academy* (1945).

۲. از جملـه در **سیاست**، ۱۱ b ۱۳۱۳ و ۲۰ b ۱۳۱۹ و در **قانون اساسی آتن**، ۵۹، ۵.

۳. بسنجید همچنین با:

Pseudo-Xenophon (*Const. of Athens*, I, 10 f.)

(۴۴۵d) به بهترین دولت اطلاق می‌شوند و نه مانند مرد سیاسی، به انواع بالنسبه بهتر دولتهای فرومقدار.

۲۲. بسنجید با جمهوری، ۵۴۴d.

۲۳. بسنجید با این قطعه در مرد سیاسی (۲۹۷ c/d): «اگر حکومتی که ذکر کـردم تنها نمونهٔ راستین اصلی باشد، حکومتهای دیگر [که «صرفاً نسخه‌هائی از این هستند» - ۲۹۷b/c] بـایـد قـوانین آن را بکاربندند و بـه صورت مکتوب در آورند؛ این تنها راه ممکن حفظ آنهـاست.» (بسنجید با یـادداشت ۳ در همیـن فصـل و فصل هفتم، یـادداشت ۱۸). «و هـرگونه سرپیچی از این قوانین باید با مرگ و سختترین مجـازاتها بـه کیفر برسد. این هم بسیار عادلانه است و هم بسیار خوب، هرچند البته نسبت به آنچـه از همه بهتر است، مقـام دوم را دارد.» (در خصوص اصل و منشأ قوانین، رجوع کنید به یادداشت ۳۲ (۱) (الف) در همیـن فصـل و بـه فصل سوم، یـادداشت ۱۷ (۲)). سپس در بخش ۳۰۰e/۳۰۱a، چنیـن مـی‌خـوانیـم: «بهترین شیوه‌ای که این شکلهای پـائینتر حکومت مـی‌توانند بـه حکومت راستین تشبه بجویند... پیروی از ایـن قـوانین و آداب و رسوم مکتـوب است... هر وقت توانگران فرمان بـرانند و از صورت راستین [حکـومت] تقلید کنند، آن حکومت، حکومت اشراف است؛ و هر گاه به قوانین [کهن] بی‌اعتنائی کنند، [حکومتی که بـوجـود می‌آید] الیگارشی است»، الـخ. توجه به این نکته مهـم است که معیار طبقه‌بنـدی، حفـظ نهـادهای کهن دولت کامل یا اصلی است، نه قانونمندی یا بیقانونی به معنـای انتزاعی. (این برخلاف قول ارسطو در سیاست است (۱۲۹۲a) که فـرق عمده را در این می‌بینند که آیا «قانون در برترین مقام است» یا مثلاً اجامر و اوباش.)

۲۴. ایـن قطعه (۷۰۹e - ۷۱۴a) حاوی چند اشاره به مـرد سیاسی است: فی‌المثل، ۷۱۰d-e که بـه پیروی از هرودوت، تعـداد فـرمانروایـان را مبدأ طبقه‌بندی قـرارمی‌دهـد؛ ۷۱۲d و ۷۱۲c که به برشمردن شکلهای مختلف حکومت می‌پـردازد؛ و ۷۱۳b به بعد که در آن دولت کامـل عهـد کرونوس، «کـه بهترین دولتهای کنونی مـا تقلیدهائی از آن هستند»، ذکـر می‌شود. با درنظر گرفتن این اشارات، من تقریباً شك ندارم کـه افـلاطون مـی‌خـواست نظریـهٔ وی راجـع به شایستگـی حکـومت جـابرانه بـرای

آزمایشهای ناکجا آبادی به نوعی دنبالهٔ داستان مرد سیاسی (و همچنین جمهوری) تعبیر گردد. قطعه‌های نقل شده در این بند از قوانین، 709e و 710c/d، است. «گفته‌ای در قوانین که قبلاً نقل شد» از 797d است که در مطالب مربوط به یادداشت ۳ همین فصل در متن آورده‌ایم. (اینگلند در حاشیه‌ای که به این قطعه در چاپ خود از قوانین افلاطون[1] نگاشته‌است می‌گوید که در نظر افلاطون اصل این بود که «تغییر برای قدرت هر چیز زیانمند است» و، بنابراین، به قدرت شر و بدی نیز زیان می‌رساند. تا اینجا با او همعقیده‌ام؛ ولی با این گفته‌اش مخالفم که «تغییر از بد»، یعنی از بد به خوب، بدیهیتر از آن است که به عنوان استثنا ذکر شود. از نظر آموزهٔ افلاطون در خصوص بدی تغییر، چنین چیزی به هیچ رو بدیهی و مسلم نیست. (رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد.)

۲۵. قوانین، 676b/c. (بسنجید همچنین با 676a که در مطالب مربوط به یادداشت ۶ در متن نقل شده‌است.) به‌رغم نظریهٔ افلاطون دایر بر زیانمند بودن تغییر (رجوع کنید به قسمت اخیر یادداشت پیشین)، اینگلند، این قطعه‌ها دربارهٔ گردش و انقلاب را حمل بر خوش‌بینی و ترقیخواهی می‌کند و می‌گوید غرض افلاطون از این جستجو، یافتن آن چیزی است که «می‌توان به آن 'راز نشاط و نیروی حیاتی سیاسی' نام داد.» (همان کتاب، ج ۱، ص۳۴۴). او این قطعهٔ دربارهٔ جستجوی علت راستین تغییر (زیانمند) را، به تلاش برای یافتن «علت و طبیعت رشد و تکامل راستین دولت ـ یعنی پیشرفت به سوی کمال» تعبیر می‌کند (تأکید بر کلمات از اوست؛ همان کتاب، ج ۱، ص۳۴۵). این تعبیر ممکن نیست صحیح باشد زیرا قطعهٔ مورد بحث مقدمه‌ای است بر داستان انحطاط و زوال؛ اما به‌هر حال نشان می‌دهد که گرایش به آرمان‌سازی از افلاطون و معرفی وی به عنوان فردی مترقی چگونه حتی چنین منتقد والامقامی را در برابر یافته‌های خودش ـ یعنی اعتقاد افلاطون به زیانمندبودن تغییر ـ کور می‌کند.

۲۶. جمهوری، 545d (رجوع کنید همچنین به قطعهٔ مشابه

1. E. B. England, *The Laws of Plato*, Vol. II, p. 258, 1921.

۴۶۵b). قطعهٔ بعد از قوانین، ۶۸۳e، نقل شده‌است. (ادام در چاپ خود از جمهوری (ج ۲، ص۲۰۳) در حاشیه‌ای که بر ۲۱ ۵۴۵d نگاشته، به این قطعه در قوانین ارجاع می‌دهد.) اینگلند در چاپ خود از قوانین، ج ۱، ص۳۶۰ به بعد، در حاشیهٔ ۵ ۶۸۳e، به جمهوری ۶۰۹a اشاره می‌کند ولی از ۵۴۵d و ۴۶۵b نام نمی‌برد و در این تصور است که به «بحثی قبلی یا گفتگوئی در رساله‌ای گم‌شده» ارجاع داده‌شده است. نمی‌فهمم افلاطون چرا نباید با استفاده از این داستان خیالی دایر بر اینکه برخی از موضوعات قبلاً به وسیلهٔ گفتگوکنندگان فعلی مورد بحث قرارگرفته‌است، به مسائل مطرح شده در جمهوری اشاره کند. چنانکه کورنفرد می‌گوید، در آخرین دسته از رسالات افلاطون «دیگر هیچ گونه انگیزه برای وانمودکردن به اینکه مکالمات واقعاً صورت گرفته باقی نیست.» همچنین حق با اوست که می‌گوید افلاطون «اسیر داستانهائی که خود می‌ساخت نبود[1].» پاره‌تو بی‌آنکه ذکری از افلاطون به میان بیاورد، قانون او را در خصوص انقلابها از نو کشف کرد. (رجوع کنید به رساله در باب جامعه‌شناسی عمومی، اثر پاره‌تو[2]، بخشهای ۲۰۵۴، ۲۰۵۷، ۲۰۵۸. در اواخر بخش ۲۰۵۵، همچنین نظریه‌ای وجود دارد دربارهٔ متوقف کردن تاریخ.) این قانون را روسو نیز خود به صرافت طبع مجدداً کشف کرد[3].

۲۷. (۱) شایان توجه است که افلاطون از خصایص عمداً غیر تاریخی بهترین دولت، بویژه حکومت فلاسفه، در خلاصه‌ای که در آغاز تیمائوس بدست می‌دهد ذکری نمی‌کند و در کتاب هشتم جمهوری فرض را بر این قرارمی‌دهد که فرمانروایان بهترین دولت در رازوری فیثاغوری در باب اعداد تبحری ندارند. (بسنجید با جمهوری، ۵۴۶c/d که در آن گفته می‌شود فرمانروایان از چنین امور بی‌اطلاعند. بسنجید همچنین با جمهوری، ۵۴۳d/۵۴۴a، که در آن خاطرنشان می‌شود که حتی از دولت یاد شده در کتاب هشتم نیز ممکن است چیزی برتر و بالاتر وجود داشته

1. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 5,4.
2. V. Pareto, *Treatise on General Sociology*.
3. J. J. Rousseau, *Social Contract*, Book III, Ch. X.

باشد و آن، چنانکه ادام می‌گوید، همانا شهری است که در کتابهای پنجم تا هشتم به عنوان مدینهٔ آرمانی یا مثالی در آسمان، ذکر آن می‌گذرد.)

کورنفرد[۱] خطوط کلی و مندرجات رسالات سه‌گانه یا تریلوژی ناتمام افلاطون، یعنی **تیمائوس** ـ **کریتیاس** ـ **هرموکراتس**[۲]، را پیش خود از نو می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه طرح این سه رساله با بخشهای تاریخی **قوانین** (کتاب سوم) مرتبط است. تصور می‌کنم این بازسازی تأیید گرانبهائی باشد بر نظریهٔ من که معتقدم نظر افلاطون نسبت به جهان در اساسی دارای کیفیت تاریخی است و علاقهٔ وی به اینکه «جهان چگونه تکوین یافت» (و چگونه انحطاط می‌پذیرد) نه تنها مرتبط، بلکه مبتنی بر نظریهٔ مثل است. ولی اگر چنین باشد، دیگر دلیلی نیست که فرض کنیم بخشهای اخیر **جمهوری** «از این پرسش آغاز می‌شود که چگونه [این شهر] ممکن است در آینده متحقق گردد و طرح کلی زوال احتمالی آن را از

۱. همان کتاب، ص۶ به بعد.

۲. Hermocrates نام یکی از کسانی است که در **کریتیاس** در مکالمه شرکت دارند. برطبق مدارك موجود (از جمله تاریخ توکودیدس=توسیدید)، او مردی دلیر و هوشمند و با تدبیر از اهالی سیراکوز بود که در ۴۱۳-۴۱۵ پیش از میلاد (مقارن با طفولیت افلاطون) لشکرکشی آتنیان به سیسیل را شکست داد و با اینکه در صحنهٔ سیاسی آن جزیره مقامی بلند بدست‌آورد، بعداً به وسیلهٔ طرفداران دموکراسی تبعید شد و احتمالاً در ۴۰۷ پیش از میلاد، هنگامی که می‌خواست بزور دوباره به قدرت برسد، کشته شد. (رجوع کنید به همان کتاب از کورنفرد، ص۲). در خصوص تریلوژی مورد بحث، این نکته گفتنی است که رسالهٔ **کریتیاس** با جمله‌ای ناتمام پایان می‌گیرد و ناگهان رشتهٔ سخن رها می‌شود. (قطعی نیست که افلاطون از ادامهٔ نگارش منصرف شده یا رساله را به انجام برده ولی بقیه به‌دست ما نرسیده است. بیشتر محققان و افلاطون‌شناسان به شق اول متمایلند.) رسالهٔ بعد، یعنی **هرموکراتس**، که افلاطون می‌خواست در دنبالهٔ **تیمائوس** و **کریتیاس** بنویسد، شاید به سبب کهولت و انصراف وی از تعقیب طرح کلی بیان عقاید فلسفی در قالب افسانه‌ها و روایات ما قبل تاریخی، هرگز به رشتهٔ تحریر در نیامد و افلاطون به جای آن، رسالهٔ **قوانین** را نگاشت که بیقین آخرین نوشتهٔ او پیش از مرگش در هشتاد یا هشتاد و یك سالگی است. (مترجم)

طریق [نزول به] شکلهای پائینتر حکومت[1] ترسیم می‌کند.» (کورنفرد، همان کتاب، ص۶؛ تأکید بر کلمات از من است.) در عوض، باید کتابهای هشتم و نهم جمهوری را، با توجه به مشابهت نزدیکشان با کتاب سوم قوانین، طرح کلی و تاریخی ساده شده‌ای از داستان انحطاط واقعی شهر آرمانی در گذشته بحساب بیاوریم و به قیاس با تکلیف بزرگتری که افلاطون در تریلوژی ناتمام خود در تیمائوس و همچنین در قوانین برعهده گرفته‌بود، تبیینی تلقی‌کنیم از اصل و منشأ دولتهای موجود.

(۲) در خصوص گفتهٔ من در همین بند [در متن] که افلاطون «خود یقیناً می‌دانست که داده‌های لازم را در دست ندارد»، رجوع کنید، فی‌المثل، به قوانین، ۶۸۳d، و حاشیهٔ اینگلند بر ۲ ۶۸۳b.

(۳) پائینتر در همین بند گفته‌ام که افلاطون جوامع کرت و اسپارت را متحجر و متوقف می‌شناخت. (در بند بعد خاطرنشان ساخته‌ام که بهترین دولت افلاطون نه تنها دولتی طبقاتی بلکه دولت «کاستها»ست.) به این گفته‌ها، ملاحظات زیر را نیز می‌توان افزود (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۰ در همین فصل و یادداشت ۲۴ در فصل دهم):

در قوانین، ۷۹۷d (به گفتهٔ اینگلند، در مقدمهٔ «فتوای مهمی» که ضمن مطالب مربوط به یادداشت ۳ همین فصل در متن نقل شده‌است)، افلاطون کاملاً روشن می‌کند که همسخنان کرتی و اسپارتی او از خصلت «متوقف» نهادهای اجتماعی شهرهای خویش بخوبی آگاهند. کلنیاس[2]، همسخن کرتی وی، تأکید می‌کند که شایق است به هرگونه دفاع از خصلت باستانی دولتها گوش دهد. اندکی بعد (۷۹۹a)، در همان زمینه، به روش مصریان برای متوقف‌ساختن تطور و تحول نهادهایشان اشاره‌ای مستقیم صورت می‌گیرد؛ این یقیناً بوضوح نشان می‌دهد که افلاطون در کرت و اسپارت گرایشی مشابه گرایش مصر به متوقف‌کردن هرگونه تغییر

---

۱. lower forms of polity. پوپر آخرین کلمهٔ این عبارت را politics [=سیاست] نقل کرده‌است. ولی در متن اصلی، یعنی کتاب کورنفرد، که این نقل قول از آن صورت گرفته، polity نوشته شده‌است و صحیح هم از لحاظ معنا همین است. (مترجم)

2. Clenias

اجتماعی تشخیص داده‌بود.

در **تیمائوس** قطعه‌ای است (رجوع کنید بویژه به ۲۴a-b) که در این زمینه بنظرمی‌رسد اهمیت داشته‌باشد. در اینجا افلاطون می‌کوشد نشان دهد که (الف) بخش‌بندی طبقاتی بسیار مشابهی با آنچه در **جمهوری** ذکر شده‌است در روزگاری بسیار دیرین، در زمان تحولات ماقبل تاریخی آتن، در آن شهر نیز برقرار بوده‌است، و (ب) نهادهای مذکور با نظام کاستهای مصر همانندی نزدیك داشته‌اند. (افلاطون مسلم فرض می‌کند که نهادهای متوقف مبتنی بر نظام «کاستها» در مصر از دولت باستانی آتن به وجهی که او وصف کرده سرچشمه می‌گیرند.) بدین‌سان، افلاطون خود به طور ضمنی اقرارمی‌کند که دولت آرمانی و باستانی و کاملی که در **جمهوری** ذکر شده، دولت «کاستها»ست. جالب خاطر اینکه کرانتور[1]، نخستین شارح و مفسر **تیمائوس**، تنها دو نسل بعد از افلاطون گزارش می‌کند که افلاطون متهم به ترك سنتهای آتنی و پیوستن به سلك مریدان مصر بود[2]. شاید اشارهٔ کرانتور به نوشتهٔ ایسوکراتس[3] باشد که در فصل ۱۳، یادداشت ۳ نقل شده‌است.

در خصوص مسألهٔ «کاستها» در **جمهوری**، رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۱ تا ۱۴ در فصل هشتم. تیلر در کتاب **افلاطون: خودش و آثارش**[4]، بشدت این عقیده را که افلاطون طرفدار دولت «کاستها» بود تقبیح می‌کند.

۲۸. بسنجید با **جمهوری**، ۴۱۶a. این مسأله در همین فصل در مطالب مربوط به یادداشت **۳۵** در متن، به‌تفصیل بیشتر مورد بررسی قرار گرفته‌است. (در خصوص مسألهٔ «کاست»، که در بند آینده در متن ذکر شده‌است، رجوع کنید به یادداشتهای ۲۷ (۳) و ۳۱ در همین فصل.)

۲۹. در مورد دستور افلاطون دایر بر منع قانونگذاری برای عوام با آن «نزاعهای عامیانهٔ بازاری»، الخ، رجوع کنید به **جمهوری**، ۴۲۵b-۴۲۷a/b و بویژه به ۴۲۵d-e و ۴۲۷a. در این قطعه‌ها، حمله

1. Crantor 2. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, German ed., II, 476.
3. Isocrates, *Busiris*, 8.
4. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, pp. 269 f.

البته متوجه دموکراسی است (و هر گونه قانونگذاری «تدریجی یا جزء بجزء[1]» به مفهومی که این اصطلاح در فصل نهم بکار رفته‌است).

کورنفرد نیز متوجه این مطلب شده‌است[2] زیرا در حاشیه به قطعه‌ای که در آن افلاطون مهندسی ناکجاآبادی را توصیه می‌کند، می نگارد: «وصله‌پینهٔ تدریجی و جزء بجزء به منظور اصلاح را که در ۴۲۵e به هجو گرفته شده‌است مقایسه‌کنید با...» (در قطعهٔ مورد بحث (جمهوری، ۵۰۰d به بعد) «پاك‌کردن لوح» و نوعی تندروی رمانتیك توصیه می‌شود؛ بسنجید همچنین با فصل نهم، یادداشت ۱۲ و مطالب مربوط به آن در متن.) ظاهراً کورنفرد اصلاحات تدریجی و جزء بجزء را نمی‌پسندد و بنظر می‌رسد روش افلاطون را ترجیح می‌دهد. اما چنین می‌نماید که تعبیر او از نیات افلاطون با تعبیر من منطبق است.

چهار گفتهٔ نقل‌شدهٔ بعدی در این بند همه از جمهوری است: ۳۷۱d/e، ۴۶۳a-b («نان‌آوران» و «کارفرمایان»)، ۵۴۹a، ۴۷۱b/c.
ادام توضیح می‌دهد (همان کتاب، ج ۱، ص ۹۷، حاشیه‌بر ۳۷۱e۳۲) که: «افلاطون کارگران برده را به شهر خود راه نمی‌دهد مگر شاید کسانی را که بربر باشند.» من حرفی ندارم که افلاطون در جمهوری (۴۶۹b-۴۷۰c) با برده‌کردن اسیران جنگی یونانی مخالف است، ولی برده‌کردن بربرها را به وسیلهٔ یونانیان، بخصوص بدست شهروندان بهترین شهر خود، تشویق می‌کند (جمهوری، ۴۷۱b/c). (ظاهراً تارن[3] نیز بر همین عقیده است؛ بسنجید با فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳ (۲).) افلاطون بشدت به نهضت ضد برده‌داری در آتن می‌تاخت و هر وقت مال مورد بحث عبارت از برده بود، سخت اصرار داشت که حق قانونی مالکیت محترم شمرده‌شود. (بسنجید با مطالب مربوط به یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ در متن همین فصل.) چنانکه سومین قطعهٔ نقل‌شده (جمهوری، ۵۴۸e/۵۴۹a) در همین بند که این یادداشت منضم به آن است، نشان می‌دهد، افلاطون بردگی را در بهترین شهر خویش لغو نکرده‌است. (رجوع کنید همچنین به جمهوری، ۵۹۰c، که در آن از اینکه مردمان زمخت و عامی بردهٔ بهترین شخص

1. «piecemeal» legislation
2. F. M. Cornford, *The Republic of Plato* (1941).
3. W. W. Tarn

باشند دفاع می‌کند.) بنابراین، تیلر (در کتابش موسوم به افلاطون (۱۹۰۸ و ۱۹۱۴) ص‌ص. ۱۹۸ و ۱۱۸) بغلط دوبار مدعی می‌شود که مراد افلاطون به طور ضمنی این است که «در جامعه‌اش طبقهٔ بردگان وجود ندارد.» برای آگاهی از نظریات مشابه در نوشتهٔ تیلر، افلاطون: خودش و آثارش (۱۹۲۰)، رجوع کنید به اواخر یادداشت ۲۷ در همین فصل.

بحث افلاطون دربارهٔ بردگی در مرد سیاسی، به گمان من، موضع وی را در جمهوری بسیار روشن می‌کند، زیرا گرچه او در این کتاب نیز آشکارا مسلم فرض می‌کند که در دولتش بردگان وجود دارند، ولی زیاد راجع به آنان صحبت نمی‌کند. (رجوع کنید به این گفتهٔ خاص او (۲۸۹b/c) که تکلیف «هرگونه مال به صورت جانوران اهلی، به استثنای بردگان» قبلاً معین شده‌است، و این کلام خاص دیگر (۳۰۹a) که هنر راستین پادشاهی «کسانی را که در نادانی و خوارمایگی غوطه می‌خورند به صورت برده در می‌آورد.») سبب اینکه افلاطون دربارهٔ بردگان سخن دراز نمی‌کند از مطالعهٔ قطعهٔ ۲۸۹c و بخصوص ۲۸۹d/e روشن می‌شود. در نظر او چندان فرقی بین «بردگان و دیگر خدمتگزاران[1]» از قبیل کارگران و پیشه‌وران و تاجران نیست (به عبارت دیگر، کلیهٔ افراد «کاسبکار[2]» که پول در می‌آورند؛ بسنجید با فصل یازدهم، یادداشت ۴). تنها فرق بردگان با دیگر خدمتگزاران این است که «از راه خرید بدست آمده‌اند.» به سخن دیگر، افلاطون به حدی از فرودستان بالاتر است که زحمت پرداختن به این‌گونه تفاوتهای باریک را به خود نمی‌دهد. همهٔ آنچه گفته‌شد بسیار شبیه به جمهوری است، فقط اندکی صریحتر. (رجوع کنید همچنین به فصل هشتم، یادداشت ۵۷ (۲).)

در مورد برخورد افلاطون با مسألهٔ بردگی در قوانین، رجوع کنید خصوصاً به مقالهٔ مارو زیر عنوان «افلاطون و برده‌داری در یونان[3]»، که به بررسی انتقادی گرانقدری در بارهٔ این موضوع می‌پردازد و نتیجه‌ای بسیار

1. «slaves and other servants» 2. «banausic»

3. G. R. Morrow, «Plato and Greek Slavery», *Mind*, N. S., Vol. 48, pp. 186-201, 402.

منصفانه می‌گیرد گو اینکه، به عقیدهٔ من، نویسنده اندکی به طرفداری از افلاطون متمایل است. (شاید مقاله به حد کافی به این واقعیت تکیه نمی کند که در روزگار افلاطون نهضت ضد برده‌داری از مدتی پیش آغاز گشته بود؛ رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۱۳.)

۳۰. این جمله را از خلاصه‌ای که در تیمائوس (18c/d) از رئوس مطالب جمهوری داده شده‌است نقل کرده‌ایم. گفتهٔ ما را دربارهٔ نوظهور نبودن اشتراك در زن و فرزند بسنجید با چاپ ادام از جمهوری افلاطون، ج ۱، ص ۲۹۲ (حاشیه به 457b) و ص ۳۰۸ (حاشیه به 463c17) و ص‌ص ۳۴۵-۵۵ و بخصوص ص ۳۵۴؛ بسنجید همچنین با اشاره به وجود عنصر فیثاغوری در مذهب اشتراکی افلاطون، همان کتاب، ص ۱۹۹ (حاشیه به 416d22). (در مورد فلزات گرانبها، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۲۴؛ در خصوص غذاخوردن به‌طور عمومی یا مشترك، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۳۴؛ و در مورد اصل اشتراکی در تعالیم افلاطون و جانشینان او، رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹ (۲) و قطعه‌هائی که در آنجا ذکر شده‌است.)

۳۱. جملهٔ نقل‌شده، از جمهوری، 434b، است. افلاطون پیش از آنکه خواستار دولتی مبتنی بر نظام «کاستها» شود، مدتی طولانی درنگ می‌کند. این سوای «پیشگفتار درازی» است که به قطعهٔ مورد بحث نگاشته شده‌است (و در فصل ششم و همچنین یادداشتهای ۲۴ و ۴۰ آن فصل مورد بحث قرارمی‌گیرد). در ابتدای سخن از این امور، افلاطون، از قطعهٔ 415a به بعد، بنحوی صحبت می کند که گوئی بالارفتن از طبقات پائینتر به بالاتر جایز می‌بود به این شرط که در طبقات پائینتر «کودکانی با آمیزه‌ای از زر و سیم متولد می‌شدند» (415c) ـ یعنی با خون و فضیلت طبقهٔ بالاتر. اما در قطعهٔ 434b-d، و آشکارتر از آن در قطعهٔ 547a، این اجازه عملاً پس گرفته می‌شود. در قطعهٔ 547a، هرگونه درآمیختگی فلزات، ناپاکی و عدم خلوصی اعلام می‌شود که حتماً نتایج مرگبار برای دولت خواهدداشت. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۱ تا ۱۴ در فصل هشتم (و یادداشت ۲۷ (۳) در همین فصل).

۳۲. بسنجید با مرد سیاسی 271e. قطعه‌های مربوط به شبانان

بدوی کوچگر و پدرسالاران حاکم بر ایشان که در قوانین آمده عبارتند از 677e-680e. مطلب نقل‌شده از قوانین از قطعهٔ 680e است. آخرین نقل قول در این بند از جمهوری 440d است. شاید لازم باشد بعضی توضیحات دربارهٔ برخی گفته‌ها در این بند که این یادداشت منضم به آن است، افزوده‌شود.

(۱) در متن گفته‌ایم که درست توضیح نمی‌شود که چگونه این «اسکان» صورت گرفت. هم در قوانین و هم در جمهوری نخست مطالبی می‌خوانیم (رجوع کنید به قسمتهای (الف) و (ج) در همین یادداشت) در بارهٔ قسمی توافق یا پیمان اجتماعی (در خصوص پیمان اجتماعی، رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۲۹ و فصل ششم، یادداشتهای ۴۳ تا ۵۴ و مطالب مربوط به آنها در متن) و سپس (رجوع کنید پائینتر به قسمتهای (ب) و (ج)) دربارهٔ استیلای قهرآمیز.

(الف) در قوانین می‌خوانیم که قبایل گوناگون شبانان کوه‌نشین پیش از سکنی گرفتن در دشتها، نخست به یکدیگر می‌پیوندند و گروههای جنگی بزرگتر تشکیل می‌دهند که قوانین در میان آنها از راه توافق یا پیمان مقرر می‌گردد. پیمان به وسیلهٔ داورانی بسته می‌شود که به ایشان اختیارات پادشاهی تفویض گشته‌است (681d و 681c/d)، در خصوص منشأ قوانین که در 681b تشریح شده‌است، بسنجید با فصل ۳، یادداشت ۱۷ (۲)). ولی از اینجا به بعد، افلاطون طفره می‌رود. به جای اینکه شرح دهد چگونه این گروههای جنگی در یونان سکنی گزیدند و چگونه شهرهای یونان بنیاد شدند، می‌رود بر سر داستان همر دربارهٔ تأسیس شهر تروویا[1] و جنگ تروویا. سپس می‌گوید آخایائیها[2] از آن شهر با نام دوریها بازگشتند و «بقیهٔ داستان... بخشی از تاریخ لاکدایمون[3] است چون

---

۱. Troy یا تروا. شهر باستانی معروف که صحنهٔ حماسهٔ بزرگ همر، **ایلیاد**، است. (مترجم).

۲. Achaens. مردم ناحیه‌ای موسوم به آخایا در شمال پلوپونسوس که، چنانکه همر حکایت می‌کند، به سرکردگی آگاممنون به تروویا حمله بردند و آن شهر را ویران کردند. (مترجم)

۳. Lacedaemon (یا به تلفظ فرانسوی که در فارسی آشناتر است، ←

اکنون به موضوع اسکان در لاکدایمون رسیده‌ایم» (۶۸۲e-۶۸۳a). تا اینجا چیزی دربارهٔ نحوهٔ اسکان نشنیده‌ایم و بیدرنگ پس از این، انحرافی دیگر از موضوع پیش می‌آید (یا به قول خود افلاطون «دور سرگردانیدن استدلال») تا اینکه سرانجام (در ۶۸۳c) «اشاره‌ای» را که در متن ذکر شد دریافت می‌کنیم. رجوع کنید به (ب).

(ب) اینکه در متن گفته‌ایم اشاره‌ای دریافت می‌کنیم دایر بر اینکه «اسکان» دوریها در پلوپونسوس در واقع به معنای استیلای قهرآمیز بوده است، مربوط می‌شود به قوانین، ۶۸۳c/d، که در آن افلاطون نخستین سخنان براستی تاریخی دربارهٔ اسپارت را وارد بحث می‌کند. می‌گوید از زمانی شروع می‌کند که سراسر پلوپونسوس «عملاً به انقیاد» دوریها درآمد. در رسالهٔ منکسنوس (که در صحت انتساب آن به افلاطون تقریباً شکی نیست؛ رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۳۵)، در قطعهٔ ۲۴۵c، کنایه‌ای است به این واقعیت که (به گفتهٔ گروت در افلاطون، ج ۳، ص ۵) پلوپونسوسیها «مهاجرانی بودند از خارج».

(ج) در جمهوری، ۳۶۹b، کارگران، با در نظرگرفتن مزایای تقسیم کار و همکاری و به‌موجب نظریهٔ پیمان، شهر را بنیاد می‌کنند.

(د) اما بعد (جمهوری، ۴۱۵d/e، رجوع کنید به قولی که در همین بند در متن نقل کرده‌ایم) برمی‌خوریم به شرحی دربارهٔ هجوم پیروزمندانهٔ طبقه‌ای از جنگاوران ــ یا «خاکزادان» ــ که ریشه و اصلشان قدری اسرارآمیز است. آنچه در این شرح اهمیت قاطع دارد قطعه‌ای است که می‌گوید خاکزادان باید به پیرامون بنگرند به منظور یافتن مناسبترین نقطه برای اردوگاه (به معنای حقیقی و تحت لفظی) «برای مطیع نگاه داشتن کسانی که در درونند»، یعنی برای مطیع نگاه‌داشتن آنانکه از پیش در شهر زندگی می‌کرده‌اند یا، به عبارت دیگر، برای مطیع نگاه‌داشتن ساکنان.

(ه) در مرد سیاسی (۲۷۱a به بعد) این «خاکزادان» همان شبانان

لاسدمون). ناحیه‌ای باستانی در جنوب پلوپونسوس که پایتخت آن اسپارت بود. (مترجم).

کوچگر کوه‌نشین بسیار قدیمی مربوط به دورهٔ پیش از اسکان معرفی می شوند. بسنجید همچنین با کنایه به ملخهای خاکی یا متعلق به خاك، میهمانی، ۱۹۱b؛ رجوع کنید به فصل سوم، یادداشت ۶ (۴) و فصل هشتم، یادداشت ۱۱ (۲).

(و) خلاصهٔ بحث اینکه افلاطون بنظرمی‌رسد تصوری نسبتاً روشن از کشورگشائی دوریها داشته‌است که ترجیح داده آن را به دلایل آشکار در پردهٔ راز نگاه دارد. همچنین بنظرمی‌آید سنتی در این زمینه وجود داشته‌است که بگویند اردوهای جنگی کشورگشا نسبشان به کوچگران می‌رسد.

(۲) سخنی را که پائینتر در این بند در متن گفته‌ایم راجع به تأکید مداوم افلاطون بر اینکه فرمانروائی همانا چوپانی است، بسنجید از جمله با این قطعه‌ها در جمهوری: ۳۴۳b که در آن این فکر نخستین بار وارد بحث می‌شود؛ ۳۴۵c به بعد که در آن به صورت تمثیل چوپان مهربان به یکی از موضوعات محوری تحقیق مبدل می‌گردد؛ ۳۷۵a ـ ۳۷۶b، ۴۰۴a، ۴۴۰d، ۴۵۱b-e، ۴۶۰c ـ ۴۵۹a و ۴۶۶c-d (نقل‌شده در فصل پنجم، یادداشت ۳۰) که در آن رزمیاران به سگان گله تشبیه می‌شوند و پرورش نسل و آموزش ایشان بر همین پایه مورد بحث قرارمی‌گیرد؛ ۴۱۶a به بعد که در آن مسألهٔ گرگها در داخل و خارج دولت وارد بحث می‌شود؛ همچنین بسنجید با مرد سیاسی که این فکر در آن در صفحه‌های پیاپی، بویژه ۲۷۶d ـ ۲۶۱d، دنبال می‌شود. در قوانین می‌توان به قطعه‌ای (۶۹۴e) رجوع کرد که در آن افلاطون می‌گوید کوروش «گاوان و گوسفندان و رمه‌های بسیار از آدمیان و دیگر جانوران» برای پسرانش تحصیل کرده‌بود. (بسنجید همچنین با قوانین، ۷۳۵ و ثئای‌تتوس، ۱۷۴d.)

(۳) همهٔ آنچه را گفته شد همچنین بسنجید با مطالعه‌ای در تاریخ، اثر توین‌بی[1]، خصوصاً ج ۳، ص ۳۲ (یادداشت ۱) که در آن از حکومت امپراتوری عثمانی، تألیف لایبایر[2] نقل‌قول شده‌است (ص‌ص ۳۳ (یادداشت

1. A. J. Toynbee, *A Study of History*.
2. A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire*.

۲) و ۱۰۰ ـ ۵۰)؛ بالاخص رجوع کنید به این گفتهٔ توین‌بی در بارهٔ کوچگران کشورگشا (ص ۲۲) که «با انسانها... سر و کار دارند» و دربارهٔ «سگهای پاسبان به صورت انسان» در افلاطون (ص ۹۴، یادداشت ۲). اندیشه‌های درخشان توین‌بی در تحریك افکار من بسیار مؤثر بوده است. خیلی از گفته‌هایش را که مؤید تعبیرهایم دیده‌ام بسیار دلگرم‌کننده یافته‌ام و هرچه فرضهای بنیادی من و او بیشتر با هم اختلاف داشته‌است، این گفته‌ها را بیشتر ارج نهاده‌ام. همچنین برخی از اصطلاحاتی را که در متن این کتاب بکاربرده‌ام ـ بویژه «گلهٔ انسانی»، «رمهٔ انسانی»، «سگهای پاسبان به صورت انسان» ـ مدیون او هستم.

مطالعه‌ای در تاریخ توین‌بی، از نظر من، نمونهٔ چیزی است که به آن اصالت تاریخ نام داده‌ام. برای بیان مخالفت بنیادی خود با آن کتاب لازم نیست بیش از این چیزی بگویم. برخی از وجوه خاص اختلاف من با او در جاهای گوناگون مورد بحث قرار خواهد گرفت (رجوع کنید به یادداشتهای ۴۳ و ۴۵ (۲) در همین فصل و یادداشتهای ۷ و ۸ در فصل دهم و فصل بیست و چهارم و به انتقادی که به توین‌بی در فصل بیست و چهارم و در فقر تاریخیگری (ص ۱۱۰) کرده‌ام.) با اینهمه، مطالعه‌ای در تاریخ حاوی گنجینه‌ای از اندیشه‌ها و معانی خواندنی و برانگیزاننده‌است. در مورد افلاطون، توین‌بی به بعضی نکات تکیه می‌کند که در آنها می‌توانم به او تأسی کنم، خصوصاً در اینکه بهترین دولت افلاطون از تجربه‌های او از انقلابهای اجتماعی و آرزوی وی برای متوقف‌ساختن هرگونه تغییر الهام می‌گیرد و نوعی اسپارت متوقف است (گو اینکه اسپارت خود متوقف بود). ولی با وجود اشتراك نظر در این نکات، در تعبیر افلاطون بین من و توین‌بی اختلاف عقیدهٔ بنیادی هست. توین‌بی بهترین دولت افلاطون را به چشم نمونهٔ یك ناکجاآباد (ارتجاعی) می‌نگرد در حالی که من بخش عمدهٔ آن را که معتقدم با نظریهٔ کلی افلاطون در باب تغییر مرتبط است، به کوششی تعبیر می‌کنم برای بازآفرینی صورت بدوی جامعه. از این گذشته، تصور نمی‌کنم توین‌بی با تعبیر من از داستان افلاطون دربارهٔ دورهٔ پیش از اسکان و خود اسکان که در این یادداشت و در مطالب مربوط به آن در متن به طور اجمالی ارائه شده‌است موافق

باشد زیرا مـی گوید (همان کتاب، ج ۳، ص ۸۰): «جـامعهٔ اسپارت ریشهٔ کوچگـری نـداشت.» جامعهٔ اسپارت به گفتهٔ وی (همان کتاب، ج۳، ص ۵۰ به بعد) با تلاشی فوق بشری به منظور مطیع نگاه‌داشتن «گلهٔ انسانی» در مسیر تحول متوقف شده‌بود و او بر این خصلت خـاص آن قویـاً تأکید می‌ورزد. امـا من فکر می‌کنم که این‌گونه تأکید بر وضع خـاص اسپارت، فهـم شباهتهای بین اسپـارت و کـرت را که در نظر افـلاطون بدین پـایه جـالب توجه است، بـا مشکل مواجـه می‌کند (جمهوری، 544c؛ قوانین 683a). به عقیدهٔ من، چنین شباهتها را می‌توان حمل بر وجود صورتهای متوقف نهادهـای قبیله‌ای بسیار کهن کرد ـ نهادهـائی که حتماً از مساعی اسپارتیهـا در دومین جنـگ مسه‌نیا[1] (حـدود ۶۵۰-۶۲۰ پیش از میـلاد؛ رجـوع کنید بـه همان کتاب از تـوین‌بی، ج ۳، ص ۵۳) بمـراتب کهنتر بودند. شرط بقـای نهادهـای مـذکور در هر یـك از این دو منطقه بسیار متفاوت بـود. بنـابـراین، مشابهتشان برهـانی قوی است در تـأیید بدویت آنها و در مخدوش‌بودن هرگـونه تبیین به وسیلهٔ عـاملی که تنهـا به یك کدام مربوط باشد.

دربارهٔ مسألهٔ اسکان دوریهـا، رجـوع کنید همچنین به کتاب قفقاز، نوشتهٔ آیسلر[2]، که در آن دو اصطلاح «هلنیها» و «یونـانیها»، به ترتیب، «اسکان‌یـافتگان» و «چرانندگان» ـ یعنی گله‌داران یـا کوچگران ـ ترجمه شده‌است. این نویسنده همچنین نشان داده‌است[3] که تصور «خدای چوپـان» ریشهٔ اورفئوسی دارد. در همان جـا، به سگان خدا (Domini Canes) نیز اشاره شده‌است.

۳۳. بسیاری از صاحبنظـران پر حـرارت فـن آموزش و پرورش که افتخار قطع وابستگی تعلیم و تربیت به استطاعت مـالـی را ازان افلاطون می‌دانند از این واقعیت غـافل بوده‌اند که آموزش و پـرورش در دولت او امتیازی طبقاتـی است. چنین کسان نمـی‌بینند که مـایهٔ شر، نفس امتیـاز

---

۱. Messenia. ناحیه‌ای در جنوب غربی پلوپونسوس که در ۷۲۰ پیش از میلاد به تسخیر اسپارت درآمده‌بود. (مترجم)

2. R. Eisler, *Caucasia,* Vol. V, 1928, p. 113, note 84.

3. *Orphisch-Dionisische Mysteriengedanken*, 1925, p. 58, note 2.

طبقاتی است و نسبتاً بی‌اهمیت است که این امتیاز بر پایهٔ پول استوار باشد یا هرگونه معیار دیگری که موجب عضویت در طبقهٔ حاکم بشود. بسنجید با فصل هفتم، یادداشتهای ۱۲ و ۱۳ و مطالب مربوط در متن. در خصوص حمل سلاح، رجوع کنید به قوانین، ۷۵۳b.

۳۴. جمهوری، ۴۶۰c (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۱ در همین فصل). دربارهٔ توصیهٔ افلاطون به نوزادکشی، رجوع کنید به ادام، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹۹، حاشیه بر ۴۶۰c۱۸ و ص ۳۵۷ به بعد. ادام بحق تأکید می‌کند که افلاطون با نوزادکشی موافق بود؛ ولی گرچه هرگونه کوشش «برای تبرئه‌کردن افلاطون از روادانستن» این عمل هولناک را «نامربوط» می‌شمارد، سعی دارد با خاطرنشان‌ساختن اینکه «عمل مذکور در یونان باستان وسیعاً رایج بود» عذری برای او بتراشد. اما مسأله این است که در آتن چنین نبود. افلاطون همه جا بربریت و تندروی اسپارت را به روشن‌اندیشی آتن عهد پریکلس ترجیح می‌دهد و باید برای این ترجیح مسؤول دانسته‌شود. برای آگاهی از فرضیه‌ای در تبیین عمل اسپارتیها، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۷ (و مطالب مربوط به آن در متن) و ارجاعاتی که در آن یادداشت داده شده‌است.

نقل قولهای بعد در این بند در طرفداری از بکاربستن اصول معمول پرورش جانوران در مورد انسان، از جمهوری، ۴۵۹b است (بسنجید با فصل هشتم، یادداشت ۳۹ و مطالب مربوط به آن در متن)؛ آنچه در بارهٔ قیاس بین سگها و جنگاوران نقل شده از جمهوری، ۴۰۴a، ۳۵۷a، ۳۷۶a/b و ۳۷۶b است. همچنین رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۴۰ (۲) و یادداشت بعد در همین فصل.

۳۵. دو نقل قول اول در این بند از جمهوری، ۳۷۵b است. نقل قول بعد از ۴۱۶a است (بسنجید با یادداشت ۲۸ در همین فصل)؛ نقل قولهای دیگر از ۳۷۵c-e است. مسألهٔ درآمیختن «طبایع» متضاد (یا حتی صور [متضاد] ـ بسنجید با فصل پنجم یادداشتهای ۱۸ تا ۲۰ و ۴۰ (۲) و مطالب مربوط در متن و فصل هشتم، یادداشت ۳۹) یکی از موضوعات مورد علاقهٔ افلاطون است (که در مرد سیاسی، ۲۸۳e، و

بعدها در آثار ارسطو با نظریهٔ «میانه[1]» ممزوج می‌شود.)

۳۶. جمهوری، 410c، 410d، 410e، 411e/412a و 412b.

۳۷. در قوانین (680b به بعد) افلاطون کرت را به سبب توحش و بیخبری از ادبیات، به طعن و استهزا می گیرد. این نادانی و بیخبری حتی همر را هم شامل می‌شود و گفتگوکنندهٔ کرتی که همر را نمی‌شناسد در این باره می گوید: «آثار شاعران خارجی بسیار کم در کرت خوانده می شود.» (همسخن اسپارتیش پاسخ می‌دهد: «ولی در اسپارت خوانده می شود.») در مورد ترجیحی که افلاطون برای رسوم اسپارت قائل بود، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۳۴ و مطالب متن مربوط به یادداشت ۳۰ در همین فصل.

۳۸. برای آگاهی از نظریات افلاطون دربارهٔ رفتار اسپارت با رمهٔ انسانی، رجوع کنید به یادداشت ۲۹ در همین فصل و نیز به جمهوری، 548e/549a، که در آن مقایسه‌ای بعمل‌می‌آید میان مرد جاه‌سالار و برادر افلاطون به نام گلاوکن[2]: «[مرد جاه سالار] از گلاوکن خشنتر و کمتر متمایل به موزیك خواهدبود.» دنبالهٔ این قطعه در متن مربوط به یادداشت ۲۹ نقل شده‌است. توکودیدس ـ توسیدید ـ (۸۰، IV) گزارشی دارد دربارهٔ کشتار دو هزار تن «غلام[3]»؛ بهترین «غلامان» را با وعدهٔ آزادی، برای

---

1. the mean	2. Glaucon

۳. واژه‌ای که ما باضطرار «غلام» ترجمه کرده‌ایم، در متن انگلیسی helot بوده‌است که از ریشهٔ یونانی Heilotes می‌آید. در روزگار باستان در اسپارت، هرکس را که عضو پائینترین طبقه از لحاظ اجتماعی و اقتصادی بود helot می‌گفتند. چنین شخصی، به زعم اسپارتیها، از بقایای نسل ساکنان اصلی آن سرزمین بشمارمی‌رفت که پس از تسخیر اسپارت در آنجا مقیم مانده‌بود. «غلامان» وابسته به زمین بودند و حق نقل مکان نداشتند و می بایست بخشی از محصولی را که برمی‌داشتند به حکمرانان بدهند و در نیروهای مسلح خدمت کنند ولی آزادشدنشان به اختیار دولت بود و مالك، مجاز به خرید و فروششان نبود. شاید نزدیکترین معادل helot لفظ «سرف» باشد که حتی تا قرن نوزدهم در روسیه مصداق داشت. اما چون «سرف» هم فارسی نیست، واژهٔ «غلام» را ترجیح دادیم هر چند باید تفاوت معنا را به شرحی که گفتیم در نظر داشت. (مترجم)

کشتن برگزیدند. تقریباً قطعی است که افلاطون، توکودیدس را بخوبی می شناخت و می‌توان یقین کرد که، گذشته از این، به منابع مستقیمتر خبری نیز دسترس داشت. برای اطلاع از عقاید افلاطون دربارهٔ آسانگیری آتن با بردگان، رجوع کنید به یادداشت ۱۸ در همین فصل.

۳۹. با توجه به گرایش واضح ضد آتنی و، بنابراین، ضد ادبی جمهوری، توضیح این امر قدری دشوار است که چرا چنین شمار کثیری از صاحبنظران آموزش و پرورش این گونه شوق و حرارت درباره نظریه‌های تعلیم و تربیتی افلاطون بخرج می‌دهند. سه توضیح احتمالاً صحیح در این زمینه بیشتر به نظر من نمی‌رسد. یا چنین اشخاص به رغم دشمنی صریح جمهوری با تحصیلات ادبی آن روزگار در آتن، درست آن کتاب را نمی فهمند؛ یا مانند بسیاری از فیلسوفان، و حتی برخی از موسیقیدانان، از سخنوریهای افلاطون در تأکید بر قدرت سیاسی آموزش و پرورش احساس غرور می کنند (رجوع کنید به متن مربوط به یادداشت ۴۱)؛ و یا هر دو.

فهم این نکته نیز دشوار است که چگونه عاشقان هنر و ادب یونان می‌توانند از خواندن افلاطون ـ که بویژه در کتاب دهم جمهوری اینچنین علیه همهٔ شاعران و تراژدی‌نویسان، خصوصاً همر (و حتی هسیودوس)، بیرحمانه حمله آغاز می کند ـ دلگرمی پیدا کنند. رجوع کنید به جمهوری، 600a، که همر را حتی پائینتر از سطح یك تکنیسین یا مکانیك خوب قرار می‌دهد (که معمولاً به سبب کاسبکاربودن و بنابراین عدم شایستگی اخلاقی، در چشم افلاطون خوار و خفیف می‌نماید؛ بسنجید با جمهوری، 495e، 590c و فصل یازدهم، یادداشت ۴). همچنین رجوع کنید به جمهوری، 600c، که همر را پائینتر از سوفسطائیانی چون پروتاگوراس و پرودیکوس[1] می‌شمارد؛ و جمهوری، 605a/b، که رك و راست شاعران را از ورود به شهر دارای حکومت خوب ممنوع می‌کند.

اما شارحان و مفسران معمولاً به آن گونه سخنان افلاطون توجه دارند که فی‌المثل در تمهید مقدمه برای تاختن به همر می گوید (از جمله در جمهوری 595b، که اظهار می‌دارد: «... گرچه عشق و ستایش من نسبت به همر دشوار اجازه می‌دهد که آنچه در دل دارم بگویم») و از

1. Prodicus

این گونه تجلیات روشن موضع و نگرش افلاطون در می گذرند. ادام دربارهٔ عبارتی که نقل شد چنین اظهار نظر می کند (رجوع کنید به حاشیهٔ وی بر ۵۹۵b ۱۱) که: «افلاطون با احساسات حقیقی سخن می گوید.» ولی من فکر می کنم که گفتهٔ افلاطون شاهدی است بر همان روشی که عموماً در جمهوری بکارمی برد، یعنی اول حقی برای عواطف خواننده قائل می شود (رجوع کنید به فصل دهم، بویژه به متن مربوط به یادداشت ۶۵) و سپس به تصورات و معانی انسانی و بشردوستانه حمله می برد.

۴۰. در مورد سانسور خشك به منظور ایجاد انضباط طبقاتی، رجوع کنید به ۳۷۷e و بخصوص ۳۷۸c، که در آن گفته می شود: «آنان که بناست نگهبانان شهر ما باشند باید این را زیانمندترین جنایت تلقی کنند که بآسانی با یکدیگر به نزاع برخیزند.» جالب خاطر اینکه افلاطون هنگام ایراد نظریهٔ خویش دربارهٔ سانسور (۳۷۶e به بعد)، فوراً این اصل سیاسی را بیان نمی کند، بلکه اول تنها از راستی و زیبائی و غیره سخن می گوید. در ۵۹۵a و بویژه ۶۰۵a/b، سانسور از پیش هم محکمتر می شود (رجوع کنید به آخرین یادداشت و فصل هفتم، یادداشتهای ۱۸ تا ۲۲ و مطالب مربوط در متن). در خصوص اهمیت سانسور در قوانین، رجوع کنید به ۸۰۱c/d در آن رساله و همچنین یادداشت بعد.

افلاطون اصلی را که خود بدان قائل شده است (جمهوری، ۴۱۲b - ۴۱۰c؛ رجوع کنید به یادداشت ۳۶ در این فصل) که موسیقی باید عنصر نرم را، به تفکیك از عنصر سبع و خشن، در طبیعت آدمی تقویت کند، از یاد می برد؛ در ۳۹۹a از آن گونه مقامهای موسیقی طرفداری می شود که مردان را ملایم نمی کند، بلکه «در خور جنگاوران است.» بسنجید همچنین با یادداشت ۴۱ (۲). باید متوجه بود که افلاطون اصلی را که پیشتر اعلام کرده از یاد نبرده است؛ فقط اصلی را فراموش کرده که بحث بدان می انجامد.

۴۱. (۱) در خصوص موضع افلاطون نسبت به موزیك، بویژه موسیقی به معنای اخص، رجوع کنید از جمله به جمهوری، ۳۹۷b به بعد، ۳۹۸e به بعد، ۴۰۰a به بعد، ۴۱۰b به بعد، ۴۲۴b به بعد، ۵۴۶d؛ و قوانین، ۶۵۷e به بعد، ۶۷۳a، ۷۰۰b به بعد، ۷۹۸d، به بعد،

801d به بعد، 802b به بعد، 816c. موضع بنیادی او این است که «باید در موسیقی از تغییر بر حذر بود؛ این کار همه چیز را به خطر می اندازد» زیرا «هر گونه تغییر در اسلوب موسیقی همیشه به تغییر در مهمترین نهادهای سراسر دولت می‌انجامد. دامون[1] چنین می گوید و من گفتهٔ او را باور می‌کنم.» (جمهوری، 424c). افلاطون مطابق معمول از اسپارت سرمشق می گیرد. ادام می گوید که: «رابطهٔ بین تغییر در موسیقی و تغییرات سیاسی... عموماً در سراسر یونان شناخته بود، خاصه در اسپارت... که در آن چنگ تیموتئوس[2] را ضبط کردند زیرا چهار تار به آن افزوده بود.» (ادام، همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۶، حاشیه به 424c20؛ تأکید بر کلمات از من است؛ بسنجید همچنین با ارجاعاتی که داده است.) در اینکه شیوهٔ عمل اسپارت سرچشمهٔ الهام افلاطون بوده‌است شکی نیست؛ اما اینکه این شیوه در سراسر یونان عموماً شناخته شده‌باشد، بخصوص در آتن عصر پریکلس، بغایت نامحتمل است. (بسنجید با قسمت (۲) این یادداشت.)

(۲) در متن، موضع افلاطون را نسبت به موسیقی خرافی و عقب مانده خوانده‌ام «بویژه اگر با انتقاد روشن‌بینانه‌تر یکی از معاصرانش سنجیده شود.» انتقاد مورد نظر از نویسنده‌ای است گمنام، احتمالاً یکی از موسیقیدانان سدهٔ پنجم (یا اوایل سدهٔ چهارم) [پیش از میلاد] و مصنف خطابه‌ای (امکاناً برای ایراد در مسابقات اولمپی). این خطابه اکنون به نام سیزدهمین قطعه در کتاب گرنفل و هانت[3] معروف است. ممکن است او یکی از «موسیقیدانان گوناگونی باشد که از سقراط انتقاد می کنند» (البته «سقراط» بدان وجه که در جمهوری افلاطون تصویر شده‌است) که ارسطو (در قطعه‌ای همانقدر خرافی در سیاست(1342b) که در آن به تکرار استدلالهای افلاطون می‌پردازد) از ایشان یاد می کند. اما انتقاد نویسندهٔ گمنام بمراتب از آنچه ارسطو می گوید فراتر می‌رود. افلاطون (و ارسطو) بر این باور بودند که بعضی مقامهای موسیقی، از جمله مقامهای «شل و ول» ایونیائی و لیدیائی، مردمان را سست و زن صفت

1. Damon 2. Timotheus
3. Grenfell and Hunt, *The Hibeh papyri*, 1906, pp. 45 ff.

بارمی‌آورد حال آنکه مقامهای دیگر، بویژه «دوری»، به آنان دلاوری و شهامت می‌بخشد. نویسندهٔ گمنام به این عقیده حمله می‌کند و می‌نویسد: «می‌گویند بعضی مقامها مردمان را معتدل و خویشتن‌دار و برخی دیگر، افراد را عادل بار می‌آورد؛ پاره‌ای مقامها قهرمان و بعضی دیگر اشخاص بزدل می‌پرورد.» او گوشزد می‌کند که عده‌ای از جنگجوترین قبایل یونان از مقامهائی استفاده می‌کنند که معروف است اشخاص را جبان و بزدل بار می‌آورد و برخی خوانندگان حرفه‌ای (اپرا) بر طبق عادت در مقامهای «قهرمانی» آواز می‌خوانند بی‌آنکه هرگز نشانی از قهرمان‌شدن بروز بدهند. او بدین‌گونه با زبردستی پوچی نظریات یاد شده را عیان می‌نماید. هدف این انتقاد ممکن است موسیقیدان آتنی دامون باشد که افلاطون غالباً از وی به‌عنوان یکی از مراجع نقل قول می‌کند. دامون یکی از دوستان پریکلس بود (و او آنقدر آزادمنشی و بلندنظری داشت که موضعی طرفدار اسپارت را در عرصهٔ نقد هنری تحمل کند). از سوی دیگر، بآسانی محتمل است که انتقاد متوجه خود افلاطون باشد. دربارهٔ دامون، رجوع کنید به دیلس (چاپ پنجم)؛ برای آگاهی از فرضیه‌ای که دربارهٔ این نویسندهٔ گمنام مطرح شده‌است، رجوع کنید به همان کتاب، ج ۲، ص ۳۳۴، حاشیه.

(۳) با توجه به حمله‌ای که بر این موضع «ارتجاعی» نسبت به موسیقی کرده‌ام، شاید بیجا نباشد خاطرنشان سازم که حمله‌ام به هیچ‌رو ملهم از هواداری شخصی از «پیشرفت» در موسیقی نیست. اتفاقاً امر واقع این است که من موسیقی قدیمی را دوست دارم (هر چه قدیمتر بهتر) و از موسیقی امروزی سخت بیزارم (بخصوص از بیشتر آثاری که پس از آنکه واگنر به آهنگسازی آغاز کرد، تصنیف شده‌است). من یکسره با «فوتوریسم[1]» ـ خواه در هنر و خواه در اخلاق ـ مخالفم (بسنجید با

۱. futurism «عنوان مکتبی ایتالیائی در هنر، موسیقی و ادبیات که از ۱۹۰۹ تا حدود ۱۹۱۵ رونق داشت و مشخصات اصلی آن طرد سنتها و رسوم معمول و مجاهدت پیروان آن برای تصویر کردن حرکت و جوش و خروش خاص زندگی قرن بیستم بود... فوتوریستها... خطر، جنگ و عصر ماشین را می ستودند و لااقل از جنبهٔ نظری، با رشد و توسعهٔ فاشیسم موافق بودند.» به نقل از **دایرةالمعارف فارسی**. (مترجم)

فصل بیست و دوم و فصل بیست و پنجم، یادداشت ۱۹). اما با تحمیل سلیقه در آنچه کسی شخصاً می‌پسندد یا نمی‌پسندد و با سانسور در این‌گونه امور مخالفم. می‌توانیم، بویژه در قلمرو هنر، دوست بداریم یا بیزار باشیم بی‌آنکه برای منع و سرکوبی آنچه از آن بیزاریم و قداست بخشیدن به آنچه دوست داریم، از اقدامات قانونی طرفداری کنیم.

۴۲. جمهوری، 537a و 466e - 467e.

توصیف تعلیم و تربیت توتالیتر امروزی از کتابی است موسوم به «جنگ با غرب[1]».

۴۳. نظریهٔ شایان توجه افلاطون دایر بر اینکه دولت، یعنی قدرت سیاسی متمرکز و متشکل، از کشورگشائی (یعنی استیلای کوچگران یا نخجیرگران بر جمعیتی ساکن و ثابت و کشاورز) مایه می‌گیرد، تا جائی که می‌دانم نخستین بار (اگر برخی گفته‌های ماکیاولی را کنار بگذاریم) در دورانهای بعد به وسیلهٔ هیوم در ضمن انتقادات وی از روایت تاریخی نظریهٔ پیمان [اجتماعی]، از نو کشف شد. (بسنجید با مقالهٔ دوازدهم، در بارهٔ پیمان اصلی، در مجلدی به نام مقالات اخلاقی و سیاسی و ادبی، اثر هیوم[2]، [که در آن می‌گوید]): «تقریباً تمام حکومتهای موجود در حال حاضر، یا حکومتهائی که از آنها هرگونه مدرکی در تاریخ باقی است، در اصل بر شالودهٔ غصب یا کشورگشائی یا هر دو تأسیس شده‌اند...» هیوم گوشزد می‌کند که «برای مردی حیله‌گر و جسور... اغلب آسان است... که گاه با دست‌بردن به خشونت و گاه با تقلب، بر مردمانی از لحاظ شمار صد برابر هواخواهان خود مسلط شود... بسیاری از حکومتها با همین‌گونه حیله‌ها و نیرنگها بنیاد شده‌اند؛ و تمام آن پیمان اصلی، که اینهمه به آن می‌بالند، عبارت از همین است.» نظریهٔ مورد بحث سپس در کتاب ملت چیست؟ نوشتهٔ رنان[3] و تبارشناسی اخلاق[4] اثر نیچه (سومین

1. A. Kolnai, *The War Against the West* (1938), p. 318.

2. David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary* , Vol. II, 1752, Essay XII, *Of the Original Contract*.

3. E. Renan, *What is a Nation?* (1882).

۴. *Genealogy of Morals*. ترجمهٔ فارسی عنوان کتاب به این صورت از آقای داریوش آشوری است. «نسب‌نامهٔ اخلاق» هم ترجمه شده‌است. (مترجم)

چاپ آلمانی، ۱۸۹۴، ص ۹۸) احیا شد. نیچه (بدون اشاره به هیوم) دربارهٔ منشأ «دولت» می‌نویسد: «اردوئی از درندگان زرین‌موی، نژادی سرور و کشورگشا با سازمانی جنگی... جمعیتی را که شاید ـ از نظر تعداد ـ از برتری عظیم برخوردار باشد، به زیر پنجهٔ سهمگین و سنگین خویش درمی‌آورد... بدین شیوه است که «دولت» در صفحهٔ زمین منشأ می‌گیرد؛ به گمان من، احساسات بازاری و زودیابی که اجازه می دهد [دولت] از 'پیمان' سرچشمه بگیرد، مرده‌است.» این نظریه نزد نیچه مقبول است زیرا وی آن درندگان زرین‌موی را می‌پسندد. ولی در دوره‌های اخیر کسانی مانند اوپنهایمر در کتابی به نام دولت[1] و مک‌لاود در نوشته‌ای زیر عنوان منشأ و تاریخ سیاست[2] و مارکسیستی چون کاوتسکی در تعبیر مادی تاریخ[3] نیز همین نظریه را عرضه کرده‌اند. تصور می‌کنم بسیار محتمل است که اگر نگوئیم در همه، دست کم در بیشتر موارد، چیزی نظیر آنچه به وسیلهٔ افلاطون و هیوم و نیچه توصیف شده است روی داده‌باشد. مقصودم البته «دولت» تنها به مفهوم قدرت متشکل و متمرکز سیاسی است.

این نیز در خور ذکر است که توین‌بی نظریه‌ای بسیار متفاوت دارد. اما پیش از آنکه به بحث دربارهٔ آن بپردازم، می‌خواهم روشن کنم که از نظرگاه ضد اصالت تاریخی، مسأله دارای اهمیت قابل ملاحظه‌ای نیست. شاید فی‌نفسه جالب‌خاطر باشد که ببینیم «دولتها» چگونه منشأ گرفته‌اند اما این به هیچ رو در جامعه‌شناسی دولتها ـ به معنائی که من در نظر دارم، یعنی تکنولوژی سیاسی ـ تأثیر ندارد (رجوع کنید به فصلهای سوم و نهم و بیست و پنجم).

توین‌بی نظریهٔ خویش را به «دولتها»، به مفهوم قدرت متمرکز و متشکل سیاسی، محدود نمی‌کند، بلکه، به جای آن، به بحث در «منشأ تمدنها» می‌پردازد. ولی مشکل از همین‌جا شروع می‌شود زیرا برخی از «تمدنهای» او دولتند، بعضی گروه یا سلسله‌ای از دولتها و پاره‌ای دیگر

1. F. Oppenheimer, *The State,* trans. Gittermann (1914), p. 68.
2. W. C. Macleod, *The Origin and History of Politics*, 1931.
3. K. Kautsky, *The Materialist Interpretation of History*.

جوامعی، مانند جوامع اسکیموها، که دولت نیستند. اگر شبهه‌ای وجود داشته‌باشد که «دولتها» همه بر طبق طرحی واحد منشأ مـی‌گیرنـد، جـای تـردید بیشتر مـی‌شود وقتی به طبقـه‌ای از پدیدارهای اجتماعی گوناگون می‌رسیم مانند دولتهای مصر و بین‌النهریـن و نهادهای مـربـوط به آنها از یکسو و شیوهٔ زندگی اسکیموها از سوی دیگر.

ولی بهتر است برویم بر سر شرح و وصف توین‌بی از منشأ «تمدنهای» مصـر و بیـن‌النهـریـن (*مطالعه‌ای در تاریخ*، ج ۱، ص ۳۰۵ بـه بعـد). نظریهٔ او این است که مشکلات ناشی از محیطهـای جنگلـی، در رهبـران مبتکر و هوشمند و آمادهٔ خطرکردن پـاسخ یا واکنشی برمی‌انگیزد و ایشان پیروان خـویش را بـه دره‌ها و جلگه‌ها می‌برنـد و آنجا بـه کشت و زرع مشغول می‌شوند و دولت تأسیس می‌کنند. این نظریهٔ (هگلی و برگسونی) که نوابغ آفریننده را پیشوایان فـرهنگی و سیاسی قلمداد مـی‌کند، به نظر من بغایت رمانتیك است. اگر بخواهیم مصر را در نظر بگیریم، باید نخست در پی یـافتن منشأ نظـام «کاستها» بـرآئیم که، بـه اعتقاد مـن، به اغلب احتمال نتیجهٔ کشورگشائیهـا بود، همان‌گونـه که در هندوستان هر مـوج تازهٔ کشورگشایان «کاست» جدیدی بـر «کاستهای» قدیم می‌افـزود. دلایل دیگـر نیـز هست. توین‌بی این نظریـهٔ احتمالاً درست را بیشتر مـی‌پسندد که تکثیر و بخصوص تربیت جانوران، مرحلـه‌ای اخیرتـر و پیشرفته‌تر و دشوارتر در سیر رشد و تکامل است تـا کشاورزی محض، و کسانی که این گام پیشرفته را برداشته‌اند کوچگـران استپها بوده‌انـد. لیکـن در مصر به کشاورزی و تکثیر جـانوران، هر دو برمی‌خوریم و ایـن در مـورد بیشتر «دولتهای» قدیمتر (ولی تا جـائی که دستگیر مـن شده‌است، نه همهٔ دولتها در قارهٔ امریکا) صادق است. بنظر می‌رسد این نشانه‌ای از این باشد که چنین دولتها عنصری کوچگر را نیز شامل می‌شوند و طبیعی می‌نمایـد که کسی فرضیه‌ای بدهد دایـر بر اینکـه عنصر مـذکور نـاشی از تحمیل حکـومت مهاجمان کوچگر ـ یعنی حکومتی مبتنی بر «کاست» ـ بـر جمعیت اصلـی کشاورز است. این نظریه مغایر با مدعای توین‌بی است (همـان کتاب، ج ۳، ص ۱۲ به بعـد) که می‌گویـد دولتهای ساخته و پـرداخته کوچگران معمولاً بسیار زود می‌پژمرند و از میان می‌روند. ولی این واقعیت نیز که

بسیاری از نخستین دولتهای مبتنی بر «کاست» دست به تکثیر و پرورش جانوران می‌زده‌اند، باید بنحوی تبیین شود.

این تصور که طبقات بالاتر در اصل از کوچگران یا حتی نخجیرگران تشکیل می‌شدند، با توجه به سنتهای دیرین و همچنان موجود که بر طبق آنها جنگ و شکار و اسب، نماد طبقات مرفه است، تأیید می گردد. چنانکه وبلن[1] و توین‌بی نشان داده‌اند، چنین سنتها اساس علم اخلاق و علم سیاست ارسطو را تشکیل می‌دهند و هنوز هم زنده‌اند. به این شواهد می توان اعتقاد پرورش دهندگان جانوران را به اصالت نژاد و بخصوص به برتری نژادی طبقهٔ بالاتر افزود. جنبهٔ اخیر این اعتقاد که بسیار در نوشته‌های افلاطون و ارسطو و در دولتهای مبتنی بر «کاست» جلب نظر می کند، به عقیدهٔ توین‌بی «یکی از... گناهان عصر امروز ماست [و] با طبیعت و ذوق هلنی بیگانه است» (همان کتاب، ج ۳، ص ۹۳). ولی گرچه ممکن بود بسیاری از یونانیان قدیم به حدی از رشد رسیده‌باشند که فراتر از نژادپرستی بروند، احتمالاً نظریه‌های افلاطون و ارسطو بر پایهٔ سنتهای دیرین استوار بوده‌است، خصوصاً با در نظرگرفتن اینکه تصورات و اندیشه‌های نژادی نقشی چنین با اهمیت در اسپارت ایفا می کرده‌است.

۴۴. بسنجید با قوانین، 698a ۶۹۸a – ۶۹۴a.

۴۵. (۱) به عقیدهٔ من، انحطاط غرب اشپنگلر را نباید بجدگرفت؛ اما به هر حال این کتاب عارضه‌ای است؛ نظریهٔ کسی است که به طبقهٔ بالاتر در حالی که این طبقه با شکست مواجه است، اعتقاد می‌ورزد. اشپنگلر نیز مانند افلاطون می کوشد نشان دهد که تقصیر از جهان و قانون کلی انحطاط و مرگ است و (در نوشته‌ای به نام پروس‌گرائی و سوسیالیسم[2] که در حکم دنبالهٔ کتاب پیشین است) مانند افلاطون خواستار نظمی جدید یا آزمایشی مذبوحانه می‌شود برای پس‌زدن نیروهای تاریخ و دمیدن روح تازه در طبقهٔ حاکم پروسی به وسیلهٔ اختیارکردن قسمی «سوسیالیسم» یا کمونیسم و روی‌آوردن به پرهیز و ریاضت. دربارهٔ

1. T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class.*
2. *Prussianism and Socialism.*

اشپنگلر، من بیشتر با نلسن[1] همعقیده‌ام که شروع عنوان دراز و استهزاآمیز انتقاد او را از نوشتهٔ اشپنگلر می‌توان چنین ترجمه کرد: «جادوگری: آشنائی با اسرار فن طالع‌بینی اسوالد اشپنگلر و برهان بغایت مسلم حقیقت غیرقابل ابطال فالگیری او»، الخ. تصور می‌کنم این عنوان، وصف منصفانه‌ای از او باشد. بد نیست اضافه کنم که نلسن یکی از نخستین کسانی بود که با آنچه من (به پیروی از کانت در انتقاداتش از هردر[2]) اصالت تاریخ می‌نامم (بسنجید با فصل ۱۲، یادداشت ۵۶) سر به مخالفت برداشت.

(۲) مقصودم از این گفته که کتاب اشپنگلر آخرین نوشته در سلسله داستانهای انحطاط و سقوط نیست، کنایه به توین‌بی است. کار توین‌بی بقدری برتر از کار اشپنگلر است که تردید دارم باید در همان زمینه از آن یاد کرد؛ اما این برتری عمدتاً برخاسته از گنجینهٔ افکار و تصورات توین‌بی و ناشی از دانش برتر اوست (کما اینکه مانند اشپنگلر، یکباره به همه چیز در دنیا نمی‌پردازد). با اینهمه، هدف و روش پژوهش همانند و، بیقین قطعی، اصالت تاریخی (بسنجید با انتقادات من از توین‌بی در فقر تاریخیگری، ص ۱۱۰) و در اساس هگلی است (هر چند به عقیدهٔ من توین‌بی خود از این نکته آگاه نیست). این امر از «معیار» او برای سنجش «رشد تمدنها» پیداست که عبارت است از «پیشرفت به سوی کسب حق تعیین سرنوشت خویش»، و قانون هگلی پیشرفت در جهت «خودآگاهی» و «آزادی» را بخوبی می توان در آن بازشناخت. (هگلیانیسم توین‌بی بنظرمی‌رسد بنحوی از انحا از طریق برادلی[3] به او رسیده‌باشد چنانکه، فی‌المثل، از گفته‌های وی دربارهٔ نسبتها دیده‌می‌شود: «مفهوم 'نسب' [یا اضافات[4]] میان 'چیزها' یا 'هستیها'، تناقضی منطقی به دنبال دارد... از این تناقض چگونه می‌توان تعالی جست؟» (همان کتاب، ج ۳، ص ۲۲۳). در اینجا نمی‌توانم وارد بحث در مشکل نسبتها شوم. همین قدر به‌طور جزمی می گویم که کلیهٔ مسائل مربوط به نسبتها را می‌توان به وسیلهٔ بعضی روشهای منطق جدید به مسائل مربوط به خواص یا طبقات تحویل کرد؛

1. L. Nelson 2. J. G. Herder 3. F. H. Bradley
4. relations

به عبارت دیگر، دشواری فلسفی خاصی دربارهٔ نسبتها وجود ندارد. روشی که ذکر شد از وینر[1] و کوراتوسکی[2] است[3]. البته من معتقد نیستم که وقتی اثری را طبقه‌بندی می‌کنیم و به مکتب خاصی متعلق می‌دانیم این بدان معناست که باید آن را در خور اعتنا نشماریم؛ ولی در مورد اصالت تاریخ هگلی تصور می‌کنم چنین باشد، به دلایلی که بعداً در این کتاب خواهد آمد.

در خصوص مذهب اصالت تاریخ توین‌بی، می‌خواهم این نکته بخوبی روشن باشد که بسیار شك دارم که تمدنها زاده می‌شوند، رشد می کنند، فرومی‌ریزند و می‌میرند. باید بر این نکته تأکید کنم زیرا خودم نیز برخی از مصطلحات توین‌بی را بکارمی‌برم و از «فروریختن» و «متوقف ساختن» جامعه‌ها سخن می‌گویم. اما می‌خواهم روشن کنم که اصطلاح «فروریختن»، به گونه‌ای که من آن را استعمال می‌کنم، به هر نوع تمدنی راجع نمی‌شود بلکه برمی‌گردد به پدیداری خاص که عبارت باشد از احساس سرگشتگی مرتبط با انحلال و از هم پاشیدگی «جامعهٔ بستهٔ» جادوئی یا قبیله‌ای. از این رو، بر خلاف توین‌بی، بر این باور نیستم که جامعهٔ یونان در دوران جنگ پلوپونزی دستخوش «فروریختن» شد، بلکه نشانه‌ها و عوارض فروریختنی را که توین‌بی تشریح می‌کند، بسیار پیش از آن می بینم. (بسنجید با فصل دهم، یادداشتهای ۶ و ۸ و مطالب مربوط در متن). در مورد جوامع «متوقف»، این اصطلاح را منحصراً به جامعه‌ای اطلاق می‌کنم که بزور درها را به روی نفوذ و تأثیر «جامعهٔ باز» می‌بندد و به جنبه‌های جادوئی خود می‌چسبد، یا به جامعه‌ای که می‌کوشد به قفس قبیله باز گردد.

از این گذشته، بر این عقیده نیستم که تمدن غرب نمونه‌ای یگانه از نوعی کلی است. تصور می‌کنم بسیاری جامعه‌های بسته وجود دارند که ممکن است به هر گونه سرنوشتی دچار شوند؛ اما، به گمان من، تنها «جامعهٔ باز» می‌تواند پیش برود یا متوقف گردد و بزور به درون قفس ـ یعنی به میان ددان ـ باز گردانده شود. (بسنجید همچنین با فصل دهم،

1. N. Wiener 2. K. Kuratowski

3. W. van O. Quine, *A System of Logistic*, 1934, pp. 16 ff.

بویژه یادداشت آخر.)

(۳) در خصوص داستانهای انحطاط و سقوط، این نکته گفتنی است که تقریباً تمام این حکایتها از گفتهٔ هراکلیتوس ـ «مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند» ـ تأثیر پذیرفته‌اند و نیز از نظریهٔ افلاطون دربارهٔ غرایز پست حیوانی. مقصودم این است که چنین داستانها همه می خواهند نشان‌دهند که انحطاط، ناشی از اختیار کردن اینگونه معیارهای «پستتر» (به وسیلهٔ طبقهٔ حاکم) است ـ معیارهائی که ادعا می‌شود برای طبقهٔ کارگر و زحمتکش، طبیعی است. به سخن دیگر، و برای اینکه مطلب را بطرزی ناهنجار ولی صاف و پوست‌کنده ادا کرده‌باشیم، نظریه‌ای است حاکی از اینکه تمدنهائی از قبیل تمدن ایران یا روم به سبب پرخوری راه انحطاط در پیش گرفتند. (بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۱۹).

فصل پنجم

۱. اصطلاح «دور افسونزده» از کتاب برنت[1] نقل شده‌است که نویسنده در آن به مسائلی مشابه می‌پردازد. اما من با برنت همداستان نیستم که «در روزگاران نخستین، نظم زندگانی بشری بمراتب واضحتر ادراك می‌شد تا مسیر یکنواخت طبیعت»، زیرا این مشروط به مسجل شدن تمایزی است که به عقیدهٔ من از خصلتهای دوران بعدی است، یعنی دورهٔ از هم پاشیدن «دور افسونزدهٔ قوانین و رسوم.» وانگهی، دوره‌های طبیعی (یعنی فصلها و غیره) می‌بایست در روزگاران بسیار اولیه ادراك شده‌باشند (بسنجید با فصل دوم، یادداشت ۶ و اپینومیس[2] نوشتهٔ افلاطون (؟)، ۹۷۸d به بعد). در خصوص تمایز میان قوانین طبیعی و دستوری، رجوع کنید بویژه به یادداشت ۱۸ (۴) در همین فصل.

۲. * بسنجید با نوشتهٔ آیسلر، علم شاهوار احکام نجوم[3]. آیسلر می گوید که «الواح‌نگاران بابلی که کتابخانهٔ آشور بانیپال را بوجود آوردند»، اختصاصات حرکت سیارات را «مقرر شده به وسیلهٔ 'قوانین' یا 'تصمیمهای' حاکم بر 'آسمان و زمین' (pirishte shame u irsiṭi) می دانستند که از سوی خدای آفریننده در آغاز اعلام شده‌بود.» (همان کتاب، ص‌ص ۲۸۸، ۲۳۲). او همچنین گوشزد می‌کند (همان کتاب، ص ۲۸۸) که تصور «قوانین کلی» (طبیعت) از این «مفهوم... اسطوره‌ای... 'فرمانهای آسمان و زمین' سرچشمه می‌گیرد...»*

در مورد قطعهٔ نقل شده از هراکلیتوس، رجوع کنید به د(۵)، ب ۲۹ و فصل دوم، یادداشت ۷ (۲) و نیز یادداشت ۶ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن. همچنین رجوع کنید به همان کتاب از برنت، همان جا، که تعبیر دیگری در آن عرضه شده‌است. برنت در این تصور

---

1. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, I, 106. 2. *Epinomis*
3. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*.

است که «وقتی مشاهدهٔ سیر منظم طبیعت آغاز شد، نام بهتری از حق یا عدالت[1] برای آن یافت نشد... و این مخصوصاً به معنای رسم لایتغیری بود که زندگی انسان را هدایت می‌کرد.» اما من معتقد نیستم این اصطلاح نخست به معنای چیزی اجتماعی بود که بعد تعمیم داده‌شد، بلکه بر این نظرم که نظم اجتماعی و نظم طبیعی (یا «انتظام») در اصل از یکدیگر قابل تفکیك نبودند و هر دو به جادو تعبیر می‌شدند.

۳. این تقابل گاه به صورت تقابل میان «طبیعت» و «قانون» (یا «دستور» یا «عرف») بیان می‌گردد و گاه به عنوان تقابل بین «طبیعت» و «وضع» یا «گذاردن» یا «مقرر داشتن» (یعنی قوانین دستوری) و گاه به شکل تقابل میان «طبیعت» و «صناعت» یا میان «طبیعی» و «مصنوعی».

وضع مقابل [= آنتی تز[2]] بین طبیعت و عرف غالباً گفته می‌شود[3] به وسیلهٔ آرخه لائوس[4] آورده‌شد که معروف است معلم سقراط بوده‌است. اما من فکر می‌کنم که افلاطون در قوانین (۶۹۰b) کاملاً روشن می‌کند که او «شاعر اهل تبس موسوم به پینداروس» را مبدع این وضع مقابل می شمارد (بسنجید با یادداشتهای ۱۰ و ۲۸ در همین فصل). گذشته از قطعه‌هائی از پینداروس (که افلاطون نقل می‌کند؛ رجوع کنید همچنین به هرودوت[5]) و بعضی گفته‌های هرودوت (همان جا)، یکی از نخستین منابع باقی مانده، قطعه‌هائی از آنتیفون سوفسطائی است به نام دربارهٔ راستی[6] (رجوع کنید به یادداشتهای ۱۱ و ۱۲ در همین فصل). بنا به آنچه افلاطون در رسالهٔ پروتاگوراس می گوید، بنظرمی‌رسد هیپیاس سوفسطائی نیز در چنین نظریات پیشگام بوده‌است (رجوع کنید به یادداشت ۱۳ در همین فصل). اما ظاهراً نافذترین بحثی که در اوایل کار دربارهٔ این مسأله شده بحث خود پروتاگوراس بوده‌است، گو اینکه او ممکن است اصطلاحات متفاوتی بکاربرده‌باشد. (شایان تذکر است که دموکریتوس نیز به این «وضع مقابل» پرداخته و آن را در مورد برخی «نهادهای» اجتماعی از قبیل

---

1. Right or Justice　　2. antithesis

۳. با استناد به قول:

Diogenes Laertius, II, 16 & 4; *Doxogr.*, 546 b.

4. Archelaus　　5. Herodotus, III, 38.　　6. *On Truth*

زبان بکار برده‌است و افلاطون همین کار را در کراتولوس کرده‌است، مثلاً در ۳۸۴e).

۴. نظری بسیار مشابه در کتاب عرفان و منطق، فصل «عبادت آزاد‌مرد»، اثر راسل[1] و نیز در آخرین فصل کتاب شرینگتن موسوم به آدمی دربارهٔ طبیعت خویش[2]، آمده‌است.

۵. البته اصالت تحققیان پاسخ خواهند داد که دستورها را چون معنا ندارند نمی‌توان از گزاره‌های حاکی از امور واقع استنتاج کرد؛ اما این صرفاً نشان می‌دهد که چنین کسان (مانند ویتگنشتاین در رساله[3])، «معنا» را خودسرانه به شیوه‌ای تعریف می‌کنند که تنها گزاره‌های حاکی از امور واقع «با معنا[4]» خوانده شوند. (در این مورد، رجوع کنید به کتاب من، منطق اکتشاف علمی، ص‌ص ۸ به بعد و ۲۱). از سوی دیگر، پیروان «اصالت روانشناسی» خواهند کوشید اوامر[5] را همچون بیان احساسات، دستورها را به عنوان عادات و معیارها یا شاخصها را همانند نظرگاهها تبیین کنند. اما چنانکه در متن توضیح دادیم، عادت به ندزدیدن گرچه امری واقع است، باید بین این امر واقع و دستور متناظر با آن فرق گذاشت. در زمینهٔ منطق دستورها[6]، من با بیشتر نظریاتی که در کتاب منگر[7] بیان شده‌است کاملاً موافقم. به عقیدهٔ من او یکی از نخستین کسانی است که بنیادهای منطق دستورها را پرورانده‌است. نظر من این است که اکراه از اذعان به اینکه دستورها مهم وغیر قابل تحویلند، یکی از سرچشمه‌های عمدهٔ ضعف فکری و دیگر ضعفهای حلقه‌های «مترقیتر» در روزگار ماست.

(۲) در خصوص این ادعای من که محال است از جمله‌ای در بیان یک امر واقع، جمله‌ای در بیان یک دستور یا تصمیم استنتاج کرد، ملاحظات زیر نیز باید افزوده شود. هنگامی که به تحلیل نسبت بین

1. Bertrand Russell, «A Free Man's Worship», *Mysticism and Logic*.
2. C. Sherrington, *Man on His Nature*.
۳. Tractatus. مراد رسالهٔ منطقی-فلسفی ویتگنشتاین است. (مترجم)
4. meaningful 5. imperatives 6. logic of norms
7. K. Menger, *Moral, Wille und Weltgestaltung* (1935).

جمله‌ها و امور واقع می‌پردازیم، یا به عرصه‌ای می‌گذاریم که تارسکی[1] به آن معناشناسی نام داده‌است (بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۲۹ و فصل هشتم، یادداشت ۲۳). یکی از مفاهیم بنیادی معناشناسی، مفهوم صدق یا راستی[2] است. چنانکه تارسکی نشان داده‌است امکان دارد (در درون آنچه کارناپ دستگاه معناشناختی[3] می‌نامد)، از این قضیه که «آقای الف گفت که ناپلئون در سنت هلن مرد» همراه با خبری دیگر دایر بر اینکه «آنچه آقای الف گفت، راست است»، قضیه‌ای استنتاج کرد مانند «ناپلئون در سنت هلن مرد». (و اگر اصطلاح «امر واقع» را به چنان مفهوم وسیعی بکاربریم که بتوانیم نه تنها دربارهٔ امر واقعی که به وسیلهٔ جمله توصیف می‌شود، بلکه همچنین دربارهٔ این امر واقع که جملهٔ مذکور راست است سخن بگوئیم، آنگاه می‌توان گفت که امکان دارد قضیه‌ای را مانند «ناپلئون در سنت هلن مرد» از این دو «امر واقع» ــ که آقای الف چنین گفته‌است و حرف او راست است ــ استنتاج کرد). هیچ دلیلی نیست که درست به همین قیاس در قلمرو دستورها نیز پیش نرویم. در آن صورت می توانیم، متناظر با مفهوم صدق یا راستی، مفهوم معتبر یا درست بودن[4] دستور را پیش بکشیم. این بدان معنا خواهدبود که دستور معینی مثل «د» را می‌توان (در قسمی معناشناسی دستورها) از جمله‌ای که می‌گوید «د» معتبر یا درست است استنتاج کرد؛ یا، به عبارت دیگر، دستور یا فرمان «دزدی مکن»، معادل[5] این اظهار محسوب خواهدشد که «دستور 'دزدی مکن' معتبر یا درست است». (و باز، اگر اصطلاح «امر واقع» را به چنان مفهوم وسیعی بکاربریم که بتوانیم دربارهٔ این امر واقع که فلان دستور معتبر یا درست است سخن بگوئیم، آنگاه خواهیم توانست دستورها را از امور واقع استنتاج کنیم. مع‌هذا، این به صحت ملاحظاتی که در متن ایراد کردیم لطمه نمی‌زند زیرا آنچه در آنجا گفتیم منحصراً با امتناع استنتاج دستورها از امور واقع روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی یا امور واقع مشابه‌ـ یعنی غیر معناشناختی[6] ــ سر و کار دارد).

* (۳) در بحثی که دربارهٔ این مسائل کردم، از دستورها یا تصمیمها

1. A. Tarski 2. truth 3. semantical system
4. validity or rightness 5. equivalent 6. nonsemantical facts

سخن به‌میان آوردم ولی هرگز از پیشنهادها[1] چیزی نگفتم. پیشنهاد اینکه در عوض از «پیشنهادها» صحبت شود از ال. جی. راسل است؛ رجوع کنید به مقالهٔ او زیر عنوان «گزاره‌ها و پیشنهادها» در مجموعهٔ کتب دهمین کنگرهٔ بین‌المللی فلسفه[2]. در این مقالهٔ مهم، خبر امور واقع یا «گزاره‌ها» متمایز شده‌است از پیشنهاد اختیارکردن فلان شیوهٔ رفتار (یا فلان سیاست خاص یا دستور خاص یا هدف و غایت خاص) و به اینها نام «پیشنهاد» اطلاق شده‌است. مزیت بزرگ این نامگذاری این است که، چنانکه همه می‌دانند، می‌توان به بحث دربارهٔ پیشنهادها پرداخت در حالی که روشن نیست که به کدام مفهوم می‌توان تصمیم یا دستور را مورد بحث قرارداد و آیا اصولاً می‌توان چنین کاری کرد یا نه. پس، وقتی کسی از «دستورها» یا «تصمیمها» صحبت می‌کند، محتمل است کسانی را تأیید کند که می‌گویند چنین چیزها فراسوی بحث قراردارند (یعنی یا بالاتر از آنند که به بحث گذاشته شوند، چنانکه برخی خداشناسان یا حکمای مابعدالطبیعی جزم‌اندیش می‌گویند، یا پائینتر از آنند که در خور بحث باشند، چنانکه بعضی اصالت تحققیان می‌گویند و این هم همانقدر یاوه و بیمعناست).

اما با اختیارکردن مصطلحات راسل، می‌توانیم چنین بگوئیم که گزاره ممکن است اظهار یا بیان گردد و فرضیه پذیرفته شود حال آنکه پیشنهاد اختیار می‌شود. همچنین تمیز خواهیم گذاشت بین واقعیت اختیار پیشنهاد و خود پیشنهاد که اختیار می‌شود.

بنابراین، «تز» ثنوی ما به این صورت درمی‌آید که پیشنهادها غیر قابل تحویل به امور واقعند (یا غیر قابل تحویل به خبر امور واقع یا به گزاره‌ها) ولو مربوط به امور واقع باشند.*

۶. رجوع کنید همچنین به آخرین یادداشت فصل دهم.

گرچه فکر می‌کنم موضع من از خلال مطالب متن بوضوح کافی

1. proposals

2. L. G. Russell, «Propositions and proposals» in the *Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, August 11-18, 1948), Vol. I, *Proceedings of the Congress.*

نمایان است، شاید بجا باشد آنچه را به نظر من مهمترین مبادی اخلاق بشردوستی و تساوی‌طلبی می‌رسد در اینجا بایجاز صورت‌بندی کنم.

(۱) بردباری و تسامح نسبت به تمام کسانی که نابردبار نیستند و نابردباری را ترویج نمی‌کنند. (در مورد این استثنا، رجوع کنید به آنچه در فصل هفتم، یادداشتهای ۴ و ۶ گفته شده‌است.) این مستلزم برخورد محترمانه با تصمیمهای اخلاقی دیگران است تا هنگامی که چنین تصمیمات در تعارض با اصل بردباری قرارنگیرند.

(۲) شناخت این نکته که هر گونه ضرورت اخلاقی از ضرورت [چاره اندیشی بر] رنج و درد مایه می گیرد. به این جهت، پیشنهاد می‌کنم که ضابطهٔ مبتنی بر اصالت‌سودمندی که می‌گوید «هدفتان بالاترین مقدار خوشی یا خوشبختی برای بیشترین عده باشد» یا، به سخن کوتاهتر، «خوشی یا خوشبختی را به حداکثر برسانید»، جای به این ضابطه بسپارد که دستور می‌دهد «کمترین مقدار رنج قابل اجتناب برای همه» یا، به صورت کوتاهتر، «رنج و درد را به حداقل برسانید». این ضابطهٔ ساده به عقیدهٔ من می‌تواند به یکی از مبادی بنیادی سیاست اجتماعی و همگانی مبدل شود (هر چند اذعان می‌کنم که تنها اصل نخواهدبود). (بعکس، اصل «خوشی یا خوشبختی را به حداکثر برسانید» بنظر می‌رسد مستعد ایجاد دیکتاتوریهای خیرخواهانه باشد.) باید متوجه باشیم که، از نظر اخلاقی، رنج و خوشی را نباید قرینهٔ یکدیگر محسوب داشت. به عبارت دیگر، افزایش خوشی در همه حال به مراتب کمتر از یاری رسانی به محنتکشان و سعی در جلوگیری از رنج و درد ضرورت و فوریت دارد. (تکلیف دوم به «ذوق و سلیقه» چندان مربوط نیست حال آنکه تکلیف اول بسیار با این مسأله سر و کار دارد.) بسنجید همچنین با فصل نهم، یادداشت ۲.

(۳) پیکار با جبر و زور، یا، به دیگر سخن، سعی در حراست اصول دیگر به وسیلهٔ نهاد قانونگذاری به جای تکیه بر خیرخواهی و خیراندیشی مصادر قدرت. بسنجید با فصل هفتم، قسمت ۲.

۷. رجوع کنید به کتاب برنت[1]. آموزهٔ پروتاگوراس که در متن بدان اشاره شد در دو رسالهٔ افلاطون ـ پروتاگوراس، 322a به بعد، و

1. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, I, 117.

تئای‌تتوس، ۱۷۲b ـ آمده‌است (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۷ در همین فصل).

تفاوت میان مذهب افلاطون و مذهب پروتاگوراس را شاید بشود بدین‌گونه باختصار بیان کرد:

(مذهب افلاطون): نظم «طبیعی» عدالت ـ یعنی نظم اصلی یا نخستینی که طبیعت مطابق آن آفریده شده ـ ذاتاً عارض بر جهان است. پس، گذشته خوب است و هر تحولی که به دستورهای جدید بینجامد، بد.

(مذهب پروتاگوراس): انسان موجود اخلاقی این دنیاست. طبیعت نه اخلاقی است و نه غیراخلاقی. پس برای انسان ممکن است امور را اصلاح کند و بهبود بخشد. نامحتمل نیست که پروتاگوراس از کسنوفانس متأثر باشد. کسنوفانس یکی از نخستین کسانی بود که موضع و نگرش جامعه باز را بیان کرد و بدبینی تاریخی هسیودوس را مورد انتقاد قرار داد و گفت: «در ابتدا، خدا آنچه آدمی را بدان نیاز بود به او نشان نداد. ولی انسان به مرور ایام می‌تواند به جستجوی [چیزی] بهتر برود و آن را بیابد». (بسنجید با د(۵) ۱۸). چنین می‌نماید که اسپئوسیپوس[1]، خواهرزاده و جانشین افلاطون، به این عقیدهٔ مترقی بازگشت (بسنجید با ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲b ۳۰ و فصل یازدهم، یادداشت ۱۱)، و آکادمیا نیز همراه با او موضعی آزادمنشتر در قلمرو سیاست اختیار کرد.

در مورد رابطهٔ آموزهٔ پروتاگوراس با اصول عقاید دینی، این نکته گفتنی است که او معتقد بود خدا به توسط انسان کار می‌کند. من نمی‌فهمم چگونه این موضع می‌تواند با موضع مسیحیت متناقض باشد. بسنجید فی‌المثل با گفتهٔ بارت[2] دایر بر اینکه «کتاب مقدس مدرکی بشری است» (یعنی بشر ابزار کار خداست).

۸. هواداری و مدافعهٔ سقراط از خودمختاری اخلاق (که با پافشاری وی بر بی‌اهمیت‌بودن مسائل طبیعت رابطهٔ نزدیک دارد)، بخصوص در آموزهٔ او مبنی بر خودبسندگی یا autarky فرد «با فضیلت» عیان و بیان می‌شود. بعداً دیده خواهد شد که این نظریه بشدت با نظریات

1. Speusippus 2. K. Barth, *Credo*, p. 188, 1936.

افلاطون دربارهٔ فرد معارضه دارد. (بسنجید بویژه با یادداشت ۲۵ در همین فصل و یادداشت ۳۶ در فصل آینـده و مطالب مربـوط در متـن. همچنین بسنجید با یادداشت ۵۶ در فصل دهم).

۹. مثلاً نمـی‌توانیم نهادهائـی بسازیـم که مستقل از چگـونگـی انسانهائی که در آنهـا بکار مشغولند، عمـل کنند. این مسائـل را بسنجید با فصل هفتم (متن مربوط به یـادداشتهای ۷ و ۸ و ۲۲ و ۲۳) و بویژه با فصل نهم.

۱۰. برای آگاهی از بحث افلاطون دربارهٔ اصالت طبیعت پینداروس، رجـوع کنید خصـوصـاً بـه گورگیاس، ۴۸۴b، ۴۸۸b و قـوانین، ۶۹۰b (که پائینتر در این فصل نقل شده‌است؛ رجـوع کنید همچنین بـه یـادداشت ۲۸)، ۷۱۴e، ۷۱۵e؛ بسنجیـد همچنین بـا ۸۹۰a/b. (رجـوع کنید همچنین به حاشیهٔ ادام بر جمهوری، ۲۰ ۳۵۹c).

۱۱. اصطلاحی را که آنتیفون بکار می‌برد، من در بحث از پارمنیدس و افلاطون «گمان وهمی» ترجمه کرده‌ام (بسنجید بـا فصل سوم، یادداشت ۱۵)؛ او نیز آن را در تقابل بـا «راستی» قرارمی‌دهد. بسنجید همچنین بـا ترجمهٔ بارکر در افلاطون و پیشینیان او[1].

۱۲. رجوع کنید به دربارهٔ راستی از آنتیفـون؛ بسنجید بـا بارکر، همان کتاب، ص‌ص ۵ ـ ۸۳. رجـوع کنید همچنین به یادداشت ۱۳ (۲) در همین فصل.

۱۳. سخن هیپیاس در پروتاگوراس افـلاطون (۳۳۷e) نقل شده‌است. در مورد چهار فقره نقل قول بعد، رجـوع کنید به (۱) ائـوریپیدس، یون[2]، ۸۵۴ به بعد؛ (۲) ائوریپیدس، زنان فنیقـی[3]، ۵۳۸ (بسنجیـد همچنین بـا گومپرتس، متفکران یونان[4] (آلمانی، ج ۱، ص ۳۲۵) و بارکر، همان کتاب، ص ۷۵ و با حملهٔ شدید افلاطون بـه ائـوریپیدس در جمهوری ۵۶۸a-d)؛ (۳) آلکیـدامـاس[5]؛ (۴) لـوکوفرون[6]؛ (بسنجید همچنین بـا پلوتـارخوس

---

1. E. Barker, *Greek Political Theory*, I, *Plato and His Predecessors* (1918), 83. 2. Eurpides, *Ion*. 3. Euripides, *Phoenissae*.
4. T. Gomperz, *Greek Thinkers*.
5. Alcidamas in *Schol. to Aristotle's Rhet.*, I, 13, 1373 b 18.
6. Lycophron in Aristotle's *Frag.*, 91 (Rose)

کاذب[1]). در خصوص نهضت ضد بردهداری در آتن، رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشت ۱۸ و مطالب مربوط در متن و یادداشت ۲۹ و نیز فصل دهم، یادداشت ۱۸ و ضمیمهٔ ۳، «پاسخ به یکی از منتقدان».

(۱) شایان توجه است که افلاطونیان با این نهضت تساوی‌طلب ابراز همدلی نمی‌کنند. بارکر، فی‌المثل، زیر عنوان «بت‌شکنی کلی» به بحث دربارهٔ آن می‌پردازد؛ بسنجید با همان کتاب ص ۷۵ (رجوع کنید همچنین به دومین گفته‌ای که از افلاطون فیلد در متن مربوط به یادداشت ۳، فصل ششم، نقل شده‌است). این فقدان همدلی بیگمان ناشی از تأثیر افلاطون است.

(۲) در مورد ضدیت افلاطون و ارسطو با تساوی‌طلبی که در بند بعد در متن ذکر شده‌است، رجوع کنید بویژه به یادداشت ۴۹ (و مطالب مربوط در متن)، فصل هشتم، و یادداشتهای ۳ و ۴ (و مطالب مربوط در در متن)، فصل یازدهم.

این تساوی‌ستیزی و آثار ویرانگر آن، بوضوح در مقالهٔ استادانهٔ تارن زیر عنوان «اسکندر کبیر و اتحاد نوع بشر[2]» تشریح شده‌است. تارن تصدیق می‌کند که ممکن است در قرن پنجم [پیش از میلاد] جنبشی به سوی «چیزی بهتر از تقسیم‌بندی سفت و سخت آدمیان به یونانی و بربر وجود داشته‌باشد، [ولی] این از لحاظ تاریخ به هیچ رو مهم نیست زیرا فیلسوفان اهل اصالت تصور [= ایده‌آلیست] هر چیزی از این قسم را در نطفه خفه می‌کردند. افلاطون و ارسطو هیچ شبهه‌ای دربارهٔ عقایدشان باقی نگذاشته‌اند. افلاطون می‌گفت بربرها جملگی طبیعتاً باید دشمن بشمار آیند و جنگیدن با ایشان و حتی برده‌کردنشان کاری شایسته و بجاست. ارسطو می‌گفت همهٔ بربرها طبیعتاً برده هستند...» (ص ۱۲۴؛ تأکید بر کلمات از من است). من با ارزیابی تارن دربارهٔ تأثیر زیانمند و ضد بشری فلاسفهٔ پیرو اصالت تصور ـ یعنی افلاطون و ارسطو ـ سراسر همداستانم. همچنین با تأکید او بر وزن و اهمیت عظیم تساوی‌طلبی و فکر اتحاد نوع

1. Pseudo-Plutarch, *De Nobil.*, 18. 2.

2. W. W. Tarn, «Alexander the Great and the Unity of Mankind», *Proceedings of the British Academy*, XIX, 1933, p. 123 ff.

بشر موافقم (همان نوشته، ص ۱۴۷). تنها نکته‌ای که نمی‌توانم در آن کاملاً هماواز باشم، ارزیابی تارن از نهضت تساوی‌طلبی قرن پنجم پیش از میلاد و کلبیون[1] اولیه است. تصور می‌کنم او درست می‌گوید که تأثیر تاریخی این نهضتها در مقایسه با تأثیر اسکندر اندك بوده‌است. اما معتقدم او نیز به نهضتهای مذکور بیشتر ارج می‌نهاد اگر توازی و همروی میان جنبش جهان‌میهنی و نهضت تساوی‌طلبی را زیادتر پی می‌گرفت. توازی بین دو رابطهٔ یونانیان / بربرها و آزادمردان / بردگان را تارن در جمله‌هائی که در اینجا نقل شد بخوبی نشان داده‌است. اگر قدرت مسلم نهضت ضد بردده‌داری را در نظر بگیریم (رجوع کنید بویژه به فصل چهارم، یادداشت ۱۸) آنگاه اهمیت و معنای برخی گفته‌های پراکنده در مخالفت با تبعیض بین یونانیان و بربرها بمراتب افزایش خواهدیافت. بسنجید همچنین با ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۵ و ۷ (۱۲۷۸e)؛ کتاب چهارم، ۴ و ۱۶ (۱۳۱۹b) و کتاب سوم، ۲ و ۲ (۱۲۷۵b). رجوع کنید همچنین به فصل هشتم، یادداشت ۴۸.

۱۴. دربارهٔ موضوع «رجعت به حیوانات»، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشت ۷۱ و مطالب مربوط به آن در متن.

۱۵. برای آگاهی از آموزهٔ سقراط دربارهٔ نفس، رجوع کنید به فصل دهم، مطالب مربوط به یادداشت ۴۴ در متن.

۱۶. اصطلاح «حقوق طبیعی» به مفهوم تساوی‌طلبانه، از طریق رواقیون به روم راه پیدا کرد (تأثیر و نفوذ آنتیس‌تنس[2] را نیز باید در نظر گرفت؛ بسنجید با فصل هشتم، یادداشت ۴۸) و به توسط قوانین رومی صورت مردم‌پسند یافت[3] و به وسیلهٔ آکویناس[4] نیز بکار رفت[5]. استعمال مغشوش «قانون طبیعی» به‌جای «حق طبیعی» به‌وسیلهٔ پیروان توماس و تأکید ناچیز ایشان بر تساوی‌طلبی، موجب تأسف است.

۱۷. گرایش به اصالت وحدت که ابتدا دستورها را طبیعی تلقی می کرد، اخیراً به کوششی در جهت مقابل انجامیده‌است و می‌خواهد قوانین طبیعی را عرفی تلقی کند. پوانکاره[6] این نوع اصالت عرف (فیزیکی) را بر

1. cynics 2. Antisthenes 3. *Institutiones*, II, 1, 2; I, 2, 2.
4. Thomas Aquinas 5. *Summa*, II, 91, 2. 6. H. Poincaré

شالودهٔ خصلت عرفی یـا لفظی تعـاریف استوار کرده‌است. او، و بتـازگی ادینگتن[1]، خاطرنشان می‌سازند که ذوات طبیعی بر پایهٔ قـوانین حاکم بـر آنها تعریف می‌شوند و سپس از این مقدمـه نتیجه می‌گیرنـد که قـوانین ـ یعنی قوانین طبیعت ـ تعاریفی ـ یعنی قراردادهائـی لفظـی ـ بیش نیستند. بسنجید با نامهٔ ادینگتن که در مجلهٔ نیچر[2] بچـاپ رسیده و در آن گفته‌شده است: «مبادی [نظریهٔ در فیزیك]... را تنها می‌توان... به وسیلهٔ قـوانین حاکم بر آنها تعریف کرد؛ از این رو می‌بینیم که در دستگاهی صرفاً صوری، دایره‌وار به خود می‌چرخیم.» نقد و تحلیلی از ایـن قسم اصالت عـرف در کتاب من منطق اکتشاف علمی (بویژه ص ۷۸ به بعد) آمده‌است.

۱۸. (۱) امید بـه یافتن بـرهان یـا نظـریـه‌ای که در کشیدن بـار مسؤولیت با ما انباز شود، بـه عقیـدهٔ من، یکـی از انگیـزه‌هـای اساسی اخلاق «علمی[3]» است. اخلاق «علمی»، از لحاظ نابـاروری مطلق، یکی از شگفت‌آورترین پدیدارهای اجتماعی است. هدف آن چیست؟ آیا ایـن است که به ما بگوید چه باید بکنیم ـ یعنـی ساختن نظامـی یـا مجموعـه‌ای از دستورها بر شالودهٔ علمی که هـرگاه بـا تصمیم اخلاقـی دشواری روبـرو شدیم، کافی باشد فقط به فهـرست مجموعـه نگاه کنیم؟ ولـی چنین چیزی آشکارا محال است و تـازه اگر امکانپذیر هـم می‌بود، هرگونـه مسؤولیت شخصی و بنـابـراین هرگونـه اخلاق را نابـود می‌کرد. یـا شایـد اخلاق علمی بر آن است که معیارهای علمـی صدق و کذب حکمها یا داوریهای[4] اخلاقی را بدست دهد ـ یعنی قضایای شامل مفاهیمـی چـون «خوب» یـا «بد»؟ اما روشن است که داوریهای اخلاقی بـه هیچ رو ربطـی به مطلب ندارند. فقط کسی که بخواهد به بدگوئی و شایعه‌پراکنی بپردازد به داوری دربارهٔ مردم یا اعمالشان علاقه دارد. «حکم مکنید[5]»، در نظـر بسیاری از

1. A. S. Eddington 2. *Nature*, 148 (1941), 141.
3. «scientific» ethics 4. judgments

۵. اشاره به کلام عیسی مسیح (انجیل متی، بـاب هفتم) که مـی‌فرمـاید: «حکم مکنید تا بر شما حکم نشود، زیرا بدان طریقی که حکـم کنید بـر شما نیز حکم خواهدشد و بدان پیمانه‌ای که بپیمائید برای شمـا خـواهند پیمود. و چون است کـه خس را در چشم بـرادر خـود مـی‌بینی و چـوبـی کـه در چشم خود داری نمی‌یابی؟...» (مترجم).

ما یکی از قوانین بنیادی و قدرناشناختهٔ اخلاق بشردوستی است. (ممکن است ناگزیر شویم جنایتکاری را خلع سلاح و زندانی‌کنیم تا نگذاریم به تکرار جنایتهایش بپردازد، اما داوری اخلاقی و بویژه برآشفتگی اخلاقی زیاده از حد، همیشه نشانهٔ ریاکاری و زهد خشك است). پس، آن‌گونه علم اخلاق که عبارت از احکام یا داوریهای اخلاقی باشد، نه تنها بیربط، بلکه اساساً چیزی خلاف اخلاق خواهدبود. اهمیت فراگیر مشکلات اخلاقی از این امر واقع سرچشمه می‌گیرد که ما قادریم با دوراندیشی هوشمندانه عمل کنیم و از خود بپرسیم که هدفهایمان چه باید باشند و، به عبارت دیگر، چه بایدمان کرد.

تقریباً تمام فیلسوفان اخلاق (شاید به استثنای کانت) که به این مشکل پرداخته‌اند که چگونه باید عمل کرد، کوشیده‌اند پاسخ این پرسش را یا با رجوع به «طبیعت انسانی» بدهند (و حتی کانت هم وقتی به خرد آدمی ارجاع می‌دهد دست به همین کار می‌زند)، یا با عطف نظر به طبیعت «خیر یا خوبی». طریق نخست راه بجائی نمی‌برد، زیرا هر عملی که برای ما امکانپذیر باشد از «طبیعت انسانی» مایه می‌گیرد و مشکلات اخلاقی را با این سؤال می‌توان مطرح ساخت که کدام یك از عناصر طبیعت آدمی را بایستی تبعیت کرد و پرورش داد و کدام جنبه‌ها را باید منع و سرکوب یا مهار کرد. طریق دوم هم به هیچ جا نمی‌رسد زیرا حتی به فرض اینکه «خوب» به صورت جمله‌ای تحلیل شود که بگوید «خوب فلان و بهمان است» (یا «فلان و بهمان خوب است»)، باز باید بپرسیم «که چه؟»، «این به من چه ربطی دارد؟» تنها در صورتی که «خوب» به مفهوم اخلاقی بکار رود، یعنی به معنای «آن کاری که من بایستی بکنم»، می‌توان از خبر «الف خوب است» نتیجه گرفت که «من باید به الف اقدام کنم.» به سخن دیگر، اگر بنا باشد کلمهٔ «خوب» اصولاً معنا و اهمیت اخلاقی داشته‌باشد، باید به عنوان چیزی یا کاری تعریف شود که من (یا ما) باید انجام دهیم (یا ترویج کنیم). ولی اگر بدین‌سان تعریف شود، عبارتی که در تعریف بکار رفته حد صدق یا دلالت آن را تمام می‌کند و همه جا می‌توان به جای «خوب»، آن عبارت را قرارداد ــ به بیان دیگر، آوردن کلمهٔ «خوب» نمی‌تواند بنحو مؤثر به حل مشکل ما یاری دهد. (بسنجید همچنین با فصل

یازدهم، یادداشت ۴۹ (۳)).

بنابراین، تمام مباحثات دربارهٔ تعریف یا امکان تعریف «خوب»، بیهوده و بیحاصل است و فقط نشان می‌دهد که اخلاق «علمی» چقدر از مشکلات عاجل حیات اخلاقی فاصله دارد و چیزی نیست مگر نوعی گریز از واقعیتهای حیات اخلاقی یا، به عبارت دیگر، از مسؤولیتهای اخلاقی. (با توجه به این ملاحظات، جای شگفتی نیست اگر می‌بینیم اخلاق «علمی»، به صورت اصالت طبیعت اخلاقی[1]، همزمان با چیزی آغاز می‌شود که می‌توان آن را پی‌بردن به مسؤولیت شخصی نامید. بسنجید با آنچه در فصل دهم، متن مربوط به یادداشتهای ۲۷ تا ۳۸ و ۵۵ تا ۵۷، دربارهٔ جامعهٔ باز و نسل کبیر گفته شده‌است).

(۲) شاید در این زمینه بجا باشد به آن مشکل خاص گریز از مسؤولیت اشاره کنیم که بالاتر مورد بحث قرارگرفت و بویژه در مکتب هگلی اصالت تحقق قضائی و آن‌گونه اصالت طبیعت روحی که با آن پیوند نزدیك دارد، نمایان می‌شود. اینکه مسأله هنوز از قدر و اهمیت برخوردار است از این امر واقع دیده می‌شود که نویسنده‌ای با مقام شامخ کتلین در این نکتهٔ مهم (و در چند نکتهٔ دیگر) همچنان وابسته به هگل باقی مانده‌است. تحلیل من به شکل انتقاد از استدلالهای کتلین در طرفداری از اصالت طبیعت روحی و مخالفت او با فرق بین قوانین طبیعی و قوانین دستوری، عرضه خواهدشد[2].

کتلین بدواً تمیز واضح می‌گذارد بین قوانین طبیعت و «قوانینی که... قانونگذاران بشری وضع می‌کنند» و می‌پذیرد که در نگاه نخست اصطلاح «قانون طبیعی» اگر به دستورها اطلاق گردد «آشکارا غیر علمی خواهد نمود زیرا بنظرخواهدرسید که میان قانون بشری که نیازمند اجراست و قوانین فیزیکی که قابل نقض‌شدن نیستند، فرقی نگذاشته است.» سپس کتلین می‌کوشد نشان دهد که موضوع فقط به نظر چنین می‌رسد و «انتقاد ما» از این شیوهٔ کاربرد اصطلاح «قانون طبیعی» قدری «شتابزده» بوده‌است. و بعد بحث را با بیان روشن اصالت طبیعت روحی ادامه می

1. ethical naturalism

2. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, 96-99.

دهد، یعنی تمیز می‌گذارد بین «قانون درست[1]» که «مطابق با طبیعت» است و قوانین دیگر، و چنین می‌گوید: «قانون درست شامل صورتبندی گرایشهای انسانی است. نسخه‌ای است از قانون 'طبیعی' که باید به توسط علوم سیاسی 'یافت شود'. قانون 'درست' به این مفهوم مؤکداً باید یافت‌شود نه اینکه کسی آن را وضع کند، و نسخه‌ای است از قانون طبیعی» (یعنی آنچه من «قوانین جامعه‌شناختی» اصطلاح کرده‌ام؛ بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۸ در همین فصل). کتلین بحث را با تأکید بر این نکته بانجام می‌برد که هرچه نظام قانونی عقلانیتر شود، قواعد آن «خصلت اوامر خودسرانه را بیشتر از دست می‌دهند و بیشتر به استنتاجاتی از قوانین اولیه اجتماعی بدل می‌گردند» (یعنی استنتاج از آنچه من «قوانین جامعه‌شناختی» خوانده‌ام).

(۳) این بیان بسیار قوی و صریحی از اصالت طبیعت روحی است. اهمیت انتقاداتی که در بر دارد بیشتر از این جهت است که کتلین نظریهٔ خویش را با نظریه‌ای در باب «مهندسی اجتماعی» تلفیق می‌کند که شاید در نگاه نخست همانند آنچه در این کتاب از آن طرفداری شده‌است بنظر برسد. (بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۹ در فصل سوم و یادداشتهای ۱ تا ۳ و ۸ تا ۱۱ در فصل نهم). پیش از بحث دربارهٔ اظهارات کتلین، می‌خواهم توضیح دهم که چرا عقیدهٔ او را وابسته به اصالت تحقق هگل می‌دانم. توضیح بدین سبب ضروری است که کتلین از مذهب اصالت طبیعی خویش برای فرق گذاشتن میان قانون «درست» و قوانین دیگر استفاده می‌کند. به عبارت دیگر، می‌خواهد بدین وسیله تمیز بگذارد بین قوانین «عادلانه» و «ناعادلانه». شك نیست که این تمایز شبیه اصالت تحقق بنظر نمی‌رسد، یعنی قول به اینکه قانون موجود تنها معیار و شاخص عدالت است. اما با همهٔ اینها، به اعتقاد من نظریات کتلین به اصالت تحقق بسیار نزدیك است. دلیلم این است که او عقیده دارد فقط قانون «درست» می‌تواند منشأ اثر قرار بگیرد و به همین نسبت دقیقاً به مفهوم هگلی «موجود[2]» باشد. کتلین می‌گوید وقتی نظام یا مجموعهٔ قوانین ما «درست» نباشد ـ یعنی با قوانین حاکم بر طبیعت بشر مطابقت

1. «sound law» 2. «existent»

نداشته‌باشد ـ «قانون مکتوب جز تکه‌ای کاغذ چیزی نیست». این اظهار، خالصترین صورت مذهب تحققی است زیرا اجازه می‌دهد از این امر واقع که نظام خاصی از قوانین صرفاً «تکه‌ای کاغذ» نیست بلکه با موفقیت به موقع اجرا گذاشته‌می‌شود، چنین نتیجه بگیریم که، بنابراین، «درست» است؛ یا، به بیان دیگر، هر قانونی که معلوم شود صرفاً «تکه‌ای کاغذ» نیست، باید نسخه یا سوادی از طبیعت آدمی و بنابراین عادلانه باشد.

(۴) اکنون می‌پردازم به انتقادی کوتاه از استدلال کتلین در رد تمایز بین الف) قوانین طبیعت که قابل نقض نیستند و ب) قوانین دستوری که ساختهٔ بشرند و به وسیلهٔ ضمانتهای اجرائی به اجرا در می آیند ـ یعنی تمایزی که او خود در آغاز به آن روشنی بیان می‌کند. کتلین نشان می‌دهد که (الف ـ ۱) قوانین طبیعت نیز به یك مفهوم خاص ساختهٔ بشر و، بنابراین، قابل نقضند؛ و (ب ـ ۱) به مفهومی خاص، قوانین دستوری قابل نقض نیستند. از (الف ـ ۱) شروع می‌کنم. کتلین می‌نویسد: «قوانین طبیعت که فیزیکدان با آنها سر و کار دارد، امور واقع محض نیستند[1]؛ تعابیری عقلی[2] از جهان مادی هستند، خواه [این تعابیر] به وسیلهٔ انسان بر جهان پوشش یافته‌باشند و خواه موجه باشند به این دلیل که جهان ذاتاً منطبق با عقل و نظم است.» سپس او به این می‌پردازد که نشان دهد قوانین طبیعی را می‌توان «نسخ کرد» اگر «امور واقع تازه» ما را ناگزیر کنند که قانون را در قالبی جدید بریزیم. پاسخ من به این استدلال بدین شرح است. خبر یا قضیه‌ای که مقصود از آن صورت‌بندی قانون طبیعت باشد بیقین ساختهٔ بشر است. فرضیه‌ای که می‌گوید نظم و قاعده‌ای معین و استثناناپذیر وجود دارد، به وسیلهٔ ما ساخته می‌شود ـ به عبارت دیگر، ما این نظم فرضی را به یاری قضیه‌ای که همان قانون طبیعی باشد توصیف می‌کنیم. ولی ضمناً به عنوان دانشمند علوم طبیعی حاضریم از طبیعت بیاموزیم که خطا کرده‌ایم؛ حاضریم قانون را در قالبی جدید بریزیم اگر امور واقع تازهٔ متناقض با فرضیهٔ ما، نشان دهند که قانون فرضی ما

---

۱. brute facts. یعنی واقعیاتی مطلقاً مستقل از بشر که عقل و شعور آدمی را در آنها هیچ دخل و تصرفی نیست. (مترجم)

2. rationalizations

قانون نبوده زیرا نقض شده‌است. به سخن دیگر، با قبول رأی طبیعت دایر بر نسخ و ابطال، دانشمند علوم طبیعی نشان می‌دهد که فرضیه در نزد او پذیرفته است تا هنگامی که تکذیب[1] نشده‌باشد. همین معنا را می‌توان چنین بیان کرد که او هر قانون طبیعت را قاعده‌ای می‌داند که قابل نقض نیست زیرا می‌پذیرد که نقض آن برهانی است بر اینکه قاعدهٔ مذکور قانون طبیعت را صورت‌بندی نکرده‌است. از این گذشته، با اینکه فرضیه ساختهٔ بشر است، ممکن است نتوانیم از تکذیب آن جلوگیری کنیم. این نشان می‌دهد که فرضیه را ما ایجاد کرده‌ایم ولی با این کار نظم و قاعده‌ای را که هدف فرضیه توصیف آن بوده‌است ما ایجاد نکرده‌ایم (گو اینکه مسلماً مسائل جدید بوجود آورده‌ایم و احیاناً باعث مشاهدات و تعبیرات تازه شده‌ایم). (ب ـ ۱): کتلین می‌گوید: «این راست نیست که بزهکار وقتی مرتکب عمل ممنوع می‌شود قانون را 'نقض می‌کند'... قانون نمی‌گوید 'تو نمی‌توانی'، می‌گوید 'مکن و گرنه این مجازات اجرا خواهدشد.' [قانون] به عنوان فرمان، ممکن است نقض شود اما به عنوان قانون به مفهوم واقعی، تنها هنگامی نقض می‌گردد که مجازات به اجرا درنیاید... هر چه قانون کاملتر شود و ضمانتهای اجرائی آن بیشتر به اجرا گذاشته شود... به قانون طبیعی نزدیکتر می‌شود.» پاسخ این مطلب ساده‌است. به هر مفهوم که از «نقض» قانون سخن بگوئیم، قانون قضائی را می‌توان نقض کرد. هیچ‌گونه تعدیل و میزان‌کردن الفاظ نمی‌تواند این [واقعیت] را تغییر دهد. با این وصف، فرض کنیم نظر کتلین را پذیرفتیم که بزهکار نمی‌تواند قانون را «نقض کند» و قانون تنها هنگامی «نقض می‌شود» که بزهکار به کیفری که قانون تجویز کرده‌است نرسد. ولی حتی از این نظر نیز قانون می‌تواند نقض گردد ـ مثلاً، به وسیلهٔ مأموران دولت که از مجازات مجرم سر باز می‌زنند. حتی در دولتی که تمام ضمانات اجرائی فی‌الواقع به اجرا درمی‌آید، باز مأموران می‌توانند، اگر خواستند، از اجرا جلوگیری و، به مفهومی که کتلین در نظر دارد، قانون را «نقض کنند.» (اینکه اگر چنین کنند، قانون را به مفهوم عادی نیز «نقض کرده‌اند» ـ یعنی خود بزهکار شده‌اند و ممکن است نهایتاً به کیفر برسند ـ

1. falsified

مسأله‌ای جداگانه است.) به عبارت دیگر، قانون دستوری همیشه به‌دست انسانها و به‌وسیلهٔ ضمانتهای اجرائی [وضع شده به‌توسط] ایشان به اجرا درمی‌آید و بنابراین از بیخ و بن با فرضیه تفاوت دارد. از نظر قانونی، می‌توانیم قتل یا مهربانی، کذب یا صدق، عدل یا بیعدالتی را منع کنیم و این ممنوعیت را به اجرا درآوریم. ولی نمی‌توانیم خورشید را مجبور به تغییر مسیر کنیم. هیچ استدلال و احتجاجی نمی‌تواند این شکاف را پر کند.

۱۹. «طبیعت خوشبختی و بدبختی» در **ثئای‌تتوس**، ۱۷۵c، مورد اشاره قرارگرفته‌است. در خصوص رابطهٔ نزدیك «طبیعت» با «صورت» یا «مثال»، رجوع کنید بویژه به **جمهوری**، ۵۹۷a-d، که در آن افلاطون به بحث دربارهٔ صورت یا مثال تختخواب می‌پردازد و از آن به عنوان تختی یاد می‌کند «که بر حسب طبیعت [یا بالطبع] وجود دارد و به وسیلهٔ خدا ساخته شده‌است» (۵۹۷b). در همان جا، وی فرق قائل می‌شود بین شیء «مصنوعی[1]» (یا «ساختگی» یا «ساخته‌شده[2]») که «تقلیدی[3]» بیش نیست و «راستی». بسنجید همچنین با حاشیهٔ ادام به **جمهوری**، ۵۹۷b۱۰ (و قولی که از برنت در آنجا نقل شده‌است) و حواشی او به ۴۷۶b۱۳، ۹ ۵۰۱b، ۱۵ ۵۲۵c. نیز رجوع کنید به **ثئای‌تتوس**، ۱۷۴b (و حاشیهٔ شمارهٔ ۱ کورنفرد در **معرفت‌شناسی افلاطون**[4]، ص ۸۵) و ارسطو، **مابعدالطبیعه**، ۱۴ ۱۰۱۵a.

۲۰. برای آگاهی از حملهٔ افلاطون به هنر، رجوع کنید به آخرین کتاب **جمهوری**، بویژه از ۶۰۰a تا ۶۰۵b، که در فصل چهارم، یادداشت ۳۹ ذکر شده‌است.

۲۱. بسنجید با یادداشتهای ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ در همین فصل و مطالب مربوط در متن. ادعای من که افلاطون لااقل تا حدی با نظریه‌های طبیعی آنتیفون موافق بود (هرچند البته با تساوی‌طلبی او مخالفت داشت)، ممکن است در نظر عدهٔ زیادی، بخصوص خوانندگان کتاب بارکر، غریب بنماید. چنین کسان شاید حتی بیشتر در شگفت شوند وقتی

1. artificial 2. fabricated 3. imitation
4. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*.

بشنـونـد که مخالـفت بیش از آنکـه جنبـهٔ نظـری داشته‌بـاشد بـر سر اخلاق عملی بـوده و از جهت مسألهٔ عملـی تساوی‌طلبی، اخلاقـاً حق به جانب آنتیفون بوده‌است نه افلاطون. (در مورد موافقت افلاطون بـا این اصل اعتقادی آنتیفون که طبیعت راست و بحق است، رجوع کنید بـه متن مـربـوط به یـادداشتهـای ۲۳ و ۲۸ و همچنین یـادداشت ۳۰ در همیـن فصل.)

۲۲. جملـه‌هـای نقل شده از سوفسطائـی، ۲۶۶b و ۲۶۵e، است. قطعهٔ ۲۶۵c همچنین شامل انتقـادی است (مشابـه انتقـادی که از قوانین در متن مربوط به یادداشتهای ۲۳ و ۳۰ ایـن فصل نقـل شده‌است) دربارهٔ آنچه می‌توان تعبیر مـادی اصالت طبیعت اصطلاح کرد و شایـد آنتیفون به آن معتقد بود ـ یعنی «این اعتقاد... که طبیعت... تکـوین مـی‌بخشد بدون آنکه عقل و هوش در کارش مؤثر باشد.»

۲۳. قوانین ۸۹۲a و ۸۹۲c. در مـورد تشابـه و تجـانس نـفس بـا مثل، رجـوع کنید همچنین بـه فصل سوم، یـادداشت ۱۵ (۸). در خصوص تشابه و تجانس «طبیعت» بـا «نفس»، رجوع کنید بـه ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۴ ۱۰۱۵a ـ «نفس در همه چیزهائی که حرکت می‌کنند متمکن است...»ـ و مقایسه کنید آن را با دو قطعه‌ای از قوانین که ذکر کردیم.

بسنجید خصوصـاً بـا قطعـات زیـر که در آنهـا «طبیعت» و «نفس» بوضوح مترادفاً استعمـال شده‌انـد: جمهوری، ۴۸۵a/b، ۴۸۶e / ۴۸۵e و ۴۸۶b («طبـیـعـت»)؛ ۴۸۶b و ۴۸۶d («نـفس»)، ۴۹۱a / ۴۹۰e (هـر دو)، ۴۹۱b (هر دو) و بسیـاری جاهای دیگر (بسنجید همچنین بـا حاشیهٔ ادام به ۷ ۳۷۰a). تشابـه و تجانس مـورد بحث در (۱۰) ۴۹۰b صریحـاً بیان شده‌است. در مورد تشابه میان «طبیعت» و «نفس» و «نـژاد»، رجوع کنید بـه ۵۰۱e که در آن «طبایـع یـا نفوس فلسفی»، که در قطعه‌هـای مشابه یافت می‌شود، جای به «نژاد فلاسفه» سپرده است.

همچنین تشابهی است بین «نفس» یـا «طبیعت» و طبقهٔ اجتماعی یـا «کاست»؛ رجـوع کنید فی‌المثل به جمهوری، ۴۳۵b. ارتبـاط بیـن «کاست» و «نژاد» اساسی است زیرا از آغـاز (۴۱۵a) کاست و نـژاد یکسان معرفی می‌شوند.

در قـوانـیـن، ۶۴۸d، ۶۵۰b، ۶۵۵e، ۷۱۰b، ۷۶۶a، ۸۷۵c، «طبیعت» به مفهوم «قریحه» یا «وضع یـا حال[1] نفس» بـکارمی‌رود. پیشی و برتری طبیعت نسبت به صناعت در قوانین، ۸۸۹a بـه بعد، بیان شده‌است. در مـورد [استعمال] صفت «طبیعی» به مفهوم «راستین» [یـا «صادق»] یـا «درست»، رجوع کنید، بترتیب، به ۶۸۶d و ۸۱۸e در قوانین.

۲۴. بسنجید با قطعه‌هائی که در فصل چهـارم، یـادداشت ۳۲ (۱) (الف) و (ج) نقل شد.

۲۵. بـه آمـوزهٔ سقراطـی خـودبسندگـی (autarky) در جمهـوری، ۳۸۷d/e، اشاره شده‌است. (بسنجید با دفـاعیه، ۴۱c به بعد، و حاشیهٔ ادام بر جمهوری، ۲۵ ۳۸۷d). ایـن تنهـا یکی از قطعه‌هـای پـراکندهٔ یـادآور تعالیم سقراطی است، لیکن تناقض مستقیم دارد با آمـوزهٔ اصلـی جمهوری بدان‌گونه که در متن تشریح شده‌است (رجـوع‌کنید همچنین به فصل ششم، یادداشت ۳۶ و مطالب مربوط بـه آن در متن). بدیـن نکته مـی‌توان از مقایسهٔ قطعهٔ نقل شده با ۳۶۹c و بسیاری قطعه‌های مشابه پی‌برد.

۲۶. بسنجید از جمله با قطعه‌ای که در متن مربـوط بـه یـادداشت ۲۹، فصل چهارم، نقل شده‌است. در خصوص «طبایع نادر و فـوق‌العاده»، رجـوع کنید به جمهوری، ۴۹۱a/b و بسیـاری قطعه‌هـای دیگـر، از جمله تیمائوس، ۵۱e، که می‌گوید: «بسیار انـدکند کسانـی که خـدایان ایشان را در عقل [با خود] شریك کنند». در مورد «بـوم اجتماعی»، رجـوع‌کنید به ۴۹۱d (بسنجید همچنین با فصل ۲۳).

افلاطون (و ارسطو ـ بسنجید بویژه با فصل یـازدهم، یـادداشت ۴ و مطالب مربوط به آن در متن) اصرار دارند که کار یـدی خفت‌آور است حال آنکه بنظرمی‌رسد سقراط مـوضعی بسیار متفاوت داشته‌باشد. (بسنجید با کتاب کسنوفـون [گزنوفون[2]]. داستانی که گزنوفون نقل مـی‌کند تـا حدی به وسیلهٔ موضع آنتیس‌تنس و دیـوگنس [دیوجـانس[3]] نسبت بـه کار یدی تأیید می‌شود. بسنجید همچنین با فصل دهم، یادداشت ۵۶).

۲۷. رجوع کنید بویژه به ثئای‌تتوس ۱۷۲b (بسنجیـد همچنیـن بـا

---

1. condition 2. Xenophon, *Memorabilia*, II, 7; 7-10.
3. Diogenes

اظهار نظر کورنفرد دربارهٔ این قطعهٔ[1]). رجوع کنید به یادداشت ۷ در همین فصل. عناصر مربوط به اصالت عرف در تعالیم افلاطون شاید تبیین کند که چرا کسانی که هنوز نوشته‌های پروتاگوراس را در اختیار داشتند، می‌گفتند که **جمهوری** شبیه آن نوشته‌هاست[2]. در خصوص نظریهٔ لوکوفرون در باب پیمان [اجتماعی]، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشتهای ۴۳ تا ۵۴ (بویژه ۴۶) و مطالب مربوط در متن.

۲۸. **قوانین**، 690b. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۱۰ در همین فصل. افلاطون اصالت طبیعت پینداروس را در **گورگیاس**، 484b، 488b، و **قوانین**، 714c، 890a نیز مطرح می‌کند. در خصوص تقابل «اجبار و فشار بیرونی» با (الف) «عمل آزاد یا اختیاری» و (ب) «طبیعت»، رجوع کنید همچنین به **جمهوری**، 603c و **تیمائوس**، 64d. (نیز بسنجید با **جمهوری**، 466c-d که در یادداشت ۳۰ در همین فصل نقل شده‌است).

۲۹. **جمهوری**، 369b-c. این بخشی از نظریهٔ پیمان اجتماعی است. قول بعدی، که نخستین بیان اصل طبیعی در دولت کامل است، از [**جمهوری**] 370a/b-c، گرفته شده‌است. (اصالت طبیعت، اول بار در **جمهوری**، 358e، به وسیلهٔ گلاوکن ذکر می‌شود؛ ولی این البته نظریهٔ خود افلاطون راجع به اصالت طبیعت نیست).

(۱) برای آگاهی از بسط و تفصیل بیشتر اصل طبیعی تقسیم کار و سهم این اصل در نظریهٔ افلاطون در باب عدالت، رجوع کنید بویژه به فصل ششم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۶ و ۲۳ و ۴۰ در متن.

(۲) در خصوص صورت تندرو و امروزی اصل طبیعی، رجوع کنید به ضابطهٔ مارکس برای جامعهٔ اشتراکی یا کمونیست که می‌گوید: «از هر کس بر حسب توان و به هر کس بر حسب نیاز![3]» (بسنجید با فصل سیزدهم، یادداشت ۸؛ فصل سیزدهم، یادداشت ۳؛ و فصل بیست و چهارم، یادداشت ۴۸ و مطالب مربوط در متن).

---

۱. همان کتاب.

2. *Diogenes Laertius*, III, 37.

۳. بسنجید از جمله با:

E. Burns, *A Handbook of Marxism*, 1935, p. 752.

در مورد ریشه‌های تاریخی این «اصل اشتراکی»، رجوع کنید به دستور افلاطون: «دوستان در هر چه دارند با هم شریکند.» (رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت ۳۶ و مطالب مربوط در متن. برای اطلاع از مذهب اشتراکی افلاطون، رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشت ۳۴، فصل چهارم، یادداشت ۳۰ و مطالب مربوط به هر دو یادداشت در متن). قطعه‌های ذکر شده را بسنجید با [عهد جدید]، «کتاب اعمال رسولان»: «و همهٔ ایمانداران با هم می‌زیستند و در همه چیز شریك می‌بودند... و آنها را به هر کس به قدر احتیاجش تقسیم می کردند». (باب دوم، ۴۴ و ۴۵). «زیرا هیچ کس از آن گروه محتاج نبود: زیرا... به هر یك به قدر احتیاجش تقسیم می‌نمودند». (باب چهارم، ۳۴ و ۳۵).

۳۰. رجوع کنید به یادداشت ۲۳ و مطالب مربوط در متن. تمام نقل قولها در این بند از **قوانین** است: (۱) ۸۸۹a-d (بسنجید همچنین با قطعه‌ای بسیار مشابه در **تئای‌تتوس**، ۱۷۲b)؛ (۲) ۸۹۶c-e؛ (۳) ۸۹۰e-۸۹۱a.

دربارهٔ بند بعدی متن (یعنی این ادعای من که اصالت طبیعت افلاطون ناتوان از حل مسائل عملی است)، از باب مثال می‌توان مورد زیر را ذکر کرد. بسیاری از اصحاب اصالت طبیعت مدعی شده‌اند که مردان و زنان، چه از جهت جسمی و چه از نظر روحی، با هم تفاوت دارند و بنابراین باید در زندگی اجتماعی، وظایف مختلف بر عهده داشته‌باشند. افلاطون از همین استدلال مبتنی بر اصالت طبیعت برای اثبات عکس آن دعوی استفاده می‌کند و می‌پرسد آیا سگهائی از جنس نر و ماده نیستند که هم به کار پاسبانی می‌آیند و هم شکار؟ و در **جمهوری** (۴۶۶c-d) می نویسد: «آیا موافقی که زنان... نیز مانند سگها باید با مردان در نگهبانی و شکار مشارکت کنند... و اگر چنین کنند، آیا به شیوه‌ای بسیار مطلوب عمل نکرده‌اند زیرا این نه تنها مخالف طبیعت نیست بلکه موافق روابط طبیعی افراد دو جنس است؟» (رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۸ در همین فصل؛ دربارهٔ سگ به عنوان کمال مطلوب در نگهبانی، رجوع کنید به فصل چهارم، بویژه یادداشت ۳۲ (۲) و مطالب مربوط به آن در متن).

۳۱. در فصل دهم، یادداشت ۷ و مطالب مربوط به آن در متن، انتقادی کوتاه از نظریهٔ زیستمندی دولت آمده‌است.* در خصوص منشأ شرقی این نظریه، رجوع کنید به مقالهٔ آیسلر[1].*

۳۲. برای آگاهی از برخی کاربردهای نظریهٔ افلاطون دربارهٔ نفس و استنتاجهائی که از آن شده‌است، رجوع کنید به فصل دهم، یادداشتهای ۵۸ و ۵۹ و مطالب مربوط در متن. در مورد تشبیه بنیادی شهر به فرد که از جهت روش‌شناسی بعمل آمده‌است، رجوع کنید بخصوص به جمهوری، ۳۶۸e، ۴۴۵c، ۵۷۷c. در باب نظریهٔ سیاسی آلکمایون راجع به فرد آدمی یا فیزیولوژی انسانی، رجوع کنید به فصل ششم، یادداشت۱۳.

۳۳. جمهوری، ۴۲۳b، ۴۲۳d.

۳۴. این عبارت و عبارت بعد از کتاب گروت[2] نقل شده‌است. قطعه‌های عمدهٔ جمهوری عبارتند از: ۴۳۹c به بعد (حکایت لئونتیوس[3])؛ ۵۷۱c به بعد (بخش حیوانی نفس در برابر بخش متعقل)؛ ۵۸۸c (هیولا؛ بسنجید با [عهد جدید]، «مکاشفهٔ یوحنای رسول» (باب سیزدهم، ۱۷ و ۱۸))، «وحشی» که دارای عدد افلاطونی است)؛ ۶۰۳d و ۶۰۴b (آدمی در جنگ با خویشتن). رجوع کنید همچنین به قوانین، ۶۸۹a-b، و فصل دهم، یادداشتهای ۵۸ و ۵۹.

۳۵. جمهوری، ۵۱۹e به بعد (بسنجید با فصل هشتم یادداشت ۱۰)؛ دو عبارت بعد از قوانین، ۹۰۳c، است (توالی عبارات را معکوس کرده‌ام). شایان تذکر است که مراد از «کل» در این دو عبارت (pan و holon) دولت نیست، جهان است؛ اما شك نیست که گرایش بنیادی در این اصالت کل کیهان‌شناختی، به سوی اصالت کل سیاسی است؛ بسنجید با قوانین، ۹۰۳d (که در آن پزشك و صنعتکار به دولتمرد تشبیه می شوند) و با این امر واقع که افلاطون غالباً واژهٔ holon را (بویژه به صیغهٔ جمع) برای افادهٔ معنای «دولت» و «جهان» هر دو بکار می‌برد. بعلاوه، عبارت اول (به ترتیبی که من نقل کرده‌ام) صورت کوتاهتری

1. R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique*, Vol. 41, p. 15.
2. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (1875), Vol. III, 124.
3. Leontius

است از آنچه در جمهوری، ۴۲۰b – ۴۲۱c، گفته شده‌است و عبارت دوم از آنچه در جمهوری، ۵۲۰ به بعد، آمده‌است. («ما ترا آفریده‌ایم هم به خاطر دولت و هم به خاطر خودت.») دیگر قطعه‌ها دربارهٔ اصالت کل یا اصالت جمع عبارتند از: جمهوری، ۴۲۴a، ۴۴۹a، ۴۶۲e؛ قوانین، ۷۱۵b، ۷۳۹c، ۸۷۵a به بعد، ۹۰۳a، ۹۲۳b، ۹۴۲a به بعد. (رجوع کنید همچنین به فصل ششم، یادداشتهای ۳۱ و ۳۲). در مورد این ملاحظه که افلاطون از دولت همچون موجودی اندامواز سخن می‌گوید، رجوع کنید به جمهوری، ۴۶۲c، و قوانین، ۹۶۴e، که دولت در آن حتی با تن آدمی مقایسه شده‌است.

۳۶. بسنجید با چاپ ادام از جمهوری، ج ۲، ص ۳۰۳. رجوع کنید همچنین به فصل چهارم، یادداشت ۳ و مطالب مربوط در متن.

۳۷. این نکته در همان کتاب از ادام، در حاشیهٔ ۵۴۶a و ۵۴۶b، و نیز در صفحه‌های ۲۸۸ و ۳۰۷ مورد تأکید قرارگرفته‌است. نقل قول بعدی از جمهوری، ۵۴۶a، است. بسنجید با جمهوری، ۴۸۵a/b، که در فصل سوم، یادداشت ۲۶ (۱) و در متن مربوط به یادداشت ۳۳، فصل هشتم، نقل شده‌است.

۳۸. نکتهٔ عمده‌ای که من در آن با تعبیر ادام اختلاف دارم همین است. من معتقدم که اشارهٔ افلاطون به شاه فیلسوف[۱] مورد بحث در

---

۱. philosopher king. نویسندگان و مترجمان ما اغلب این اصطلاح را که افلاطون در جمهوری بکار برده‌است، «حاکم حکیم» یا «حکیم حاکم» گفته‌اند. شاید جناس «حکمت» با «حکومت» و «حکیم» با «حاکم» و خوش‌آهنگی و تأثیر دلنشین این ترکیب در فارسی باعث تداول وسیع آن شده‌باشد. (گرچه باید افزود که فؤاد روحانی و محمد حسن لطفی، که هر دو با دقت و سلاست جمهوری را به‌فارسی برگردانیده‌اند، خوشبختانه از این قاعده مستثنا بوده‌اند.) مفهوم «شاه» و «شاهی» در تعبیر افلاطون وجود دارد و نمی‌توان از آن چشم پوشید. واژهٔ «حاکم» ضعیفتر از آن است که معنای مراد افلاطون را بخوبی برساند. وانگهی، متفکری بی‌بدیل و نویسنده‌ای بیهمتا مانند افلاطون اگر مقصودش «حاکم» بود دلیلی نداشت واژه‌ای دیگر به جای آن بنشاند. با در نظر گرفتن این ملاحظات و برای رعایت امانت، در این کتاب جناس و خوش آهنگی را کنار گذاشته‌ایم و همه جا اصطلاح مورد نظر را «شاه فیلسوف» ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)

کتابهای ششم و هفتم است که بیش از هر چیز به چیزهائی که راه تکـوین نپیمودهانـد و راه انحطـاط در پیش نمـی‌گیرنـد، علاقـه دارد (جمهوری، ۴۸۵b؛ رجـوع کنید همچنین به آخرین یـادداشت این فصل وقطعه‌هائی که بدانها ارجاع دادهشده‌است) و با آموزشی که در ریاضیات و دیالکتیك دیده است، بـه شناخت عـدد افلاطونـی و متـوقف‌ساختن انحطاط اجتماعـی و جلوگیری از زوال دولت کامیاب می‌شود. رجوع کنید بویژه به متن مربوط به یادداشت ۳۹.

عباراتی که در این بند نقـل شده بدین شرح است: «حفظ خلـوص و پاکی نژاد نگهبانـان»، جمهوری، ۴۶۰c و متن مربوط بـه یـادداشت ۳۴، فصل چهـارم، «شهری بـدیـن‌گونـه ساخته و پـرداخته»، الخ، جمهوری، ۵۴۶a.

در خصوص تمیزگذاردن افلاطون، در زمینهٔ ریاضیات و صوت‌شناسی و نجوم، بین شناخت عقلی و گمان وهمی مبتنی بر تجربه یا ادراك [حسی]، رجـوع کنید بـه جمهوری، ۵۲۳a بـه بعد، ۵۲۵ به بعد (که در آن مسألهٔ «محاسبه» مـورد بحث قـرارمی‌گیـرد؛ رجـوع کنید بـویـژه بـه ۵۲۶a)؛ جمهوری، ۵۲۷d به‌بعد، ۵۲۹b به بعد، ۵۳۱a به‌بعد (تا ۵۳۴a و ۵۳۷d)؛ همچنین رجوع کنید به ۵۰۹d - ۵۱۱e.

۳۹. * مرا نکوهش کرده‌اند که چرا این کلمات را («به سبب فقدان روشی صرفـاً عقلی») که هرگز بـه صورت نقـل قول نیـاورده‌ام، از خـود «افزوده‌ام». اما بـا توجه بـه جمهوری، ۵۲۳a تـا ۵۳۷d، بـه نظر مـن آشکار می‌نماید که اشارهٔ افلاطون به ادراك [حسی]، دقیقـاً مستلزم چنیـن تضادی است.*

عبارات نقـل شده در ایـن بند، از جمهوری، ۵۴۶b، است. تـوجـه داشته‌باشید که در سراسر این قطعه، «موزهـا[1]» از زبـان «سقراط» سخن می گویند.

در تعبیـری که از داستان هبـوط و عدد عـرضه داشته‌ام، مـواظب بوده‌ام که از مسألهٔ دشوار و فیصله‌نیـافته و شایـد فیصله‌نیافتنی احتساب خود عدد پرهیز کنم. (ممکـن است مسأله بدین سبب فیصله‌نیافتنی باشد که

1. «The Muses»

افلاطون رازی را که در دل داشته کاملاً آشکار نکرده‌است.) تعبیر من یکسره به قطعه‌های بلافاصله قبل و بعد از قطعه‌ای محدود است که در آن خود عدد توصیف شده‌است. مدلول قطعه‌های مذکور به عقیدهٔ من کاملاً روشن است. با اینهمه، تا جائی که می‌دانم، تعبیر من با کوششهائی که سابقاً در این زمینه انجام یافته‌است اختلاف دارد.

(۱) عبارت مهم و حساسی که پایهٔ تعبیر من قرارگرفته همان است که می‌گوید: الف) نگهبانان با «محاسبه‌ای به یاری ادراك [حسی]» کار می‌کنند. بعد از آن، از این عبارات استفاده کرده‌ام که (ب) نگهبانان «تصادفاً به راهی برنخواهند خورد» (یعنی راه صحیح) که فرزندان خوب پیدا کنند»؛ ج) «به راه سهو و خطا خواهند رفت و به شیوهٔ غلط بچه پیدا خواهند کرد»؛ و د) نگهبانان از چنین امور «مانند عدد» «بیخبرند.»

در خصوص الف)، باید بر هر خوانندهٔ دقیق افلاطون آشکار باشد که مقصود از چنین اشاره‌ای به ادراك [حسی]، انتقاد از روش مورد بحث است. قطعهٔ موضوع بررسی (یعنی ۵۴۶a به بعد) پس از ۵۳۷d – ۵۲۳a می‌آید (رجوع کنید به اواخر یادداشت پیشین) که در آن تقابل میان شناخت ناب عقلی و گمان مبتنی بر ادراك [حسی] یکی از مباحث اصلی است و اصطلاح «محاسبه» در متنی بکارمی‌رود که بر تقابل بین شناخت عقلی و تجربه تکیه می‌کند در حالی که اصطلاح «ادراك [حسی]» (رجوع کنید همچنین به ۵۱۱c/d) به مفهومی فنی و تحقیری استعمال می‌شود. اینها همه مؤید عقیده‌ای است که دربارهٔ قطعهٔ مورد نظر بیان کردیم. (رجوع کنید از جمله به الفاظی که پلوتارخوس در بحث از تقابل یاد شده بکارمی‌برد[1].) از این رو، به گمان من ـ و این گمان با عنایت به زمینهٔ بحث، بویژه (ب) و (ج) و (د)، تقویت می‌شود ـ گفتار افلاطون در مورد الف) مستلزم این معناست که «محاسبهٔ مبتنی بر ادراك [حسی]» روش خوبی نیست و روشهای بهتری وجود دارد ـ یعنی روشهای ریاضی و دیالکتیك ـ که مؤدی به شناخت ناب و مجرد عقلی است. نکته‌ای که می کوشم بسط و تفصیل دهم چنان ساده و واضح است که اگر به واسطهٔ آن نبود که حتی ادام هم دچار اشتباه شده‌است، اینقدر در باره‌اش به خود

1. Plutarch, *Life of Marcellus*, 306.

زحمت نمی‌دادم. در حاشیه‌ای که او به ۵۴۶a و۷ ۵۴۶b نگاشته‌است، «محاسبه» را اشاره‌ای به تکلیف فرمانروایان تلقی می‌کند برای تعیین تعداد ازدواجهائی که باید اجازه دهند و «ادراك [حسی]» را به وسیله‌ای تعبیر می‌کند که از آن طریق «تصمیم بگیرند کدام زوجها باید با هم وصلت کنند و چه فرزندانی باید تربیت شوند و جز اینها». به سخن دیگر، ادام گفتهٔ افلاطون را بیانی وصفی می‌شمارد نه جدل برای نمایاندن ضعف روش تجربی و، از این رو، هیچ یك از دو قول (ج) و (د) را ـ که اولی می‌گوید فرمانروایان «به راه سهو و خطا خواهند رفت» و دومی دایر بر «بیخبری» آنهاست ـ به این امر واقع ربط نمی‌دهد که ایشان از روشهای تجربی استفاده می‌کنند. (بعلاوه، اگر از نظر ادام پیروی کنیم، (ب) که می‌گوید [نگهبانان] «تصادفاً» به روش درست «برنخواهند خورد»، ترجمه نشده باقی خواهدماند).

در تعبیر و تفسیر قطعهٔ مورد بحث، باید در نظر داشته‌باشیم که در کتاب هشتم، بلافاصله پیش از این قطعه، افلاطون بازمی‌گردد به مسألهٔ نخستین شهر که در کتابهای دوم تا چهارم موضوع گفتگو بود. (رجوع کنید به حواشی ادام بر ۴۴۹a به بعد و ۵۴۳a به بعد). نگهبانان این شهر نه ریاضیدانند و نه در دیالکتیك دست دارند و به این جهت از روشهای صرفاً عقلی که در کتاب هفتم (۵۳۴ ـ ۵۲۵) اینقدر مورد تأکید است، هیچ‌گونه تصوری ندارند. وزن و اهمیت آنچه دربارهٔ ادراك [حسی] گفته شده‌است ـ یعنی راجع به فقر روشهای تجربی و، در نتیجه، بیخبری نگهبانان ـ طوری است که در این زمینه امکان اشتباه باقی نمی‌گذارد.

گفتهٔ (ب) دایر براینکه فرمانروایان «تصادفاً به راه صحیح برنخواهند خورد که یا فرزندان خوب پیدا کنند یا اصلاً پیدا نکنند»، در تعبیر من کاملاً روشن است. فرمانروایان صرفاً روشهای تجربی در اختیار دارند؛ بنابراین، فقط از حسن تصادف است اگر به روشی بربخورند که تعیین آن نیازمند روشهای ریاضی یا دیگر روشهای عقلی است. ادام (در حاشیه به ۵۴۶a و ۷ ۵۴۶b) می‌گوید این قسم هم می‌توان ترجمه کرد که: «به وسیلهٔ محاسبهٔ همراه با ادراك نیز فرزندان خوب پیدا نخواهند کرد»، و فقط در پرانتز می‌افزاید: «یا به طور تحت لفظی: بر نخواهند خورد به

پیداکردن...» تصور می‌کنم اینکه او نتوانسته از hit [= برخورد کردن] معنائی حاصل کند، نتیجهٔ این است که به استلزامات (الف) پی نبرده‌است.

تعبیری که بیان کردیم، (ج) و (د) هر دو را کاملاً قابل فهم می کند و با گفتهٔ افلاطون که این عدد «بر زایشهای بهتر و بدتر حاکم است» بخوبی سازگار است. شایان تذکر است که ادام دربارهٔ (د) ـ یعنی «بیخبری» ـ اظهار نظر نمی‌کند در صورتی‌که با توجه به نظریهٔ خودش (حاشیه بر ۲۲ ۵۴۶d) دایر بر اینکه «عدد مورد بحث، عدد مربوط به زناشوئی نیست» و از نظر اصلاح نژاد هیچ‌گونه معنای فنی در بر ندارد، اظهار نظر بسیار ضرورت داشت.

اتفاقاً معنای عدد هم فنی است و هم به اصلاح نژاد ارتباط دارد. تصور می‌کنم این نکته روشن شود اگر در نظر بگیریم که قطعه‌ای که در آن از عدد گفتگو می‌شود، بین قطعه‌هائی که در آنها به علم اصلاح نژاد ـ یا به عبارت بهتر، به فقدان این علم ـ اشاره رفته گنجانیده شده‌است. بلافاصله پیش از بحث عدد، (الف) و (ب) و (ج) و بلافاصله پس از آن، (د) می‌آید و داستان عروس و دامادی که فرزندان منحط پیدا می‌کنند. بعلاوه، (ج) پیش از بحث عدد و (د) بعد از آن، به یکدیگر اشاره دارند، زیرا (ج) ـ یعنی «سهو و خطا» ـ مرتبط است با «شیوهٔ غلط بچه پیداکردن»، و (د) ـ یعنی «بیخبری» ـ پیوستگی دارد با اشاره‌ای دقیقاً مشابه، یعنی «وصلت‌دادن عروس و داماد به راه غلط». (رجوع کنید به یادداشت بعد).

آخرین نکته‌ای که باید در زمینهٔ آن از تعبیری که بدست داده‌ام دفاع کنم این ادعای من است که کسانی که عدد را می‌دانند از این راه قدرت و نفوذی پیدا می‌کنند بر «زایشهای بهتر یا بدتر». البته این از گفتهٔ افلاطون دایر بر اینکه خود عدد دارای چنین قدرتی است، نتیجه نمی‌شود، زیرا اگر تعبیر ادام درست باشد، عدد باید زایشها را تحت نظم و قاعده درآورد چون دوره‌ای تغییرناپذیر را که پس از آن حتماً انحطاط آغاز می شود، تعیین می‌کند. اما به ادعای من، اشاره‌های افلاطون به «ادراك [حسی]» و «سهو و خطا» و «بیخبری» به عنوان علل بلافصل خطاهای مربوط به اصلاح نژاد، تهی از معنا می‌شد اگر مقصود او این نبود که چنانچه نگهبانان دانش کافی از روشهای مناسب ریاضی و صرفاً عقلی می

داشتند، از سهو و خطا برکنار مـی‌ماندند. ولی در ایـن صورت قهـراً باید نتیجه گرفت که عدد دارای معنائی فنی در زمینهٔ اصلاح نژاد است و علم به آن، کلید کسب قدرت برای متوقف‌ساختن انحطاط و تباهی است. (این همچنین به نظر من تنها استنتاجی است که با آنچه دربارهٔ این نـوع خرافه می‌دانیم همساز است. فـی‌المثل، سراسر علـم احکام نجـوم ظاهـراً متضمن این تصور آکنده به تناقض است که آگاهی از سرنوشت به ما یاری می‌دهد که بتوانیم در آن تصرف کنیم.)

تصور می‌کنم کوشش برای تبیین عدد به هر عنوانـی جز بـه عنوان تابوئی سری در پرورش نسل، از ایـن برمی‌خیزد که عـده‌ای اکراه دارنـد چنین تصورات خامی را به افلاطـون نسبت دهند ولو او خود بـوضوح به بیان این‌گونه افکار پرداخته‌باشد. به عبارت دیگر، خاستگاه چنین کوششها گرایش به آرمانسازی از افلاطون است.

(۲) در این زمینه باید به مقاله‌ای زیر عنوان «زوال و سقوط دولت در کتاب هشتم جمهوری»، نوشتهٔ ای. تی. تیلر[1]، ارجـاع دهم. تیلـر در این مقاله (به عقیدهٔ مـن نامنصفانه) بـه ادام می‌تـازد و علیـه او چنیـن استـدلال مـی‌کند: «راست است که در ۵۴۶b صـریحـاً گفتـه‌مـی‌شود که انحطاط و تباهی دولت مثالی از هنگامـی آغاز مـی‌گردد که طبقـهٔ حاکم 'خارج از موسم مناسب بچه پیدا می‌کند...' ولی این لزومی ندارد بـدان معنا باشد ــ و بـه‌عقیدهٔ من بـه‌این معنا نیست ــ که افلاطون در اینجا بـه مسائل بهداشت تولید مثل می‌پردازد. فکر اصلی کامـلاً ساده و عبارت از این است که اگر دولت نیز، مانند هر چیز ساختهٔ بشر، بذر از هم‌پاشیدگی خویش را در درون داشته‌باشد، البته دیر یا زود کسانی که زمام بـالاترین قدرت را در دست دارند نسبت به اسلافشان اشخاص پستتری خواهند شد.» (ص ۲۵ بـه بعد). ایـن تعبیر به نظر من نـه تنها بـا عنایت بـه اظهارات بنسبت صریح افلاطـون غیر قـابل قبـول است، بلکـه نمونـه‌ای است از کوششی که برای حذف عناصر شرم‌آور، از قبیل نـژادپرستی یا خـرافات، از نوشته‌های وی صورت مـی‌پذیرد. اول ادام شروع کرد و منکر شد که

1. A. E. Taylor, «The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII», (*Mind*, N. S. 48, 1939), pp. 23 ff.

عدد دارای ماهیت فنی و اصلاح نـژادی است و مدعی شد که «مربوط بـه زناشوئی» نیست و صرفاً دوره‌ای کیهانـی است. حال تیلر دنبالـهٔ قضیه را می‌گیرد و انکارمی‌کند که افلاطـون در اینجا هیچ‌گونه توجهی به «مسائل بهداشت تولید مثل» دارد. ولی نـوشتهٔ افلاطون در ایـن قطعه پر است از کنایه به ایـن مسائل و تیلـر خود دو صفحه پیشتر (ص ۲۳) اذعـان کرده است که «هیچ جا گفته‌نشده» که عدد «در تعیین چیزی مگر» زایشهای بهتر و بدتر «مدخلیت دارد». وانگهی، نه تنها این قطعه، بلکه سراسر جمهوری (و بـه همیـن‌سان، مـرد سیـاسی، بخصـوص ۳۱۰b و ۳۱۰e) آکنـده از تأکید بر «مسائل بهداشت تولید مثل» است. نظریهٔ تیلر دایر بر اینکه وقتی افلاطون از «مخلوق بشر[1]» (یا، به اصطلاح تیلـر، از «چیز تکـویـن داده شده بـه وسیلـه بشر») سخن مـی‌گویـد، مقصودش دولت است، و اینکـه افلاطون می‌خواهد به این امر واقع کنایه بزند که دولت آفریدهٔ قانونگذار بشری است، به نظر من هیچ جا در نص افـلاطونی تـأیید نمـی‌شود. تمام قطعهٔ مورد بحث با اشاره به چیزهای جهـان محسوس در سیلان آغاز مـی شود و چیزهائی که تکوین می‌یابند و انحطاط می‌پذیـرنـد (رجوع کنید بـه یادداشتهای ۳۷ و ۳۸ در همین فصل)، بالاخص مـوجودات زنده، اعـم از گیاهان یا جانوران، و مسائل نژادی مربوط بـه آنهـا. وانگهـی، «چیـز ساختهٔ بشر» اگر در چنین متنی مورد تأکید افلاطون قرارمی‌گرفت، به‌معنای چیز «مصنوع» می‌بود که مقام پستتری دارد زیرا «از حقیقت فـاصله‌ای دوـ چندان دارد». (بسنجید با متن مربوط یادداشتهای ۲۰ تا ۲۳ در همین فصل و با سراسر کتاب دهم جمهوری تـا پایان ۶۰۸b). افلاطون هـرگز انتظار نـداشت که کسی الفاظ «چیـز ساختهٔ بشر» را بـه معنـای دولت کامل و «طبیعی» بگیرد؛ بعکس مسلماً متوقع بود که ذهـن مـردم متـوجه چیـزی بسیار پست شود (مـانند شعـر؛ بسنجید بـا فصل چهـارم، یادداشت ۲۹). عبارتی که تیلر «چیز تکویـن داده‌شده به وسیلـهٔ بشر» تـرجمه کرده‌است، معمولاً «مخلوق بشر» ترجمه می‌شود و این تمام دشواریها را رفع می‌کند.

(۳) با فرض صحت تعبیر من از قطعهٔ مورد بحث، حال ممکـن است چنین گفت که اعتقاد افلاطون به انحطاط نژادی مرتبط است با توصیه‌های

1. «human creature»

مکرر وی به اینکه شمار اعضای طبقهٔ حاکم را باید ثابت نگاه‌داشت (توصیه‌ای که نشان می‌دهد افلاطون جامعه‌شناس اثر ناآرامی‌برانگیز افزایش جمعیت را درك می‌کرده). طرز فکر افلاطون که در انتهای فصل کنونی توصیف شده‌است (بسنجید با متن مربوط به یادداشت ۴۵ و با یادداشت ۳۷، فصل هشتم) ـ بویژه نحوه‌ای که حکومت یك نفری پادشاهی و چند نفری جاه‌سالاری را در تقابل با کثرت قرارمی‌دهد که چیزی جز انبوه اوباش نیست ـ ممکن است این اعتقاد را به او القاء کرده‌باشد که افزایش عده معادل است با کاستی کیفیت. (اتفاقاً چیزی کمابیش مشابه این معنا در قوانین، ۷۱۰d، گفته شده‌است.) اگر این فرضیه صحیح باشد، او امکان دارد بآسانی نتیجه گرفته‌باشد که افزایش جمعیت دارای وابستگی متقابل با انحطاط نژادی و حتی معلول آن است. از آنجا که افزایش جمعیت فی‌الواقع علت عمدهٔ بی‌ثباتی و از هم‌پاشیدگی جوامع قبیله‌ای کهن یونان بود (بسنجید با فصل دهم، یادداشتهای ۶ و ۷ و ۶۳ و مطالب مربوط در متن)، این فرضیه تبیین می‌کند که چرا افلاطون (هماهنگ با نظریه‌های کلی خود دربارهٔ «طبیعت» و «تغییر») معتقد بود که علت «حقیقی»، انحطاط نژادی است.

۴۰. (۱) یا «در زمان غلط». ادام (در حاشیه به ۲۲ ۵۴۶d) اصرار می‌ورزد که نباید ترجمه‌کرد «در زمان غلط»، بلکه باید گفت «به‌طور نامناسب». همین قدر می‌توانم بگویم که تعبیر من مستقل از این مسأله است و با اینکه گفته شود «به‌طور نامناسب» یا «به‌طور غلط» یا «در زمان غلط» یا «خارج از موسم مناسب» به هیچ وجه منافات ندارد. (معنای عبارت مورد نظر در اصل چیزی است مانند «برخلاف اندازه یا میزان شایسته» و معمولاً معنا می‌دهد «در زمان غلط».)

* (۲) در خصوص گفتهٔ افلاطون دربارهٔ «اختلاط» و «امتزاج»، شایان توجه است که او بنظرمی‌رسد قائل به نظریه‌ای باستانی و بدوی ولی مردم‌پسند بوده‌است (که هنوز هم بظاهر در میان پرورش‌دهندگان اسبان مسابقه رواج دارد) دایر براینکه فرزند مخلوط یا آمیزه‌ای است نیمانیم از منشها یا «طبایع» پدر و مادر. منشها یا طبایع یا «فضیلتهای» ایشان (از قبیل طاقت و سرعت و غیره)، یا، به نوشتهٔ جمهوری و مرد سیاسی و قوانین،

نرمخوئی و درندهٔخوئی و جسارت و خویشتن‌داری و جز اینها) در او بـه نسبت تعداد نیاکان (یعنی جد و جده و جدبزرگ و غیرهم) که دارای چنین خصالی بوده‌اند، اختلاط پیدا می‌کند. پس، پرورش نسل، فـن اختلاط یـا آمیختن طبایع است به شیوه‌ای خردمندانه و علمی و ریـاضی و هماهنگ. رجوع کنید بویژه به مرد سیاسی، قسمتی که در آن فن شاهانهٔ کشورداری یا رمه‌داری، تشبیه می‌شود به صنعت‌بافندگی و گفته‌می‌شود که بافندهٔ تاجدار باید جسارت و خویشتن‌داری را به‌هم درآمیزد. (رجـوع کنید همچنین بـه جمهـوری، 375c-e و 410c به بعـد؛ قـوانین، 731b؛ و فصل چهارم، یادداشت ۳۴ به بعـد و فصل هشتم، یادداشت ۱۳ و یادداشت ۳۹ به بعد و مطالب مربوط در متن.)*

۴۱. برای آگاهی از قانون افلاطون در باب انقلابهای اجتماعـی، رجـوع کنید بویژه به فصل چهارم، یادداشت ۲۶ و مطالب مربوط در متن.

۴۲. اصطلاح «متابیولوژی» را جـرج برنارد شا بـه ایـن مفهوم ـ یعنی در دلالت بـر قسمی مذهب و کیش ـ بکاربـرده‌است. (رجـوع کنید به پیشگفتار بازگشت به متوشالح[1]؛ رجـوع کنیـد همچنین بـه فصل دوازدهم، یادداشت ۶۶.)

۴۳. حاشیهٔ ادام بر جمهوری، ۳ 547a.

۴۴. بسنجید با متـن مربوط بـه یـادداشت ۱۹ در فصل سیزدهـم و همچنین فصل چهاردهم که در آن آنچه مـن «اصالت روانشناسی» در روش جامعه‌شناسی اصطلاح کرده‌ام، مورد انتقاد قرارگرفته و اصالت روانشناسی روش‌شناختی[2] میل، موضوع بحث است.

۴۵. غالباً گفتـه شده‌است که انـدیشهٔ افلاطـون را نباید بـزور در قالب هیچ «نظام» یـا «دستگاهی[3]» گنجانیـد. از ایـن رو، کوشش مـن در این بند (و نـه تنها در ایـن بند) بـرای نمایانـدن وحـدت منظم انـدیشهٔ افلاطون که بوضوح بـر پایـهٔ جدول فیثاغـوری متقـابلان استوار است، احتمـالاً بـاعث انتقـاد خـواهـدشد. امـا بـه اعتقـاد مـن ایـن طـرز نظام بخشیدن، آزمونی است که هر تعبیر بایـد در بـوتهٔ آن قـرار گیرد.

1. G. B. Shaw, *Back to Methuselah*.
2. methodological psychologism
3. system

کسانی که معتقدند به تعبیر نیاز ندارند و می‌توانند فیلسوف یا آثار او را «بشناسند» و خود وی را «همان‌گونه که بوده» و آثارش را «چنانکه هست» بپذیرند، در اشتباهند، و چاره‌ای جز تعبیر و تأویل فیلسوف و آثارش ندارند. اما چون آگاه نیستند که به تعبیر می‌پردازند (و نمی‌دانند که نظریاتشان از سنتها و خلق و خویشان رنگ می‌گیرد)، تعبیرشان ضرورتاً خام و عاری از نقد و سنجش است. (رجوع کنید به فصل دهم، یادداشتهای ۱ تا ۵ و ۵۶ و فصل بیست و پنجم.) تعبیر انتقادی باید به شکل بازآفرینی عقلانی باشد و در قالب نظام ریخته شود؛ باید اندیشهٔ فیلسوف را همچون بنائی همساز بازسازی کند. چنانکه یوئینگ دربارهٔ کانت گفته است: «... باید از این فرض شروع کنیم که احتمال ندارد یك فیلسوف بزرگ همیشه ضد و نقیض بگوید و، از این رو، هرگاه دو تعبیر وجود داشت که یکی گفته‌های کانت را همساز و دیگری ناهمساز می‌کرد، باید، اگر انصافاً امکان داشته‌باشد، اولی را به دومی ترجیح دهیم[1].» یقیناً این نه تنها در مورد افلاطون، بلکه کلاً دربارهٔ هر تعبیری صادق است.

1. A. C. Ewing, *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 1938, p. 4.

برنامهٔ سیاسی افلاطون

٦ عدالت توتالیتر

تحلیل جامعه‌شناسی افلاطون، معرفی برنامهٔ سیاسی او را آسانتر می‌کند. خواستهای بنیادی وی را در یکی از این دو ضابطه می‌توان بیان کرد که یکی با نظریهٔ اصالت تصوری [= ایده‌آلیستی] او در باب تغییر و سکون مطابق است و دیگری با اعتقادش به اصالت طبیعت. ضابطهٔ اصالت تصوری می‌گوید: هر تغییر سیاسی را متوقف کنید! تغییر شر است و سکون، ایزدی[۱]. هرگونه تغییر را می‌توان متوقف کرد اگر دولت به سواد یا نسخهٔ دقیق اصل ـ یعنی صورت یا مثال شهر ـ مبدل گردد. اگر کسی بپرسد چگونه این کار عملی است، با ضابطه اصالت طبیعی پاسخ می‌دهیم: بازگردید به طبیعت! بازگردید به وضع اصلی نیاکانمان، وضع بدوی یا اولیه‌ای که موافق طبیعت بشر بنیاد شده‌بود و بنابراین با ثبات و پایدار بود؛ بازگردید به پدرسالاری[۱] قبیله‌ای روزگار پیش از هبوط، به حکومت طبقاتی فرزانگان اندک‌شمار بر جاهلان بسیار.

به اعتقاد من، همهٔ عناصر برنامهٔ سیاسی افلاطون را می‌توان از این خواستها استنتاج کرد، و این عناصر، به نوبهٔ خویش، بر اصالت تاریخ او استوارند و باید با آموزه‌های جامعه‌شناختی وی در باب شرایط لازم برای ثبات حکومت طبقاتی تلفیق شوند. عناصر عمده‌ای که در نظر دارم، بدین شرحند:

الف) بخش‌بندی اکید طبقات ـ یعنی طبقهٔ حاکم مرکب از شبانان و سگان پاسبان باید بی‌کم و کاست از رمهٔ انسانی جدا شود.

---

1. patriarchy

ب) یکی دانستن مقدرات دولت با مقدرات طبقهٔ حاکم؛ حصرتوجه به این طبقه و وحدت آن؛ و در خدمت این وحدت، قواعد خشك و نرمی ناپذیر در باب پرورش نسل و آموزش طبقهٔ مذکور و نظارت اکید بر منافع اعضای آن و اشتراکی کردن این منافع.

از این عناصر اصلی می‌توان عناصر دیگری استنتاج کرد، از جمله اینکه:

ج) چیزهایی مانند فضایل رزمی و حق حمل سلاح و برخورداری از هر قسم تعلیم و تربیت در انحصار طبقهٔ حاکم است؛ اما اعضای این طبقه از مشارکت در فعالیتهای اقتصادی، خصوصاً از پول درآوردن، محرومند.

د) بر کلیهٔ فعالیتهای فکری و عقلی اعضای طبقهٔ حاکم باید سانسور وجود داشته‌باشد و اذهانشان با تبلیغات مداوم شکل بگیرد و به صورت یکسان درآید. هرگونه نوآوری در تعلیم و تربیت و قانونگذاری و دین باید ممنوع و سرکوب شود.

ه) دولت باید خودبسنده باشد و خودبسندگی اقتصادی را وجههٔ نظر قراردهد وگرنه حکمرانان به تاجران وابستگی پیدا خواهندکرد یا خودشان تاجر خواهندشد. شق اول پایه‌های قدرتشان و شق دوم وحدت خودشان و ثبات دولت را سست خواهدکرد.

به نظر من، این برنامه را منصفانه می‌توان توتالیتر توصیف‌کرد. مسلم‌اینکه شالودهٔ آن بر جامعه‌شناسی مبتنی بر اصالت تاریخ استوار است.

ولی همین؟ کار به همین‌جا ختم می‌شود؟ آیا هیچ سیمای دیگری در برنامهٔ افلاطون نیست؟ عناصری که نه توتالیتر و نه مبتنی بر اصالت تاریخ باشند؟ پس شور و حرارت افلاطون در تمنای نیکی و زیبائی یا عشق او به فرزانگی و راستی چه می‌شود؟ یا خواست او برای اینکه فرزانگان و فیلسوفان فرمانروا باشند؟ یا امید وی به اینکه شهروندان دولت مطلوبش هم از فضیلت برخوردار باشند و هم از نیکبختی؟ یا طلب اینکه دولت بر پایهٔ عدالت بنیاد شود؟ حتی نویسندگانی که از افلاطون انتقاد می‌کنند بر این باورند که آموزهٔ سیاسی وی، با اینکه از برخی جهات شبیه توتالیتاریسم

امروزی است، به‌سبب هدفهای او ـ یعنی نیکبختی شهروندان و حکومت عدل ـ بوضوح با آن فرق دارد. مثلاً کراسمن که موضع انتقادی وی را از این سخن می‌توان سنجید که «تاریخ حمله‌ای وحشیانه‌تر و ژرفتر از حملهٔ فلسفهٔ افلاطون به اندیشه‌های آزادیخواهانه [= لیبرال] نشان نمی دهد»[۲]، با اینهمه بظاهر معتقد است که هدف افلاطون «ساختن دولت کاملی است که در آن هر شهروند براستی خوشبخت باشد.» مثال دیگر جود[1] است که گرچه تشابهات میان برنامهٔ افلاطون و برنامهٔ فاشیسم را بتفصیل مورد بحث قرارمی‌دهد، با این حال مدعی است که تفاوتهایی بنیادی نیز [بین این دو] وجود دارد زیرا در بهترین دولت افلاطون «فرد عادی... به آن سعادتی که به طبیعتش تعلق می گیرد دست می‌یابد» و شالودهٔ این دولت، تصور «نیکی مطلق و عدالت مطلق است.»

به‌رغم اینگونه استدلالها، به اعتقاد من برنامهٔ سیاسی افلاطون نه تنها به هیچ رو بر توتالیتاریسم برتری اخلاقی ندارد بلکه در اساس و بنیاد با آن یکی است. همچنین معتقدم که اعتراضاتی که به این نظر وارد می‌شود از پیشداوری دیرین و ریشه‌داری برای آرمان‌سازی از افلاطون مایه می گیرد. خود کراسمن در جلب توجه به این تمایل و برانداختن آن کوشش بسیار کرده‌است چنانکه از این گفتهٔ او می‌توان دید: «پیش از جنگ بزرگ[2]... افلاطون... بندرت صاف و پوست‌کنده به عنوان مرتجع و مخالف سرسخت کلیهٔ اصول مرام لیبرال محکوم می‌شد. به‌عوض، به مرتبه‌ای بالاتر ارتقا داده‌می‌شد... برکنار از هیاهوی زندگی عملی و در رؤیای یك مدینهٔ الاهی متعالی»[۳]. اما کراسمن خود نیز از گرایشی که شخصاً با چنین وضوح بر ملا می‌کند، بری نیست. جالب خاطر اینکه مدتهای مدید پس از تذکرات گروت و گومپرتس دربارهٔ خصلت ارتجاعی برخی از آموزه‌های جمهوری و قوانین، هنوز این گرایش پا بر جاست. البته این دو نیز به کلیهٔ استلزامات آموزه‌های یادشده پی نبردند و هرگز شك نداشتند که افلاطون در اساس بشردوست است. با اینهمه، انتقاداتشان یا نادیده گرفته‌شد یا بر عجزشان از فهم و شناخت ارزش افلاطون حمل

1. C. E. M. Joad

۲. the Grear War. مراد جنگ جهانی اول است. (مترجم)

شد که مسیحیان می‌گفتند «پیش از مسیح، مسیحی بوده» و انقلابیون ادعا می‌کردند انقلابی است. این قسم ایمان کامل به افلاطون بیگمان هنوز حکمفرماست. مثلاً فیلد لازم می‌بیند به خوانندگان هشدار دهد که «اگر افلاطون را متفکری انقلابی تصور کنیم، بکلی او را سوءتعبیر کرده‌ایم.» این البته کاملاً درست است؛ ولی اگر گرایش به تبدیل افلاطون به متفکری انقلابی، یا دست‌کم ترقیخواه، نسبتاً شیوع نداشت، این تذکر بیمورد بود. خود فیلد نیز همین قسم به افلاطون ایمان می‌ورزد، زیرا وقتی در ادامهٔ سخن می‌گوید «افلاطون سخت با گرایشهای جدید و خرابکارانهٔ عصر خویش مخالف بود»، لابد شهادت افلاطون را دایر بر خرابکارانه بودن این گرایشهای جدید بآسانی پذیرفته‌است. دشمنان آزادی همواره مدافعان آزادی را به خرابکاری متهم کرده‌اند و تقریباً همیشه در متقاعد ساختن افراد ساده و با حسن نیت موفق بوده‌اند.

آرمان‌سازی از آرمانخواه بزرگ نه تنها در تعابیر و تفاسیر نوشته‌های افلاطون بلکه در ترجمه‌ها نیز ساری و جاری است. هر سخن سخت و خشن افلاطون که با نظریات مترجم دربارهٔ آنچه انسانی بشر دوست باید بگوید سازگار نباشد، یا به لحنی ملایمتر بیان می‌شود و یا مورد سوءفهم قرارمی‌گیرد. این گرایش، از ترجمهٔ عنوان نوشته‌ای که نام آن را «جمهوری[1]» گذاشته‌اند آغاز می‌گردد. وقتی این عنوان را می‌شنویم، آنچه اول به ذهن متبادر می‌شود این است که نویسنده اگر انقلابی هم نباشد، حتماً آزادیخواه است، در حالی که کلمهٔ Republic فقط شکل انگلیسی ترجمهٔ لاتین واژه‌ای یونانی است که به هیچ رو چنین معنایی را به ذهن تداعی نمی‌کرده‌است و ترجمهٔ صحیح آن به انگلیسی چیزی است مانند «حکومت[2]» یا «دولتشهر» یا «دولت». شك نیست که ترجمهٔ آن به

1. *Republic*

۲. واژهٔ constitution که ترجمهٔ آن از لغت اروپائی اغلب در زبان ما ایجاد اشکال می‌کند، اصلاً مشتق از یك فعل لاتینی است (constituo) به معنای برپای‌داشتن، مقررساختن یا تأسیس و تسجیل‌کردن. در انگلیسی، هم به مفهوم مقررات یا دستور و فرمان است، هم بنیه و مزاج و هم ساخت و ترکیب. توسعاً، مراد نحوه‌ای است که جامعه یا دولت بر طبق آن سازمان می یابد یا طرز توزیع قدرت در دستگاه حاکم یا نوع حکومتی که در هر کشور ←

Republic [= جمهوری]، که از قدیم مرسوم بوده، به اعتقاد عمومی بر اینکه افلاطون نمی‌توانسته مرتجع باشد، کمك کرده‌است.

با توجه به آنچه افلاطون دربارهٔ نیکی و عدالت و دیگر مثالهای[۱] یادشده می‌گوید، مدعای من دایر براینکه خواستهای سیاسی او صرفاً توتالیتر و مخالف با بشردوستی است، به مدافعه نیاز دارد. برای اینکه به دفاع بپردازم، تحلیل اصالت تاریخ را در چهار فصل آینده موقتاً متوقف خواهم کرد و بررسی انتقادی مثالهای اخلاقی مذکور و سهم آنها را در خواستهای سیاسی افلاطون وجههٔ نظر قرار خواهم داد. در فصل کنونی در مثال عدالت و در سه فصل بعد در باب این آموزه که فرزانه‌ترین و بهترین افراد باید فرمان برانند و همچنین در زمینهٔ مثل راستی و فرزانگی و نیکی و زیبائی تحقیق خواهم کرد.

۱

وقتی از «عدالت» سخن می گوئیم، مقصودمان واقعاً چیست؟ تصور نمی‌کنم این قبیل مسایل لفظی اهمیت خاصی داشته‌باشند یا اصولاً پاسخ قطعی به آنها امکان‌پذیر باشد، زیرا چنین اصطلاحات همیشه به معانی مختلف بکارمی‌روند. با این حال، فکر می‌کنم مراد اغلب ما از عدالت، بویژهٔ کسانی که نظرگاه کلی بشردوستانه دارند، چیزی از این دست باشد: (الف) توزیع برابر بار شهروندی، یعنی آنگونه محدودیتها که در زندگی اجتماعی در مورد آزادی لازم است[۴]؛ (ب) سلوك مساوی با شهروندان در برابر قانون، البته به شرط آنکه (ج) قوانین خود ترجیح یا تبعیضی در مورد هیچ شهروند یا گروه یا طبقه‌ای قایل نگردند؛ (د) بیطرفی محاکم عدلیه؛ و (ه) برخورداری از سهم مساوی نه تنها از بار بلکه از مزایایی که هر شهروند به علت عضویت در یك کشور می‌تواند دریافت کند. اگرافلاطون

← برقرار است (مثلاً پادشاهی یا جمهوری یا اشرافی و غیره). اگر معنا را باز هم گسترش بدهیم، می‌رسیم به آن دسته از قوانین بنیادی که اساس حکومت یا دولت را تشکیل می‌دهد و این همان قانون اساسی هر کشور است. در این کتاب، به تناسب معنا، این واژه را گاه (نوع) حکومت و گاه قانون اساسی ترجمه می‌کنیم. (مترجم)

1. Ideas

چنین معنائی از «عدالت» اراده می‌کرد، ادعای من دایر بر اینکه برنامهٔ او صرفاً توتالیتر است یقیناً صحت نمی‌داشت و حق با تمام کسانی بود که معتقدند سیاست در نظر افلاطون بر شالوده‌ای قابل قبول و بشر دوستانه پی‌ریزی شده‌است. اما امر واقع این است که معنایی که او از «عدالت» اراده می‌کند، چیزی است بکلی متفاوت.

مقصود افلاطون از «عدالت» چیست؟ ادعای من این است که او در جمهوری، اصطلاح «عادل» یا «عادلانه[1]» را به معنایی مرادف با «آنچه به منفعت و مصلحت بهترین دولت است» بکارمی‌برد. منفعت و مصلحت دولت چیست؟ این است که با حفظ تقسیمات خشك و اکید طبقاتی و حکومت طبقاتی، هرگونه تغییر را متوقف کند. اگر در این تعبیر حق با من باشد، آنگاه باید بگوئیم که افلاطون با طلب عدالت، برنامهٔ سیاسی خویش را در حد توتالیتاریسم رها می‌کند و باید نتیجه بگیریم که لازم است از اینکه صرفاً تحت‌تأثیر الفاظ واقع شویم، برحذر باشیم.

«عدالت» محور بحث در جمهوری است، کما اینکه از قدیم عنوان فرعی کتاب، «دربارهٔ عدالت» بوده‌است. در تحقیقاتی که افلاطون در باب طبیعت عدالت انجام می‌دهد، از روشی که در فصل گذشته ذکر آن گذشت[۵] استفاده می‌کند. نخست می‌کوشد این مثال را در دولت جستجو کند و بعد سعی می‌کند نتیجه را در مورد فرد بکار ببرد. نمی‌توان گفت سؤال افلاطون که می‌پرسد «عدالت چیست؟» بسرعت پاسخ دریافت می کند زیرا تازه در کتاب چهارم جواب آن داده‌می‌شود. ملاحظاتی که به این پاسخ می‌انجامد، بعداً در این فصل بتفصیل مورد تحلیل قرار خواهد گرفت، ولی مطلب اجمالاً بدین قراراست.

بنیاد شهر بر طبیعت آدمی و نیازها و نارسائیهای آن استوار است[۶]. می‌نویسد: «قبلاً گفتیم و، اگر بیاد بیاوری، بارها و بارها تکرار کردیم که در شهر ما هرکس تنها باید به یك کار بپردازد و آن کاری است که سرشت او طبیعتاً و به‌بهترین وجه با آن متناسب است.» از این‌مقدمه افلاطون نتیجه می گیرد که همه کس باید سرش به کار خودش باشد: نجار فقط باید نجاری کند و کفاش کفش بدوزد. البته شاید اگر دو کارگر جای طبیعی

1. just

خویش را با هم عوض کردند، چندان زیان نداشته‌باشد. «ولی اگر کسی که طبیعتاً کارگر (یا عضو طبقهٔ کاسب) است... وارد طبقهٔ جنگاوران شود، یا جنگاوری بدون داشتن شایستگی به طبقهٔ نگهبانان درآید،... این قسم تغییر و توطئه‌گری پنهان به‌معنای سقوط شهر خواهدبود.» این بحث با اصل ناظر بر اینکه حمل سلاح امتیاز ویژهٔ طبقاتی است رابطهٔ نزدیك دارد و افلاطون را به این نتیجهٔ نهایی می‌رساند که هرگونه تغییر و تداخل و آمیزش در درون طبقات سه‌گانه لزوماً بیعدالتی است و، بنابراین، ضد آن، باید عدالت محسوب شود. می‌گوید: «عدالت این است که هر طبقه در شهر ـ یعنی نه تنها طبقهٔ کاسبکار، بلکه همچنین طبقه رزمیار و نگهبان ـ به کار خود مشغول باشد.» اندکی بعد، این استنتاج دوباره تأیید و به‌این صورت جمع‌بندی می‌شود: «شهر از عدالت برخوردار می شود... اگر هریك از طبقات سه‌گانه به کار خود بپردازد.» اما معنای این گفته این است که افلاطون عدالت را با اصل حکومت طبقاتی و امتیاز طبقاتی یکی می‌داند. اصلی که بگوید هر طبقه باید به کار خود بپردازد، رك و راست و به‌طور خلاصه به این معناست که وقتی عدالت در دولت برقرار است که حاکم حکومت کند و کارگر کار کند و برده بردگی کند[۷].

همانگونه که دیده خواهدشد، مفهوم افلاطون از عدالت، از بنیاد با نظریات ما چنانکه پیشتر مورد تحلیل قرارگرفت، فرق دارد. افلاطون امتیازات ویژهٔ طبقاتی را «عادلانه» می‌داند حال آنکه مقصود ما از «عدالت» معمولاً نبود چنین امتیازهاست. لیکن تفاوت از این هم فراتر می رود. مراد ما از عدالت، نوعی سلوك مساوی با افراد است در حالی که افلاطون عدالت را نه رابطه‌ای میان افراد، بلکه خاصیت تمام دولت می شمارد که باید بر رابطهٔ بین طبقات استوار باشد. دولتی از عدالت‌برخوردار است که سالم و نیرومند و متحد و با ثبات باشد.

۲

ولی آیا می‌شود گفت حق با افلاطون بود؟ می‌شود گفت که شاید «عدالت» به‌معنایی است که او می‌گوید؟ من نمی‌خواهم وارد بحث در چنین مسأله‌ای شوم. اگر کسی قایل به این باشد که «عدالت» به‌معنای

حکومت بی‌منازع یك طبقه است، پاسخ من بسادگی این خواهدبود که من بدون تردید طرفدار بیعدالتیم. به عبارت دیگر، معتقدم هیچ چیز وابسته به الفاظ نیست و همه چیز وابسته به خواستهای عملی ما و وابسته به پیشنهادهایی است که برای شکل‌بخشیدن به سیاستهای ما داده‌می‌شود و ما تصمیم به‌اتخاذ آنها می گیریم. افلاطون در اساس خواستار یك حکومت توتالیتر طبقاتی و مصمم به ایجاد چنین حکومتی است. این است آنچه در پس تعریف وی از عدالت نهفته است.

ولی آیا به مفهومی دیگر حق با او نبود؟ شاید تصور او از عدالت با شیوه‌ای که یونانیان این واژه را بکارمی‌بردند مطابقت داشته‌است. شاید معنایی که یونانیان از «عدالت» اراده می کردند چیزی بوده مانند «سلامت دولت» که درآن کل، اصل بشمارمی‌آمده‌است. پس دراین صورت، آیا یکسره نامنصفانه و غیر تاریخی نخواهدبود اگر از افلاطون متوقع باشیم تصورات امروزی ما را دربارهٔ عدالت و تساوی شهروندان در برابر قانون پیش‌بینی کرده‌باشد؟ البته به این پرسش پاسخ مثبت داده‌شده و ادعا گشته‌است که تصور افلاطون از «عدالت اجتماعی» که در آن کل، اصل محسوب می شود ویژگی نظرگاه مرسوم و «خلق و مشرب» یونان است که «برخلاف روم، خصوصیت حقوقی نداشت» بلکه «اختصاصاً مابعدالطبیعی» بود[۸]. ولی این ادعا قابل دفاع نیست. امر واقع این است که استعمال واژهٔ «عدالت» نزد یونانیان بطرزی شگفت‌آور شبیه عرف لغوی خود ما بوده که در آن بنا بر اصالت فرد و تساوی‌طلبی است.

برای نشان‌دادن این امر، به خود افلاطون ارجاع می‌دهم که در رسالهٔ گودگیاس (که پیش از جمهوری نوشته شده‌است)، تشریح می کند که تودهٔ عظیم مردم معتقدند «عدالت به معنای برابری» است و این نظر نه تنها با «عرف» بلکه با «خود طبیعت» نیز وفق می‌دهد[۹]. همچنین می توانم از یکی دیگر از مخالفان تساوی‌طلبی، یعنی ارسطو، نقل‌قول کنم که تحت تأثیر اعتقاد افلاطون به اصالت طبیعت، ضمن مباحث دیگر به بسط و تفصیل این نظریه می‌پردازد که بعضی آدمیان طبیعتاً برده به‌دنیا می‌آیند. ارسطو کمترین علاقه‌ای به اشاعهٔ تعبیری از «عدالت» که در آن اصالت فرد و تساوی‌طلبی مقصود باشد، نداشت. اما هنگامی که

به بحث دربارهٔ «قاضی» مـی‌پردازد و او را «تجسم آنچـه عادلانـه است» توصیف می‌کند، می‌گوید تکلیف قاضی «اعادهٔ بـرابـری» است. مـی‌گوید «مردمان همگی فکر می‌کنند که عدالت نوعی برابری است»، یعنی آن قسم برابری که «به اشخاص تعلق مـی‌گیرد.» ارسطو حتی بـر ایـن نظـر است (البته به‌غلط) که واژهٔ «عـدالت» در زبان یونانـی مشتق از ریشه‌ای بـه معنای «تقسیم برابر» است. (ایـن نظـر که «عدالت» بـه معنای نـوعـی «برابری در تقسیم غنایم و افتخـارات بیـن شهروندان» است، بـا نظریات افلاطون در قوانین وفق می‌دهد که بر حسب آن دو قسم برابری در تقسیم غنایم و افتخارات تمیز داده می‌شود: یکی برابری «عددی[1]» یا «حسابی[2]» و دیگـری بـرابـری «متنـاسب[3]». در قسم دوم، در نظـر گـرفتـه مـی شود که اشخاص تا چه درجه از فضیلت و ثروت و تربیت بر خوردارنـد و گفته می‌شود که «عدالت سیاسی» عبارت از همیـن برابری متناسب است.) هنگام بحث دربارهٔ اصول دموکراسی، ارسطو می‌گوید «عدالت دموکراتیك عبارت از کاربرد اصل برابری حسابی (به‌تفکیك از برابری متناسب) است.» این سخنان یقیناً نه نظری شخصی است که ارسطو از معنای عدالت کسب کرده‌باشد و نه صرفاً وصف استعمال این لفظ به اقتباس از افلاطون و تحت تأثیر مطالب گودگیاس و قوانین، بلکه مبین عـرف دیریـن و عام استعمال واژهٔ «عدالت» در میان مردم است[۱۰].

با درنظر گرفتن این شواهـد، به نظر من بایـد گفت تعبیـری که از عدالت در جمهوری بر پایهٔ اصالت کل و تساوی‌ستیزی داده‌شده، نوآوری و ابـداع خـود افـلاطـون است و او کـوشیده‌است حکـومت طبقاتـی را «عادلانه» معرفی کند، در حالی که مردم عموماً ضد این معنا را از «عدالت» اراده می‌کردند.

نتیجه‌ای که بدست می‌آید شگفت‌آور است و چند سؤال مطـرح می کند. اگر در عرف عام، عدالت بـه معنای برابری بوده، چرا افلاطـون در

---

1. numerical

۲. arithmetic. منظور علم حساب است یـا آنچه مـا «حساب مقدماتـی» می‌خوانیم. (مترجم)

3. proportionate

جمهوری ادعا می‌کند که به معنای نابرابری است؟ تنها پاسخ احتمالاً درست به‌نظر من چنین می‌رسد که او خواسته با متقاعدساختن مردم به «عادلانه» بودن دولت توتالیتر خود، به سود این دولت تبلیغ کند. ولی با توجه به اینکه آنچه اهمیت دارد معنایی است که ما از الفاظ اراده می کنیم نه خود الفاظ، آیا چنین کوششی از نظر او ارزش داشته‌است؟ البته که ارزش داشته چنانکه می‌بینیم از آن زمان تا امروز افلاطون کاملاً موفق شده خوانندگان آثارش را قانع کند که صریحاً طرفدار و مدافع عدالت است، یعنی عدالتی که آنان برای بدست‌آوردنش تلاش می کرده‌اند. وانگهی، این واقعیتی است که او توانسته تساوی‌طلبان و اصحاب اصالت فرد را به شك و اشتباه بیندازد و وادارشان کند که تحت تأثیر مرجعیت و نفوذ کلام وی، از خود بپرسند که آیا تصور او از عدالت صحیحتر و بهتر از تصور خودشان نیست؟ از آنجا که کلمهٔ «عدالت» در نزد ما نماد هدفی اینچنین پربهاست و از آنجا که اغلب ما حاضریم هر چیز را به خاطر آن تحمل کنیم و هرچه در توان داریم در راه تحقق آن انجام دهیم، بسیج چنین نیروهای بشردوست، یا دست‌کم فلج کردن پیروان تساوی‌طلبی، یقیناً هدفی شایان پیگیری از سوی فردی مؤمن به توتالیتاریسم بوده‌است. ولی آیا افلاطون می‌دانست که عدالت چنین قدر و معنایی برای مردم دارد؟ بلی، می‌دانست، زیرا در جمهوری می‌نویسد: «وقتی‌کسی مرتکب‌بیعدالتی شده‌است... آیا صحت ندارد که شجاعت در او برانگیخته نمی‌شود؟... اما هنگامی که عقیده دارد بر او بیعدالتی رفته‌است، آیا یکباره حمیت و خشم در او شعله نمی‌کشد؟ و آیا همچنین راست نیست که وقتی‌کسی به پشتیبانی از طرفی به جنگ می‌رود که به عقیدهٔ او عادل است، می‌تواند گرسنگی و سرما و هر نوع سختی را تحمل کند؟ و آیا تا هنگامی که پیروز شود تاب نمی‌آورد و تا زمانی که یا به هدف دست یابد یا بمیرد، در این حالت والا باقی نمی‌ماند؟»[۱۱].

با خواندن این قطعه نمی‌توان شك کرد که افلاطون به قدرت ایمان ـ و از همه مهمتر، ایمان به عدالت ـ آگاه بوده‌است. همچنین تردید نیست که جمهوری این ایمان را به انحراف می‌کشاند و ایمانی در قطب مخالف به جای آن می‌نشاند. با توجه به شواهد موجود، به نظر من به اغلب

احتمال افلاطون می‌دانست چه می‌کند. تساوی‌طلبی، دشمن شمارهٔ یك او بود و افلاطون کمر به نابودی آن بست. شك نیست که او صمیمانه معتقد بود تساوی‌طلبی شری بزرگ و خطری عظیم است. ولی حملهٔ وی به آن، حمله‌ای صادقانه نبود. افلاطون جرأت نداشت آشکارا با دشمن روبرو شود.

اکنون می‌پردازم به ارائهٔ شواهد مؤید این ادعا.

۳

جمهوری احتمالاً مفصلترین و مبسوطترین تك‌نگاری[1] در بارهٔ عدالت است که تاکنون نوشته شده‌است. در این کتاب، نظریات گوناگون در باب عدالت بررسی می‌شود و این کار بنحوی انجام می‌پذیرد که باور کنیم افلاطون هیچیك از نظریه‌های مهم را که از آنها اطلاع داشته از قلم نینداخته‌است. حتی به تلویح روشن، گفته می‌شود[۱۲] که چون کوششهای وی برای یافتن عدالت در نظریات جاری بیهوده بوده و به جایی نرسیده‌است، اکنون جستجوی تازه‌ای ضروری است. با اینهمه، در بررسیها و بحثهای وی از نظریه‌های جاری، هرگز ذکری از این عقیده به میان نمی‌آید که عدالت، تساوی در برابر قانون (یا isonomy) است. این حذف و از قلم‌افتادگی را به دو راه می‌توان تبیین کرد: یا افلاطون از نظریهٔ تساوی‌طلبی غفلت ورزیده[۱۳] و یا عمداً از آن احتراز کرده‌است. ولی اگر در نظر بگیریم که جمهوری با چه دقتی تألیف شده‌است و چقدر تحلیل نظریه‌های مخالفان برای افلاطون ضرورت داشته تا او بتواند نظریهٔ خود را با قدرت معرفی کند، امکان اول بنظر بسیار نامتحمل می‌رسد و حتی نامتحملتر می‌نماید اگر به مقبولیت وسیع نظریهٔ تساوی‌طلبی توجه کنیم. ولی اصولاً به استدلالهای ظنی احتیاج نیست زیرا بآسانی می‌توان نشان داد که افلاطون نه تنها با نظریهٔ تساوی‌طلبی آشنایی داشته بلکه هنگام نوشتن جمهوری بخوبی از اهمیت آن آگاه بوده‌است. همانگونه که در قسمت ۲ این فصل گفتیم و چنانکه پائینتر در قسمت ۸ بتفصیل نشان خواهیم‌داد، در گورگیاس که نوشته‌ای قدیمتر است، تساوی‌طلبی سهمی

---

1. monograph

بسزا دارد و حتی از آن دفاع می‌شود. با اینکه محاسن و معایب تساوی طلبی هیچ جا در جمهوری بجد موضوع بحث قرارنگرفته‌است، افلاطون هرگز از نظری که دربارهٔ اهمیت آن داشته برنگشته‌است زیرا خود کتاب گواه مقبولیت آن است. کنایه‌هایی به تساوی‌طلبی به عنوان عقیده‌ای دموکراتیك و بسیار مردم‌پسند وجود دارد، ولی شیوهٔ برخورد همیشه توأم با تحقیر و استهزاست و جز چند مورد تمسخر و زخم‌زبان چیزی در بارهٔ آن نمی‌شنویم[۱۴] و این کاملاً با تعرض توهین‌آمیزی که به دموکراسی آتن می‌شود سازگار است و در زمانی صورت می‌گیرد که اساساً عدالت موضوع بحث نیست. بنابراین، نه تنها امکان اینکه افلاطون از نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ عدالت غفلت کرده‌باشد بلکه این امکان نیز که متوجه ضرورت بحث در نظریه‌ای پر نفوذ و متضاد با نظریهٔ خود نشده‌باشد، منتفی است. سکوت او در این باب تنها با چند فقره گفته‌های آمیخته به شوخی در جمهوری شکسته می‌شود (که ظاهراً به نظر خودش بقدری بجا بوده که نمی‌بایست ناگفته‌بماند[۱۵]). این واقعیت را فقط به عنوان امتناع عمدی و آگاهانهٔ وی از ورود به بحث دربارهٔ تساوی‌طلبی می‌توان تبیین کرد. با توجه به آنچه گفتیم، نمی‌دانم چگونه می‌توان روش افلاطون را با معیارهای صداقت فکری آشتی داد در حالی که او می‌خواهد به خوانندگانش القا کند که همهٔ نظریه‌های مهم را بررسی کرده‌است. البته باید افزود که این کوتاهی بیگمان از اخلاص و ارادت تام وی به آرمانی که به نیکی آن اعتقاد راسخ می‌ورزید سرچشمه گرفته‌است.

برای اینکه کاملاً به استلزامات سکوت تقریباً ناشکستهٔ افلاطون دربارهٔ این مسأله پی ببریم، باید اول توجه کنیم که نهضت تساوی‌طلبی نمودار تمام چیزهایی بود که افلاطون نسبت به آنها نفرت و کینه می ورزید و نظریهٔ وی در جمهوری و تمام آثار بعدی، بیشتر پاسخ و واکنشی است در برابر قدرت تساوی‌طلبی و بشردوستی. برای روشن‌شدن مطلب، اکنون به بحث در بارهٔ اصول نهضت بشردوستی خواهم پرداخت و این اصول را با مبادی متناظر در توتالیتاریسم افلاطونی در تقابل قرار خواهم داد.

نظریهٔ بشردوستانهٔ عدالت سه خواست یا پیشنهاد عمده دارد: (الف)

پیـروی از اصل مساوات، یعنی پیشنهاد حـذف امتیـازات «طبیعی»؛ (ب) پیروی از اصل کلی اصالت فـرد؛ و (ج) پیـروی از این اصل که تکلیف و مقصود دولت باید حراست و پاسداری از آزادی شهروندان بـاشد. متناظر با هر یك از این خواستها یـا پیشنهادهـا، اصلی نقطهٔ مقابل آن در مکتب افلاطونی وجود دارد، به این شرح: (الفـ۱) اصل امتیاز طبیعی؛ (بـ۱) اصل کلی اصالت کل یـا اصالت جمـع؛ و (ج-۱) ایـن اصل که تکلیف و مقصود فرد باید حفظ و تحکیم ثبات دولت باشد. حال به ترتیب در این سه موضـوع بحث خواهـم‌کرد و قسمتهای ۴ و ۵ و ۶ این فصل را بـه ایـن منظور اختصاص خواهم داد.

۴

تساوی‌طلبی به معنای اخص، خواستار سلوك بیطرفانهٔ با شهروندان کشور است و می‌خواهد اصل و نسب و پیـوندهای خانوادگی و ثروت در کسانی‌که قانون را در مورد شهروندان اجرا می‌کنند تـأثیر نداشته‌باشد. به سخن دیگر، هیچگونه امتیاز «طبیعی» ویژه نمی‌شناسد هرچند این امکان را می‌پذیرد که بـرخی امتیازات ویـژه از سوی شهروندان بـه کسانی که امین آنها محسوب می‌شوند اعطا گردد.

این اصل تساوی‌طلبی در یکی از خطابه‌های پریکلس که توکودیدس (توسیدید) ثبت کـرده‌است، چند سال پیش از تولـد افلاطـون به شیوه‌ای ستودنـی صورت‌بندی شده‌بود[۱۶]. در فصـل دهـم قطعه‌هایی بیشتر از این خطابه نقل خواهیم‌کرد، ولـی چند جمله از آن را در اینجا می‌توان آورد. پـریکلس می‌گوید: «قـوانین ما همه را در دعـاوی خصوصی به یکسان از عدالت برابر بهره‌مند می‌کند، ولی ما از حقی‌که به فضل و برتری تعلق می گیرد غافل نیستیم. وقتی شهروندی برجستگی و لیاقت خویش را به ثبوت می‌رساند، نه از باب اینکه حق و امتیازی استثنایی به وی داده‌شود، بلکه به پاداش شایستگی، برای خدمت به دولت و مردم رجحان می‌یابد و فقر هیچ مانعی در این راه ایجاد نمی‌کند...» این عبارات گویای برخی از هدفهـای بنیادین نهضت بـزرگ تساوی‌طلبی است که، چنانکه دیدیم، حتی از حمله به برده‌داری نیز ابا نداشت. نمایندگان این نهضت در نسل پریکلس کسانی

بودند مانند ائوریپیدس و آنتیفون و هیپیاس، که در فصل گذشته از ایشان سخنانی نقل شد، و همچنین هرودوت[۱۷]. در نسل افلاطون، آلکیداماس و لوکوفرون، که برخی از گفته‌هایشان پیشتر از نظر گذشت، طرفدار این نهضت بودند. پشتیبان دیگر نهضت، یکی از نزدیکترین یاران سقراط به نام آنتیس‌تنس بود.

بدیهی است اصلی که افلاطون در باب عدالت بدان اعتقاد داشت نقطهٔ مقابل چنین معتقدات بود. افلاطون می‌خواست رهبران طبیعی از امتیازات طبیعی ویژه برخوردار باشند. اکنون باید دید که او چگونه با اصل تساوی‌طلبی به معارضه برخاست و چگونه خواستهای خود را به کرسی نشاند.

از آنچه در فصل گذشته گفته‌شد بیاد داریم که برخی از معروفترین صورت‌بندیهای مدعیات تساوی‌طلبان به زبان پرطمطراق ولی مشکوك فلسفهٔ «حقوق طبیعی[۱]» بیان می‌شد و بعضی از مدافعان برای اثبات این مدعیات، برابری «طبیعی» ـ یعنی زیست‌شناختی ـ آدمیان را شاهد می آوردند. ولی دیدیم که اینگونه استدلال بیربط است: مردمان از پاره‌ای جهات برابر و از جهات دیگر نابرابرند، و از این امر واقع، یا هر امر واقع دیگر، نمی‌توان هیچ‌گونه دستوری استنتاج کرد. بنابراین، جالب خاطر است که می‌بینیم برخی از تساوی‌طلبان از توسل به استدلالی که پایهٔ آن بر اصالت طبیعت گذاشته شده‌باشد خودداری می‌کنند و پریکلس یکی از آنهاست که حتی کنایه‌ای هم به این امر نمی‌زند[۱۸].

افلاطون بسرعت پی برد که اصالت طبیعت نقطهٔ ضعف آموزهٔ تساوی‌طلبی است و از این ضعف کمال استفاده را کرد. برای مردم ازلحاظ عاطفی دلپذیر است که بشنوند همه با هم برابرند؛ ولی دلپذیرتر خواهد بود وقتی در تبلیغات بشنوند که از دیگران برترند و دیگران پستتر از ایشانند. آیا شما با خدمتگارانتان، با بردگانتان با آن کارگر یدی که از حیوان بالاتر نیست، طبیعتاً برابرید؟ حتی سؤالش هم مضحك است! افلاطون ظاهراً نخستین کسی بود که به امکانات نهفته در اینگونه واکنش پی برد و با سلاح تحقیر و استهزا به مصاف ادعای برابری طبیعی رفت.

1. natural rights

این امر تبیین می‌کند که چرا او می‌خواست حتی به آن دسته از مخالفانش که از استدلال مبتنی بر اصالت طبیعت استفاده نمی‌کردند، چنین استدلالی را نسبت دهد. در رسالهٔ منکسنوس، که هزلیه‌ای است بر خطابهٔ پریکلس، اصرار دارد که خواست تساوی در برابر قانون را با ادعای برابری طبیعی پیوند دهد و به طنز می‌گوید: «پایهٔ قانون اساسی ما برابری اصل و نسب است. ما همه برادر و فرزندان یك مادریم؛... و برابری طبیعی اصل و و نسب، ما را بر آن می‌دارد که برای رسیدن به تساوی در برابر قانون تلاش کنیم[۱۹]».

بعدها در رسالهٔ قوانین، افلاطون پاسخ خویش به تساوی‌طلبی را در این ضابطه جمع‌بندی کرد که: «سلوك برابر با نابرابران لزوماً بیعدالتی ببار می‌آورد[۲۰]». ارسطو این معنا را با ضابطه‌ای دیگربدین عبارت پرورانید که: «برابری برای برابران، نابرابری برای نابرابران.» در این ضابطه، آنچه می‌توان گفت اعتراض متعارف به تساوی‌طلبی است، بیان می‌شود. اعتراض این است که اگر افراد برابر بودند، برابری بسیار عالی بود؛ ولی این بوضوح محال است زیرا افراد برابر نیستند و نمی‌توان با یکدیگر برابرشان کرد. این اعتراض بظاهر واقع‌بینانه است ولی در حقیقت به منتهادرجه با واقع‌بینی مغایرت دارد زیرا پایهٔ امتیازات سیاسی هرگز تفاوتهای طبیعی در خوی و منش نبوده‌است. افلاطون هم ظاهراً هنگام نگارش جمهوری چندان اعتمادی به این اعتراض نداشته‌است زیرا صرفاً از آن برای نیشخندزدن به دموکراسی استفاده می‌کند و می‌گوید [دموکراسی] «برابری را یکسان در میان برابران و نابرابران توزیع می‌کند[۲۱].» ولی سوای این گفته، ترجیح می‌دهد به جای دلیل‌آوردن در رد تساوی‌طلبی، صرفاً آن را به فراموشی بسپارد.

خلاصهٔ بحث اینکه می‌توان گفت افلاطون با توجه به اینکه مردی چون پریکلس پشتیبان نظریهٔ تساوی‌طلبی بوده، هرگز اهمیت این نظریه را دست کم نگرفته‌است؛ لیکن در جمهوری به هیچ رو آن را مورد بحث و فحص قرار نداده بلکه هدف حمله ساخته‌است، آن هم نه بطرزی منصفانه و علنی.

اکنون باید دید افلاطون چگونه مخالفت خود با تساوی‌طلبی ـ

یعنی اصل امتیازات طبیعی ـ را بـه کـرسی نشانـده‌است. در جمهوری سه استدلال مختلف عرضه می‌کند، هرچند دو فقره از آن میان، واقعـاً شایستهٔ نام استدلال نیست. اولی[۲۲]، عبارت از این گفتهٔ شگفت‌آور است که چون هر سه فضیلت دولت را بررسی کرده‌ایم، لازم می‌آید که فضیلت چهـارم ـ یعنی اینکه «هر کس به کار خود مشغول باشد» ـ همانا «عدالت» باشد. من از اینکه باور کنم چنین گفته‌ای بـه قصد استدلال عرضه شده اکـراه دارم، اما لاجرم باید چنین باشد، زیرا سخنگـوی اصلی، یعنـی «سقراط»، بـا این پرسش آن را وارد بحث می‌کند که: «می‌دانی چگونه به این نتیجه رسیدم؟» استدلال دوم حتی جالب نظرتر است، چون [افلاطون] می‌خواهد نشان دهد که تساوی‌ستیزی را می‌تـوان از این عقیدهٔ متعارف (یعنـی تساوی‌طلبانه) که عدالت عبارت از بیطرفی است استنتاج کرد. حـال قطعهٔ مـورد نظـر را به طور کامل نقل می‌کنم. «سقراط» با اشاره به اینکه فرمانروایان در عین حال قضات شهر نیز خواهندبود، می‌گوید[۲۳]: «و آیا هـدفشان از قضاوت این نخواهدبود که هیچ‌کس چیزی را که متعلق به دیگری است نبـرد و از آنچه مال خودش است محروم نشود؟» مخاطب وی، «گلاوکن»، پاسخ می دهد: «آری، غرضشان همیـن خواهدبـود.» «سقراط» می‌پرسد: «زیرا چنین چیزی عادلانه است؟» «گلاوکن» جواب می‌دهد: «بلی.» «سقراط» می‌گوید: «پس عمومـاً در این بـاره تـوافق وجود خـواهدداشت که عـدالت یعنـی نگه‌داشتن چیزی که متعلق به ما و مـال خود ماست و عمل‌کردن به‌آن.» بدین ترتیب ثـابت مـی‌شود که، مطابـق تصورات عـادی مـا از عدالت، «نگه‌داشتن و عمل‌کردن به چیزی که مال خود شخص است»، اصل قضاوت عادلانه است. در اینجا استدلال دوم بپایان مـی‌رسد و راه را بـرای سومین استدلال باز می‌کند که پائینتر تحلیل خواهدشد و بـه این نتیجه مـی‌انجامد که عدالت عبارت از ایـن است که هر کس در مقام خود بماند یا جای خود را حفظ کند (یا به کار خود بپـردازد)، که منظور، جـا یـا مقام (یـا کار) خود شخص یا طبقه یا «کاست» اوست.

تنها مقصود از استدلال دوم تفهیم ایـن نکته بـه خواننده است که «عدالت» به مفهوم عـادی کلمه، اقتضا دارد که همه در مقام خود بمانیم، زیرا همیشه باید چیزی را که متعلق به ماست حفظ کنیم. به عبارت دیگر،

افلاطون می‌خواهد خـوانده چنین استنتاج کند که: «عادلانه این است که من چیزی را که مال خودم است نگه‌دارم. جا یـا مقام مـن (یـا کار من) مال خودم است. پس عادلانه این است که در مقام خود بمانم (یـا بـه کار خود بپردازم)». این همـانقدر درست است که استدلال کنیم: «عادلانه این است که هر کس چیـزی را که مـال اوست نگـه‌دارد و بـه آن عمل کند. نقشهٔ دزدیدن پول شما مال من است. پس برای من عادلانه است که نقشهٔ خود را حفظ کنم و به آن عمل کنم، یعنی پول شما را بدزدم.» روشن است که نتیجه‌ای که افلاطون می‌خواهد برای ما حـاصل شود چیزی نیست جز شعبده‌بازی ناشیانه‌ای با معنای اصطلاح «مال خود». (مسأله این است که آیا عدالت اقتضا می‌کند که ما هر چه را به هر معنا «مال خودمان» باشد ـ مثلاً طبقهٔ «خودمان» ـ نه تنها به چشم ملك، بلکه ملك ناگرفتنی خـویش بنگریم؟ ولی چنین اصلی را حتی خود افلاطون هم باور نـدارد زیـرا این امر گـذر بـه مـذهب اشتراکـی [= کمـونیسم] را غیرممکـن مـی‌سازد. وانگهـی، در مـورد نگـه‌داشتن فـرزنـدان خـود چـه مـی‌توان گفت؟) با این شعبدهٔ لفظی خام افلاطون می‌خواهد چیـزی را مسجل کند که ادام آن را «نقطهٔ تماسی بین نظر خودش دربارهٔ عـدالت و معنای مـردم‌پسند و عمومی آن کلمه» می‌نامد. به این روش، بزرگترین فیلسوف قرون و اعصار می‌کوشد ما را قانع کند که طبیعت راستین عدالت را کشف کرده‌است.

سومین و آخرین استدلال بمـراتب مهمتر و عبـارت از تـوسل بـه مبادی اصالت کل یا اصالت جمع است و با این اصل ارتبـاط دارد که هدف فرد حفظ ثبـات دولت است. ایـن استدلال در قسمتهای ۵ و ۶ ایـن فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت.

اما قبل از پرداختن به این نکات، می‌خواهم توجه خوانندگان را به «دیباچه»ای جلب کنم که افلاطـون پیش از تشریح «کشف» خـود که در اینجا مورد بررسی است، می‌آورد و باید با عنایت به ملاحظاتی که تاکنون ایراد کرده‌ایـم در نظـر گرفته‌شود. وقتی آن بخش ـ یـا بـه قول افلاطون «دیباچهٔ دراز» ـ را در پـرتو این ملاحظات مـی‌سنجیم، مـی‌بینیم کوششی زیرکانه است برای متقاعـدکردن خواننده بـه اینکه استدلالـی در جریـان است و، در نتیجه، آماده‌ساختن وی بـرای «کشف عـدالت»، در حالـی‌که

آنچه فی‌الواقع خواننده با آن روبروست چیزی نیست جز مشتی ترفندهای نمایشی به قصد کندکردن قوای نقاد او.

پس از آنکه «سقراط» کشف می‌کند که فضیلتِ در خور نگهبانان فرزانگی است و فضیلتِ شایستهٔ رزمیاران شجاعت، آنگاه قصد خویش را برای واپسین کوشش به منظور کشف [معنای] عدالت اعلام می‌دارد. می گوید[۲۴]: «اکنون دو چیز می‌ماند که باید در شهرمان کشف کنیم: خویشتن‌داری[۱] و سرانجام آن چیز دیگری که هدف عمدهٔ همهٔ تحقیقاتمان بوده‌است، یعنی عدالت.» «گلاوکن» می‌گوید: «دقیقاً.» «سقراط» پیشنهاد می‌کند که خویشتن‌داری را کنار بگذارند. ولی «گلاوکن» زبان به اعتراض می‌گشاید و «سقراط» تسلیم می‌شود و می‌گوید: «اگر سر باز بزنم خلاف شرط صداقت است.» این مناقشهٔ کوچك خواننده را برای طرح مجدد مسألهٔ عدالت آماده می‌سازد و به وی القا می‌کند که سقراط وسایل «کشف» آن را در اختیار دارد و او را خاطرجمع می‌کند که گلاوکن بدقت مواظب صداقت فکری افلاطون در اقامهٔ دلایل است و، بنابراین، مواظبت از جانب خواننده به هیچ رو لازم نیست[۲۵].

سقراط به بحث در بارهٔ خویشتن‌داری می‌پردازد و کشف می‌کند که تنها این فضیلت در خور کارگران است. (این نکته نیز گفتنی است که مسألهٔ فرق میان «خویشتن‌داری» و «عدالت» در آثار افلاطون، که اینهمه برسر آن مباحثه‌بوده، پاسخش ساده‌است. عدالت یعنی در جای خود ماندن؛ خویشتن‌داری یعنی جای خود را دانستن، یا به عبارت دیگر و به بیان دقیقتر، قانع‌بودن به جا و مقام خویش. مگر فضیلت دیگری هم می‌تواند در خور کارگرانی باشد که مانند چارپایان شکمهایشان را پر می‌کنند؟) پس از کشف خویشتن‌داری، سقراط می‌پرسد: «حال دربارهٔ آخرین اصل چه باید گفت؟ روشن است که این همان عدالت است.» گلاوکن پاسخ می‌دهد: «البته.»

سپس سقراط می‌گوید: «اکنون، گلاوکن عزیز، باید مانند شکارچیان

---

۱. temperance. که ضمناً به معنای «اندازه‌نگه‌داشتن» و «میانه‌روی» نیز هست. (مترجم)

لانه‌اش را محاصره کنیم و از نزدیك مراقب باشیم و نگذاریم بگریزد و از چنگمان فرار کند، زیرا عدالت مسلماً جایی همین نزدیکهاست. تو بهتر است مواظب باشی و جستجو کنی. و اگر اول به چشم تو خورد، فریاد بزن و مرا هم خبر کن!» گلاوکن هم البته، مانند خواننده، به هیچ وجه قادر به دیدن چنین چیزی نیست و از این رو به سقراط التماس می‌کند که جلو بیفتد. سقراط می‌گوید: «پس با من دعا کن و دنبالم بیا.» اما حتی سقراط هم پیمودن آن زمین را دشوار می‌یابد «زیرا پوشیده از بوته‌ها و تاریك و پوئیدنش دشوار است...» با این حال، می‌گوید: «ولی باید ادامه دهیم.» گلاوکن به جای اینکه اعتراض کند «چه چیز را ادامه بدهیم؟ جستجویمان را؟ استدلالمان را؟ ولی ما هنوز قدم اول را هم برنداشته‌ایم؛ ذره‌ای معنا در آنچه تاکنون گفته‌ای وجود نداشته‌است»، سربزیر و شکیبا، همانند هر خوانندهٔ خام و ساده‌دل دیگر، پاسخ می‌دهد: «آری، باید ادامه بدهیم.» در اینجا سقراط خبر می‌دهد که چشمش به چیزی خورده‌است (ما که چیزی ندیده‌ایم)، و هیجانزده فریاد برمی‌دارد: «هورا! هورا! گلاوکن، مثل اینکه اینجا رد پایی به چشم می‌خورد! فکر می‌کنم دیگر شکار نمی‌تواند از چنگمان فرارکند!» گلاوکن جواب می‌دهد: «این خبر بسیار خوشی است.» سقراط می‌گوید: «راستی عجب ما خودمان را دست انداخته‌بودیم. یار در خانه و ما گرد جهان می‌گردیم![1]» و مدتی به تکرار همین‌گونه گفته‌ها و فریادهای شادی و شگفتی ادامه می‌دهد تا اینکه گلاوکن از زبان خواننده می‌پرسد چه چیز را پیدا کرده‌است؟ سقراط فقط می‌گوید: «ما در تمام این مدت درباره‌اش حرف می‌زدیم و بدون آنکه متوجه باشیم مشغول توصیفش هستیم.» گلاوکن، که او هم مثل خواننده کاسهٔ صبرش لبریز شده‌است، می‌گوید: «این دیباچه قدری دراز شد؛ یادت باشد که من می‌خواهم بشنوم موضوع از چه قرار است.» و تازه آن وقت، افلاطون به ارائهٔ دو «استدلالی» که بالاتر به اجمال ذکر کردم، می‌پردازد.

---

۱. در متن اصلی آمده‌است: «آنچه در جاهای دور می‌جستیم، تمام مدت همین جا جلو پایمان بوده‌است و آن را ندیده‌ایم.» (مترجم)

آخرین گفتهٔ گلاوکن نشانهٔ این است که افلاطون می‌دانست در این «دیباچهٔ دراز» چه می‌کند. من نمی‌توانم این کار را به چیز دیگری حمل کنم مگر کوششی ـ و کوششی، چنانکه بعدها به اثبات رسید، بسیار کامیاب ـ برای اینکه قوای نقاد خواننده را کُند کند و توجه او را با ترفندهای لفظی نمایشی، از فقر [محتوای] فکری و عقلی این گفت و شنود استادانه منحرف سازد. انسان به این اندیشه می‌رود که افلاطون خود به ضعف آن آگاه بوده و می‌دانسته‌است چگونه آن را پنهان کند.

۵

مسأله اصالت فرد و اصالت جمع با مسألهٔ برابری و نابرابری رابطهٔ نزدیک دارد. ولی پیش از این بحث، بیان چند ملاحظه در بارهٔ مصطلحات لازم بنظرمی‌رسد.

اصطلاح «اصالت فرد» را (به نوشتهٔ فرهنگ آکسفورد) می‌توان به دو شیوهٔ مختلف استعمال کرد: (الف) در تقابل با اصالت جمع و (ب) در مقابل «دیگرخواهی[1]». برای بیان معنای اول لفظ دیگری نیست؛ اما برای ادای معنای دوم چند واژهٔ مترادف هست مانند «خودخواهی[2]» یا «خودپسندی[3]». بدین‌سبب، در آنچه بدنبال خواهدآمد، اصطلاح «اصالت فرد» را منحصراً به مفهوم (الف) استعمال خواهم‌کرد و اگر مراد مفهوم (ب) باشد، الفاظی از قبیل «خودخواهی» یا «خودپسندی» را بکار خواهم برد. شاید جدول کوچکی سودمند باشد:

(الف) اصالت فرد در مقابل (الف ـ ۱) اصالت جمع

(ب) خودخواهی در مقابل (ب ـ ۱) دیگرخواهی

این چهار اصطلاح، برخی موضعها یا نگرشها یا خواستها یا تصمیمها یا پیشنهادهای معین را نسبت به قوانین دستوری بیان می‌کنند و گرچه لزوماً مبهمند، به عقیدهٔ من، می‌توان از نظر مقصودی که اکنون در پیش داریم، با شاهد و مثال به حد کافی معنایشان را روشن‌کرد. از اصالت جمع آغاز می کنیم[۲۶] زیرا با بحثهایی که دربارهٔ اصالت کل در افلاطون داشته‌ایم، با این نگرش بهتر آشنا شده‌ایم. در فصل گذشته، با نقل پاره‌ای قطعه‌ها،

1. altruism 2. egoism 3. selfishness

شواهدی از خواست او دایر بر اینکه فرد باید تابع و در خدمت کل باشد ذکر کردیم ـ خواه این کل، کائنات باشد، خواه شهر، خواه قبیله، خواه نژاد و خواه هر جمع دیگر. یکی از این قطعه‌ها را اکنون به طور کاملتر نقل می‌کنیم که می‌گوید[۲۷]: «جزء به خاطر کل وجود دارد، ولی وجود کل به خاطر جزء نیست... شما به خاطر کل آفریده‌شده‌اید نه کل به خاطر شما.» عباراتی که نقل شد شاهدی است از اصالت کل و اصالت جمع و، بعلاوه، همانگونه که از مقدمهٔ قطعهٔ منقول می‌توان دید، مقبولیت و کشش عاطفی آن می‌رساند که افلاطون بدین نکته آگاه بوده‌است. احساسات مختلف در دایرهٔ این کشش قرارمی‌گیرند، از جمله آرزوی تعلق به گروه یا قبیله. یکی از عوامل در این امر، کشش اخلاقی به سوی دیگرخواهی و به دور از خودپسندی و خودخواهی است. افلاطون می‌خواهد بگوید اگر شما نتوانید منافع خویش را به خاطر کل فدا کنید، شخص خودپسندی هستید.

اما با یك نگاه به جدول کوچکی که دادیم می‌توان دید که چنین نیست. اصالت جمع نه ضدخودخواهی است و نه همان دیگرخواهی یا عدم خودپسندی. افلاطون بخوبی می‌دانست[۲۸] که فی‌المثل خودخواهی جمعی یا گروهی امری بسیار عادی است و این بوضوح نشان‌می‌دهد که اصالت جمع فی‌حدذاته ضدخودپسندی نیست. از سوی دیگر، کسی ممکن است مخالف با اصالت جمع یعنی پیرو اصالت فرد باشد و، در عین حال، دیگرخواه نیز باشد و برای فداکاری در راه یاوری به دیگران آمادگی نشان دهد. یکی از بهترین نمونه‌های این موضع در دیکنز[۱] مشاهده می‌شود. آسان نمی‌توان گفت که کدام یك از این دو احساس در او قویتر است: نفرت پرشور از خودپسندی یا علاقهٔ پرحرارت به فرد با تمام ضعفهای انسانی وی. آمیخته با این موضع، از سویی بیزاری دیکنز است از آنچه ما جمع می‌نامیم[۲۹] و از سوی دیگر، رویگردانی وی از دیگرخواهی حتی براستی مخلصانه اگر این احساس به جای افراد مشخص، متوجه گروههای

۱. Charles Dickens (۱۸۱۲-۷۰). نویسندهٔ نامدار انگلیسی که خوانندگان فارسی زبان سالهاست با رمانهای او مأنوسند. (مترجم)

تهی از هویت باشد. (به یاد بیاوریم خانم جلی‌بی[1] را در رمان خانهٔ قانونزده[2] ـ «بانویی وقف وظایف اجتماعی».) به‌نظر من، این مثالها به قدر کافی معنای چهار اصطلاح ما را روشن می‌کنند و نشان می‌دهند که هر یک از آنها می‌تواند به هرکدام از دو اصطلاح همردیف در خط دیگر جدول بپیوندد. (بدین‌ترتیب، جمعاً چهار ترکیب بدست می‌آید.[3])

اما جالب نظر اینکه در نزد افلاطون و اکثر افلاطونیان امکان اصالت فرد دیگرخواهانه (مانند آنچه در دیکنز دیده‌شد) وجود ندارد. مطابق رأی افلاطون، تنها شق دیگر در برابر اصالت جمع، خودخواهی است. او هرگونه دیگرخواهی را با اصالت جمع و هرگونه اصالت فرد را با خودخواهی یکی می‌داند. مسأله صرفاً مسألهٔ مصطلحات و بحث الفاظ نیست. افلاطون به‌جای چهار ترکیبی که ذکر شد، دو امکان بیشتر نمی شناسد و این از آن زمان تاکنون سرچشمهٔ بسیاری اشتباهها و آشفتگیها در مباحث نظری دربارهٔ امور اخلاقی بوده‌است.

یکی دانستن اصالت فرد با خودخواهی، حربه‌ای نیرومند برای دفاع از اصالت جمع و حمله بر اصالت فرد به‌دست افلاطون می‌دهد. در مدافعه از اصالت جمع، افلاطون به احساس بشردوستانهٔ از خودگذشتگی ما متوسل می‌شود و در حمله‌ای که می‌کند، به همهٔ اصحاب اصالت فرد داغ می‌زند که خودپسندند و به هیچ چیز جز خودشان نمی‌توانند اخلاص بورزند. با اینکه آماج حملهٔ افلاطون اصالت فرد به مفهومی است که ما اراده می‌کنیم، یعنی حقوق انسانی افراد، ولی لبهٔ اعتراض به هدفی بسیار متفاوت یعنی خودخواهی می‌رسد. افلاطون و بیشتر افلاطونیان این تفاوت را پیوسته نادیده می‌گیرند.

چرا افلاطون به اصالت فرد حمله می‌برد؟ تصور می‌کنم هنگامی که افلاطون این موضع را به باد حمله می‌گرفت بخوبی می‌دانست چه می‌کند زیرا اصالت فرد احیاناً حتی بیش از تساوی‌طلبی در حکم دژی برای

1. Mrs Jellyby 2. *Bleak House*

۳. یعنی: اصالت فرد+خودخواهی، اصالت فرد+دیگرخواهی، اصالت جمع + خودخواهی، اصالت جمع+دیگرخواهی. رجوع شود به جدول. (مترجم)

مدافعان مرام تازهٔ بشردوستی بود. انقلاب روحی بزرگی که به فروریختن قبیله‌پرستی و برآمدن دموکراسی انجامیده‌بود چیزی جز همان رهائی فرد نبود. شهود جامعه‌شناختی خارق‌العادهٔ افلاطون در این نمایان است که همواره به محض برخورد با دشمن، می‌داند با چه کسی طرف است.

اصالت فرد از قدیم بخشی از تصور شهودی عدالت بود. بیاد بیاوریم که وقتی ارسطو می‌گوید[۳۰]: «عدالت چیزی است که به اشخاص تعلق می‌گیرد»، بر این تأکید می‌ورزد که، بر خلاف تصور افلاطون، عدالت عبارت از سلامت و هماهنگی در دولت نیست بلکه راه و روش معینی در سلوك با افراد است. این عامل فردی پیشتر در نسل پریکلس مورد تأکید بود. پریکلس بوضوح می‌گفت که قانون باید به یکسان ضامن عدالت برابر «برای همگان در دعاوی خصوصی آنان باشد»، اما حتی از این هم فراتر می‌رفت. این گفته از اوست که: «اگر همسایهٔ ما بخواهد به راه خود برود، ما نیازی برای خرده‌گیری به او نمی‌بینیم.» (بسنجید این گفته را با سخن افلاطون[۳۱] که می‌گوید دولت افراد را بوجود نمی‌آورد «بدان منظور که به حال خویش رهایشان کند تا هرکس به راه خود برود...») پریکلس اصرار دارد که این اصالت فرد باید با دیگرخواهی پیوند بیابد: «به ما آموخته‌شده... که هرگز آزردگان و گزندیدگان را فراموش نکنیم»، و خطابهٔ او با شرحی دربارهٔ جوانان آتن به اوج می‌رسد که وقتی بزرگ می شوند «جامع‌الاطراف [یعنی دارای توان عمومی در رشته‌های گوناگون] و متکی بنفس» بار می‌آیند.

این اصالت فرد توأم با دیگرخواهی، به صورت شالودهٔ تمدن ما در غرب درآمده و هستهٔ مرکزی تمام نظریات اخلاقی برآمده از تمدن ما و برانگیزانندهٔ آن تمدن و آموزهٔ محوری دین مسیح است. (کتاب مقدس می‌گوید «همسایهٔ خود را دوست بدار» نه «قبیلهٔ خود را».) همان معنائی است که، فی‌المثل، در آموزهٔ محوری حکمت اخلاقی کانت گنجانیده شده است. کانت می‌گوید: «همیشه بدان که افراد انسان [هر یك فی‌نفسه] غایتند و از ایشان صرفاً همچون وسیله‌ای برای رسیدن به غایات خویش استفاده مکن.» هیچ اندیشهٔ دیگری نیست که در رشد اخلاقی آدمی از چنین قدرتی برخوردار شده‌باشد.

افلاطون حق داشت که این آموزه را دشمن دولت مبتنی بر نظام «کاست» می‌دید و از آن بیش از هر آموزهٔ «خرابکارانهٔ» دیگر عصر خویش نفرت داشت. برای اینکه موضوع را حتی از این هم روشنتر نشان داده باشم، اکنون دو قطعه از قوانین نقل می‌کنم[۳۲] که تصور می‌کنم خصومت و عناد شگفت‌آور نهفته در آنها نسبت به فرد تا کنون به قدر کافی درك نشده‌است. شهرت قطعهٔ اول به سبب اشاره به جمهوری است و مسألهٔ «اشتراك زنان و فرزندان و اموال» را که در کتاب اخیر آمده، مورد بحث قرار می‌دهد. افلاطون ضمن توصیف طرز حکومت جمهوری به عنوان «بالاترین شکل دولت»، می‌گوید که در این دولتِ اعلا «مالکیت زوجه و فرزندان و اثاث و اموال [منقول][1] مشترك است. هر کوشش ممکن بعمل آمده‌است تا همه جا و به هر وجه، هر چیز خصوصی و فردی از زندگانی ما حذف شود. تا جایی که امکان داشته، حتی آن چیزهایی که خود طبیعت آنها را خصوصی و فردی قرارداده، بنحوی از انحا ملك مشترك همگان شده‌است. حتی چشمها و گوشها و دستهای ما بنظر می‌رسد بطرزی عمل می‌کنند که گویی نه به افراد بلکه به جماعت تعلق دارند. جمیع مردمان در قالبی شکل گرفته‌اند تا در ستایش و نکوهش به منتها درجه متفق‌الرأی باشند و همه دربارهٔ یك چیز و در یك زمان شادمان و غمناك شوند. تمام قوانین بدین منظور پرداخته و تکمیل شده‌اند تا در شهر حداکثر یگانگی را ایجاد کنند.» افلاطون سپس در ادامهٔ سخن می‌گوید که «هیچ‌کس نمی‌تواند معیاری بهتر از اصولی که هم‌اکنون تشریح شد برای بالاترین درجهٔ فضل و کمال دولت بیابد» و چنین دولتی را «الاهی» می‌نامد و «سرمشق» یا «الگو» یا «اصل»، یعنی صورت یا مثالِ، دولت وصف می‌کند. این نظر خود افلاطون است در بارهٔ جمهوری در زمانی که از متحقق‌ساختن آرمان سیاسی خویش با همهٔ شکوه و جلال آن، ناامید شده‌بود.

قطعهٔ دوم نیز از قوانین است و شاید بتوان گفت از قطعهٔ اول هم بی‌پرده‌تر است. باید تأکید کرد که این قطعه بیشتر با لشکرکشی و انضباط نظامی سر و کار دارد ولی افلاطون جای شبهه باقی نمی‌گذارد که

1. chattels

عین همین اصول میلیتاریستی، نه تنها در جنگ، بلکه «در صلح و از نخستین روزگار کودکی» نیز باید رعایت شود. افلاطون هم مانند دیگر میلیتاریستهای توتالیتر و ستایشگران اسپارت، مصرانه خواهان آن است که مقتضیات خطیر انضباط نظامی حتی در ایام صلح در صدر همه چیز قرار گیرد و تعیین‌کنندهٔ کلیهٔ شؤون زندگی جمیع شهروندان باشد، زیرا نه تنها شهروندان تمام عیار (که همه باید سرباز باشند) و کودکان، بلکه چارپایان نیز لازم است عمر خویش را یکسره در حالت بسیج دائم و تام بگذرانند[۳۳]. می‌نویسد: «بزرگترین اصل این است که هیچ‌کس، چه مرد و چه زن، بدون رهبر نباشد. یا ذهن کسی بدین خوی نگیرد که، خواه به انگیزهٔ حمیت و غیرت و خواه از سر شوخی و بازی، بگذارد شخص به کاری به ابتکار خود دست بزند. بلکه در جنگ و در صلح مکلف است چشم به رهبر خود داشته باشد و با وفاداری از او پیروی کند. و حتی در کوچکترین امور نیز تحت رهبری او باشد. فی‌المثل، تنها بشرطی باید برخیزد یا بجنبد یا شستشو کند یا غذا بخورد[۳۴]... که به او گفته‌شده‌باشد که چنین کند... در یك کلمه، باید به عادت طولانی، نفس خویش را آموزش دهد که هرگز در خواب هم نبیند که مستقل عمل می‌کند و از بیخ و بن از انجام چنین چیزی ناتوان شود. بدینگونه، عمر همگان تماماً به طرز مشترك [یا جمعی] سپری خواهد شد. هیچ قانونی نیست، و هرگز در آینده هم نخواهدبود، که برتر از این باشد یا پیروزی در جنگ و رستگاری را به وجهی بهتر و مؤثرتر تضمین کند. و در ایام صلح و از نخستین روزگار کودکی، این عادت فرمان‌راندن بر دیگران و فرمان‌بردن از سایرین باید پرورش داده‌شود. و همهٔ آثار بی‌بند و باری [یا بیفرمانی[۱]] باید بکلی از سراسر زندگی جمیع افراد زدوده شود، حتی از زندگی جانورانی که تابع آدمیانند.»

بیان محکم و خشنی است. هیچ‌گاه کسی جدیتر از این نسبت به فرد عناد نورزیده‌است. این نفرت و کینه‌ورزی، در ثنویت بنیادی فلسفهٔ افلاطون ریشه‌های ژرف دارد. او همانگونه که از تجربه‌های جزئی متنوع و از تنوع و تلون جهان متغیرِ چیزهای محسوس متنفر بود، از فرد و آزادی وی نیز نفرت داشت. در عرصهٔ سیاست، فرد در چشم افلاطون، خود

1. anarchy

شیطان است.

آرمانسازی از این موضع ضدبشردوستی و ضدمسیحی پیوسته ادامه داشته‌است. بعضی آن را به مروت و آدمیت و برخی به از خودگذشتگی و عده‌ای به دیگرخواهی تعبیر کرده‌اند و جماعتی آن را منطبق با مسیحیت دانسته‌اند. فی‌المثل، اینگلند نخستین قطعهٔ نقل شده از قوانین را «تقبیح شدید خودپسندی» معرفی می‌کند[۳۵]. نظیر این عبارات را بارکر نیز ضمن بحث از نظریهٔ افلاطون دربارهٔ عدالت بکارمی‌برد و می‌گوید هدف افلاطون این بود که «هماهنگی و وفاق را جانشین خودپسندی و نفاق در میان شهروندان کند» و می‌افزاید «بدین‌سان، در تعالیم افلاطون هماهنگی دیرین بین مصالح دولت و منافع فرد بازمی‌گردد ولی در سطحی جدید و بالاتر اعاده می‌شود زیرا اکنون آگاهانه به حس هماهنگی مبدل گشته و ارتقاء یافته‌است.» اینگونه سخنان و دیگر گفته‌های بیشمار مانند آن را می توانیم بآسانی تبیین کنیم به شرط آنکه بیاد بیاوریم افلاطون اصالت فرد را با خودخواهی یکی می‌داند. همهٔ افلاطونیان معتقدند که ضدیت با اصالت فرد همان از خودگذشتگی است. این شاهدی است بر مدعای من که می گویم یکی دانستن [اصالت فرد با خودخواهی] اثری شبیه تبلیغات ضدبشر دوستی داشته و از آن زمان تا کنون سرچشمهٔ بسیاری اشتباهها و آشفتگیها در مباحث نظری دربارهٔ امور اخلاقی بوده‌است. اما باید بدانیم کسانی که فریب این همانندبینی و الفاظ پر طمطراق را مـی‌خورند و با تمجید از افلاطون، شهرت وی را به عنوان معلم اخلاق بالا می‌برند و به دنیا اعلام می‌کنند که حکمت اخلاقی او نزدیکترین مشابهت را با مسیحیت در ایام پیش از مسیح داشته‌است، راه را برای توتالیتاریسم و بویژه برای برداشتی توتالیتر و ضدمسیحی از مسیحیت هموار می‌سازند. و این کاری خطرناک است زیرا در گذشته ایامی بوده که مسیحیت تحت سلطهٔ افکار توتالیتر قرار گرفته‌است. زمانی بساط تفتیش عقاید بود و هنوز هم ممکن است به صورتی دیگر ظهور کند.

بنابراین، شایسته است به ذکر برخی دلایل دیگر نیز پرداخت و نشان داد که چگونه مردمان خام و ساده‌دل به خود پذیرانده‌اند که نیات افلاطون منطبق با انسانیت و مروت بوده‌است. یکی از دلایل این است که

افلاطون هنگامی که به زمینه‌سازی برای طرح نظریات خویش و هواداری از اصالت جمع می‌پردازد، معمولاً بحث را با کلام قصار یا ضرب‌المثلی آغاز می‌کند. مثلاً می‌گوید: «دوستان در هر چه دارند شریکند[۳۶]» ـ کلامی که بنظر می‌رسد منشأ فیثاغوری داشته‌باشد. شك نیست که این فکری والا و به دور از خودپسندی و عالی است. چه کسی می‌تواند ظن ببرد که استدلالی از چنین مقدمهٔ پسندیده‌ای آغاز شود و به نتیجه‌ای یکسره ضدبشردوستی بینجامد؟ نکتهٔ دیگر و مهمتر اینکه در رسایلی که افلاطون پیش از جمهوری نگاشته ـ یعنی هنگامی که هنوز تحت تأثیر سقراط بوده‌است ـ بسیاری عواطف و اندیشه‌های براستی بشردوستانه و انسانی بیان کرده‌است. در این زمینه باید مخصوصاً از آموزهٔ سقراط در گورگیاس یاد کرد دایر بر اینکه ستم‌کردن بدتر از ستم‌دیدن است. پیداست که این آموزه نه تنها دیگرخواهانه بلکه ناشی از اعتقاد به اصالت فرد است، زیرا در نظریه‌ای در باب عدالت مانند نظریه‌ای که در جمهوری بیان می‌شود و پایهٔ آن اصالت جمع است، بیعدالتی عملی است که علیه دولت انجام‌گیرد نه علیه فردی خاص. گرچه ممکن است فرد مرتکب بیعدالتی شود، جمع است که از آن لطمه می‌بیند. لیکن در گورگیاس چنین چیزی نمی‌یابیم. [در این رساله]، نظریه‌ای که در باب عدالت مطرح می گردد، نظریه‌ای است کاملاً عادی، و «سقراط» (که احتمالاً در اینجا تا حد زیادی همان سقراط حقیقی است) مثالهایی از بیعدالتی می‌دهد از قبیل مشت به صورت کسی زدن یا او را آسیب‌رساندن یا کشتن. تعالیم سقراط دایر بر اینکه تحمل اینگونه اعمال بهتر از ارتکاب آنهاست در حقیقت بسیار شبیه تعالیم دین مسیح است و آموزهٔ وی در باب عدالت بسیار خوب با روح پریکلس وفق می‌دهد. (در فصل دهم، کوششی برای تعبیر و تفسیر این امر بعمل خواهدآمده.)

اما در جمهوری آموزهٔ جدیدی دربارهٔ عدالت پرورانده می‌شود که نه تنها ناسازگار با اینگونه اصالت فرد، بلکه بکلی معارض با آن است. با این حال، خواننده ممکن است بآسانی باورکند که افلاطون آموزه‌ای را که در گورگیاس بیان داشته‌بود هنوز محکم حفظ کرده‌است. این بدان‌سبب است که در جمهوری، افلاطون غالباً به این‌آموزه اشاره می‌کند که

بیعدالتی دیدن بهتر از بیعدالتی‌کردن است در حالی‌که با توجه به نظریهٔ مبتنی بر اصالت جمع که در این کتاب دربارهٔ عدالت عرضه شده، چنین آموزه‌ای مهمل و بیمعناست. وانگهی، در جمهوری می‌بینیم مخالفان «سقراط» نظریه‌ای ضد این می‌آورند مشعر بر اینکه بیعدالتی کردن، خوب و خوشایند و بیعدالتی دیدن، بد و ناگوار است. البته هر فرد بشردوستی از اینگونه بی‌ایمانی و پشت پا به اصول بیزار می‌شود و وقتی افلاطون هدفهای خویش را از زبان سقراط بیان می‌کند که می‌گوید: «من از این می‌ترسم که مرتکب گناه شده‌باشم اگر اجازه دهم چنین سخنان شرارت آمیزی دربارهٔ عدالت در حضور من گفته‌شود بی‌آنکه تا سر حد توان از آن دفاع کنم.»[۳۷]، آنگاه خوانندهٔ خوش‌باور نسبت به حسن‌نیت افلاطون متقاعد می‌شود و آمادگی پیدا می‌کند که هر جا او رفت، به دنبالش برود.

اطمینان خاطری که افلاطون می‌دهد بدین سبب بیشتر اثر می‌گذارد که پس از سخنان آمیخته با بی‌ایمانی و خودپسندانهٔ تراسوماخوس[۳۸] می‌آید و در مقابل آن گفته‌ها قرار می‌گیرد. تراسوماخوس به صورت بدترین نوع جانی سیاسی تصویر می‌شود و خواننده در جهتی سوق داده می‌شود که اصالت فرد را با نظریات او یکی ببیند و فکر کند که پیکار افلاطون با آن نظریات، پیکار با تمام گرایشهای خرابکارانه و هیچ‌انگارانهٔ زمان اوست. لیکن ما نباید بگذاریم که مترسکی پیرو اصالت فرد مانند تراسوماخوس در دلمان هراس بیفکند و به‌پذیرفتن بربریتی دیگر وادارمان سازد که واقعیتر و خطرناکتر، زیرا از نظر پنهانتر است. (تصویری که افلاطون از تراسوماخوس رسم می‌کند بسیار شبیه مترسك امروزی پیرو اصالت جمع یعنی «بلشویسم» است.) افلاطون به جای نظریهٔ تراسوماخوس که می‌گوید حق با زورمند است، نظریه‌ای دیگر و همان اندازه ناشی از بربریت می‌آورد دایر بر اینکه حق هر آن چیزی است که ثبات و زور دولت را افزایش دهد.

خلاصهٔ بحث اینکه افلاطون به سبب اعتقاد افراطی به اصالت جمع، به مسائلی که مردم معمولاً مسائل عدالت می‌خوانند ـ یعنی سنجش بیطرفانهٔ ادعاهای متعارض افراد ـ توجه و علاقه‌ای ندارد. حتی علاقه ندارد که خواستهای فرد را با خواستهای دولت سازگار کند. می

گوید: «من قانون می‌گذارم با عنایت به اینکه برای کل دولت چه از همه بهتر است... زیرا ارزش منافع فرد را بحق در سطحی پائینتر قرار می دهم»[۳۹]. افلاطون فقط نگران کل جامع است و عدالت در نظر او سلامت و وحدت و ثبات جمع است و بس.

۶

تا اینجا ملاحظه کردیم که اخلاق بشردوستی، خواهان تعبیری تساوی‌طلبانه و مبتنی بر اصالت‌فرد از عدالت است؛ اما هنوز خطوط اصلی موضع بشردوستی نسبت به دولت را ترسیم نکرده‌ایم. از سوی‌دیگر، دیدیم که افلاطون به نظریه‌ای توتالیتر در باب دولت قائل است؛ ولی هنوز کاربرد این نظریه را دربارهٔ اخلاق فردی بیان نکرده‌ایم. اکنون به این دو کار می‌پردازیم و از دومی شروع می‌کنیم. نخست، سومین استدلال افلاطون را که در ضمن «کشف» عدالت می‌آید و پیشتر تنها باجمال بیان شد مورد تحلیل قرارمی‌دهیم. استدلال سوم افلاطون به شرح زیر است[۴۰]:

سقراط می‌گوید: «اکنون ببین آیا می‌توانی با من موافق باشی یا نه. آیا فکر می‌کنی به شهر لطمهٔ بزرگی خواهدرسید اگر نجار شروع به کفاشی کند و کفاش به نجاری بپردازد؟» «نه خیلی.» «ولی اگر کسی که طبیعتاً کارگر یا یکی از اعضای طبقهٔ کاسب[۱] است... وارد طبقهٔ جنگاور شود، یا یکی از جنگاوران بدون آنکه شایستگی داشته‌باشد به طبقهٔ نگهبان راه بیابد، آیا این نوع تغییر و اینگونه اسباب‌چینی زیر جلی به معنای سقوط شهر نخواهدبود؟» «حتماً خواهدبود.» «ما در شهرمان سه طبقه داریم، آیا می‌توان فرض کرد که هرگونه توطئه از این قبیل یا رفتن از یك طبقه به طبقهٔ دیگر جنایتی بزرگ نسبت به شهر است و باید حقاً به عنوان بالاترین شرارت و بدمنشی تقبیح شود؟» «یقیناً.» «ولی آیا تو نخواهی گفت که ارتکاب شرارت و بدمنشی نسبت به شهر خویش، بیعدالتی

۱. منظور طبقهٔ مولد یا قشری است که پول درمی‌آورد، نه اختصاصاً صنف تاجر و دکاندار. (مترجم)

است؟» «قطعاً.» «پس این همان بیعدالتی است و، بعکس، خواهیم گفت که وقتی هر طبقه در شهر ــ یعنی طبقهٔ کاسبکاران و رزمیاران و نگهبانان ــ به کار خود بپردازد، این عدالت است.»

حال اگر به این استدلال بنگریم، برمی‌خوریم به: (الف) این فرض جامعه‌شناختی که هرگونه تخفیف در نظام سخت و نرمی‌ناپذیر «کاستها» باید به سقوط شهر بینجامد؛ (ب) تأکید و تکرار دایم این استدلال که آنچه به شهر آسیب می‌رساند بیعدالتی است؛ و (ج) استنتاج اینکه عکس این امر عدالت است. فرض جامعه‌شناختی (الف) را ممکن است تصدیق کنیم زیرا آرمان افلاطون متوقف‌کردن تغییر اجتماعی و مرادش از «آسیب»، هر چیزی است که احیاناً به تغییر بینجامد و احتمالاً شاید راست باشد که تغییر اجتماعی را تنها می‌توان با نظام سخت و نرمی‌ناپذیر «کاست» متوقف ساخت. همچنین ممکن است استنتاج (ج) را هم تصدیق کنیم که عکس بیعدالتی، عدالت است. مسألهٔ جالب توجه‌تر (ب) است. با یك نگاه به استدلال افلاطون می‌توان دید که تمام روند فکری او تحت تأثیر این پرسش است که: آیا این امر به شهر آسیب می‌رساند یا نه؟ و آیا اندکی آسیب می‌رساند یا زیاد؟ او دائماً تکرار و تأکید می‌کند که آنچه شهر را در معرض آسیب قرارمی‌دهد، اخلاقاً شرارت‌آمیز و خلاف عدالت است.

پس می‌بینیم که افلاطون یك شاخص نهایی برای [سنجش] مصلحت دولت بیشتر نمی‌شناسد. هر چیز که [مصالح دولت] را پیش ببرد خوب و توأم با فضیلت و عدالت است و هر چیز که آن را تهدید کند بد و شرارت‌آمیز و خلاف عدالت است. اعمالی که به آن خدمت کند اخلاقی است و اعمالی که آن را به خطر بیندازد خلاف اخلاق. به عبارت دیگر، آئین اخلاقی افلاطون کاملاً مبتنی بر اصالت سودمندی است؛ آئینی است بر پایهٔ اصالت سود جمعی یا سیاسی. معیار اخلاق، مصلحت دولت است. اخلاق چیزی نیست مگر بهداشت سیاسی.

این یعنی نظریهٔ جمعی یا قبیله‌ای یا توتالیتر در خصوص اخلاقیات: «خوب آن چیزی است که به منفعت یا مصلحت گروه من یا قبیلهٔ من یا دولت من‌باشد.» آسان می‌توان دید که این اخلاق از لحاظ روابط بین‌المللی

به چه معناست: دولت تا هنگامی که نیرومند باشد، ذاتاً هرگز ممکن نیست در هیچ یك از اعمال و افعالش به خطا برود یا محق نباشد؛ دولت حق دارد شهروندانش را مورد تجاوز و خشونتگری قراردهد مشروط بر آنکه با این کار نیرومندتر و مستحکمتر شود؛ دولت حق دارد به دولتهای دیگر نیز حمله کند به شرط آنکه بدون تضعیف خویش بدین کار دست بزند. (این استنتاج ـ یعنی تصدیق صریح آزادبودن دولت از قید اصول اخلاق و، در نتیجه، دفاع از هیچ‌انگاری اخلاقی در روابط بین‌المللی ـ به وسیلهٔ هگل انجام گرفت.)

از نظر اخلاق توتالیتر، از لحاظ سود جمعی، نظریهٔ افلاطون در باب عدالت کاملاً درست است. مقام خویش را نگاه‌داشتن یا در جای خود ماندن، فضیلت است ـ فضیلتی است مدنی یا غیرنظامی دقیقاً همتای فضیلت نظامیِ انضباط؛ فضیلتی است دقیقاً دارای همان نقشی که «عدالت» در نظام فضایلِ افلاطونی ایفا می‌کند. مهره‌های دستگاه ساعت‌وار دولت، به دو راه می‌توانند «فضیلت» از خویش نشان دهند. نخست اینکه باید به برکت اندازه و شکل و استحکامشان برای کاری که برعهده دارند در خور و مناسب باشند؛ دوم اینکه باید هرکدام به محل صحیح خود بخورند و همان جا بمانند. فضیلت نوع اول ـ یعنی تناسب و شایستگی برای هر کار معین ـ بر حسب کار خاص هر مهره، به افتراق و تمایز منتهی می‌شود. بعضی از مهره‌ها تنها در صورتی دارای فضیلت، یعنی در خور و شایسته، محسوب می‌شوند که (بالطبع) بزرگ باشند، برخی به شرط آنکه محکم باشند و پاره‌ای چنانچه صاف و صیقلی باشند. اما فضیلتِ حفظ جا و مقام، در میان همه مشترك است و در عین حال فضیلتی است برای کلِ [دستگاه] که عبارت باشد از جاافتادگی صحیح و هماهنگ‌بودن. افلاطون این فضیلت عام را «عدالت» می‌نامد. این روش، کاملاً همساز و خالی از تناقض و از نظر اخلاق توتالیتر، تماماً موجه است. اگر فرد مهره‌ای بیش نباشد، اخلاق هم چیزی نیست مگر مطالعه دربارهٔ چگونگی خوراندن یا جای‌دادن او در درون کل.

باید روشن کنم که من به صمیمیت و صداقت افلاطون در ایمان به توتالیتاریسم اعتقاد دارم. راست است که او سرسختانه خواهان

چیرگی بلامنازع یك طبقه بر بقیه است؛ ولی آرمان وی حداکثر بهره‌کشی طبقهٔ بالاتر از طبقهٔ کارگر نیست؛ ثبات کل [دستگاه] است. دلیلی که برای لزوم محدودساختن بهره‌کشی اقامه می‌کند در اینجا هم باز صرفاً بر اصالت سودمندی پی‌ریزی شده و در جهت تثبیت حکمرانی طبقاتی است. او استدلال می‌کند که اگر نگهبانان آتش حرص و طمع را تیز کنند، در آخر کار هیچ نخواهندداشت. می‌گوید: «اگر به زندگی توأم با ثبات و ایمنی قناعت نکنند... و با قدرتی که دارند وسوسه شوند که تمام ثروت شهر را برای خود بردارند، حتمی است‌که روزی به فرزانگی هسیودوس پی‌خواهندبرد که گفت نصف بیش از کل است.[۴۱]» البته باید متوجه بود که حتی این گرایش به محدودکردن سوء استفاده از امتیازات طبقاتی نیز عنصری نسبتاً عادی در توتالیتاریسم است. چنین نیست که توتالیتاریسم بکلی از قید اصول اخلاقی آزاد و فاقد اخلاق باشد. توتالیتاریسم، اخلاق جامعهٔ بسته یعنی گروه یا قبیله است. توتالیتاریسم، خودپسندی فردی نیست؛ خودپسندی جمعی است.

استدلال سوم افلاطون همساز و خالی از تناقض و سر راست است. از این رو، این پرسش به میان می‌آید که چرا او به آن «دیباچهٔ دراز» و دو استدلال پیشین نیازمند بوده‌است؟ چرا اینهمه ناآسودگی و تشویش خاطر؟ (البته افلاطونیان پاسخ خواهندداد که ناآسودگی صرفاً زاییدهٔ خیال من است. ممکن است چنین باشد. ولی کیفیت غیرعقلانی این قطعه‌ها را نمی‌توان با دلیل‌تراشی دست‌کم گرفت و کم‌اهمیت قلمداد کرد.) پاسخ مسأله به عقیدهٔ من این است که اگر دستگاه جمعی و ساعت‌وار افلاطون با آن کیفیت بیحاصل و بیمعنا به خوانندگان عرضه می‌شد، مورد پسندشان قرارنمی‌گرفت. افلاطون مشوش بود زیرا از صلابت اخلاقی و پسندیدگی نیروهایی که در صدد خردکردنشان بود آگاهی داشت و می‌ترسید. او جرأت نمی‌کرد به مصاف آن نیروها برود ولی در عوض می‌کوشید برای تأمین نیات خویش به سوی خود جلبشان کند. ما هرگز بتحقیق نخواهیم دانست که آیا افلاطون در نوشته‌هایش با قصد و آگاهی به اصول پشت پا زده‌است و برای سوءاستفاده از عواطف جدید بشردوستانه به سود مقاصد خود جهد می‌کند یا به تلاشی غم‌انگیز مشغول است تا مفاسد و بدیهای

اصالت فرد را بـه وجـدان [اخـلاقـی] خـویش بپـذیـرانـد. احساس شخصی مـن ایـن است که شق اول درست است و راز دل‌پسندی سحرآمیز افـلاطون همین تعـارض درونـی است. به گمـان مـن، اندیشه‌هـای نـو و خصوصاً شهـادت سقراط، آن پیـرو بـزرگ اصـالت فـرد، افـلاطـون را تـا اعمـاق روحش تـکان داد. و بـاز تصـور می‌کنم که او بـا تمـام نیروی هوش و عقل بیمانند خویش در برابر تأثیر و نفوذ این امر برخودش و بر دیگران می‌جنگید، هر چند این پیـکار همیشه آشکار انجام نمی‌گرفت. این ملاحظه تبیین می‌کند که چرا گاهی حتی در بحبوحهٔ توتالیتاریسم، باز در افلاطون به برخی معانی و اندیشه‌هـای بشردوستانه برمی‌خوریم و چگونه فلاسفه امکان یافته‌اند که او را بشردوست جلوه بدهند.

دلیل قـوی مؤید این تعبیر، شیوهٔ برخورد ـ یا به عبارت بهتر، سوء برخورد ـ افلاطون با نظریهٔ عقلانـی و بشردوستانـه‌ای است که در نسل خود وی دربارهٔ دولت پرورانده شده‌بود.

برای ارائـهٔ این نظـریه به طـور روشن، بـاید از ذبان خواستها یا پیشنهادهای سیاسی استفاده کنیم (رجـوع کنید به فصل پنجم، قسمت ۳) ـ به عبارت دیگر، نبایـد در صدد پـاسخ گفتن به این پـرسش اصحاب اصالت ماهیت برآئیم که: دولت چیست؟ طبیعت راستین آن چیست؟ معنای حقیقی آن چیست؟ همچنین نبـاید سعی کنیم به ایـن سؤال اصحاب اصالت تـاریخ جواب دهیم که: دولت چگونه منشأ گرفته‌است و سرچشمهٔ تعهدات سیاسی چیست؟ در عوض، باید سؤال را اینگونه مطرح کنیم که: ما از دولت چه می‌خواهیم؟ و چه چیز را می‌خواهیم هدف مشروع فعالیت دولت بـدانیم؟ برای اینکه بفهمیم خواستهای سیاسی بنیـادی مـا چیست، بـایـد بپرسیم: چرا به جای اینکه بدون دولت ـ یعنی در حالت بی‌بند و باری یا بیفرمانی ـ زندگی‌کنیم، ترجیح می‌دهیم در لوای دولتی منظم و مرتب بسر ببریم؟ این شیوهٔ عقلانی طـرح مسأله است. سؤالی است که یـك تکنولـوژیست باید بکوشد به آن پاسخ دهد پیش از آنکه بتواند در صدد ساختن یا بازسازی هر نهاد سیاسی برآید، زیرا تنها در صورتی خواهدتوانست بیقین بگوید که آیا یك نهاد بـا وظیفه‌ای که برای آن معین شده سازگار است یا نه، که اول بداند چه می‌خواهد.

حال اگر سؤالمان را بدین نحو مطرح کنیم، فرد بشردوست پاسخ خواهدداد: چیزی که من از دولت می‌خواهم حفاظت و حمایت[1] است ـ نه تنها برای خودم بلکه همچنین برای دیگران. می‌خواهم آزادی خودم و مردم حفظ شود. نمی‌خواهم هرکس که مشتهای قویتر یا هفت‌تیر بزرگتر دارد بتواند هرچه خواست با من بکند. به عبارت دیگر، می‌خواهم در برابر تجاوز دیگران محافظت و حمایت شوم. می‌خواهم فرق بین تجاوز و تدافع شناخته باشد و قدرت سازمان‌یافتهٔ دولت، از دفاع پشتیبانی کند. (دفاع یعنی دفاع از وضع موجود و اصل پیشنهادشده بدین معناست که وضع موجود تنها باید به‌موجب قانون، با مصالحه یا داوری، تغییر کند نه با زور و خشونت، مگر هنگامی که هیچ‌گونه ترتیب قانونی برای تجدیدنظر در آن موجود نباشد.) چون می‌دانم که بعضی محدودیتها در مورد آزادی من ضروری است، هیچ حرفی ندارم که آزادی عملم تا اندازه‌ای به وسیلهٔ دولت محدود شود مشروط بر آنکه بتوانم برای بقیهٔ آن آزادی کسب حمایت کنم. مثلاً می‌دانم که اگر بخواهم دولت پشتیبان دفاع در برابر هرگونه حمله باشد، باید از «آزادی» خود برای حمله دست بشویم. ولی طالب آنم که غرض اساسی از [ایجاد] دولت ـ یعنی حفظ آن قسم آزادی که به دیگر شهروندان آسیب نمی‌رساند ـ از نظر محو نشود. پس آنچه طلب می‌کنم این است که دولت تا حد امکان آزادی شهروندان را بتساوی محدود کند و فراتر از آنچه برای تحدید مساوی آزادی ضروری است، گام بر ندارد.

خواست یك انسان بشردوست یا تساوی‌طلب یا پیرو اصالت فرد چیزی است شبیه آنچه گفته شد. خواستی است که به تکنولوژیست اجتماعی اجازه می‌دهد با مسائل سیاسی به طریق عقلانی ـ یعنی از نظرگاه هدفی نسبتاً روشن و معین ـ برخورد کند.

در برابر این مدعا که چنین هدفی را می‌توان به نحو روشن و مشخص صورت‌بندی کرد، بسیاری اعتراضها علم شده‌است. گفته شده‌است که همینکه تصدیق کنیم آزادی باید محدود شود، اصل آزادی یکسره فرومی‌ریزد و به این سؤال که کدام محدودیتها ضروری و

1. protection

کدام بلهوسانه و بیجهت است نمی‌توان به شیوهٔ عقلانی پاسخ قطعی داد بلکه باید به گفتهٔ مراجع و ثقات متکی شد. اما اعتراض مذکور ناشی از آشفته فکری است زیرا این مسألهٔ بنیادی را که ما از دولت چه می خواهیم، با برخی مشکلات مهم تکنولوژیك که در راه تحقق هدفهای ما وجود دارد خلط می‌کند. یقیناً مشکل است بدقت تعیین کرد که تا چه درجه می‌توان برای شهروندان آزادی باقی گذاشت بدون بخطر انداختن آزادیهائی که دولت مکلف به حفظ و حمایت آنهاست. لیکن تجربه ـ یعنی وجود دولتهای دموکرات ـ ثابت می‌کند که دست کم تعیین تقریبی درجهٔ آزادی مورد نظر ممکن است. در واقع، یکی از تکالیف عمدهٔ قانونگذاری در هر دموکراسی، همین جریان تعیینِ تقریبی است. البته جریان دشواری است، ولی مشکلات آن مسلماً چنان نیست که ما را مجبور به تغییر خواستهای بنیادیمان بکند. خواستهای مذکور باختصار عبارت از این است که دولت باید انجمنی[1] برای جلوگیری از بزهکاری ـ یعنی تجاوز ـ محسوب شود. پاسخ این اعتراض که مشکل است دانست کجا آزادی بپایان می‌رسد و بزهکاری آغاز می‌گردد، در اساس با داستان معروف آن ولگرد آشوبگر داده‌می‌شود که در دادگاه مدعی بود به عنوان یك شهروند آزاد می‌تواند مشت گره‌کرده‌اش را به هر طرف که دلش خواست تکان بدهد. قاضی دانا به او پاسخ داد: «آزادی حرکت مشت شما با موقعیت بینی فرد کنار دستتان محدود می‌شود.»

این نظر دربارهٔ دولت را که در اینجا باجمال بیان کردم، می توان «حمایتگری[2]» نام داد. اصطلاح «حمایتگری» را غالباً در وصف گرایشهائی متضاد با آزادی بکاربرده‌اند. مثلاً مقصود اقتصاددان از حمایتگری، سیاستی است در حمایت از بعضی منافع صنعتی در مقابل رقابت از سوی دیگران؛ و معنائی که یك اخلاق‌پرداز از آن اراده می‌کند استقرار قیمومت و سرپرستی اخلاقی مقامات دولتی است بر مردم کشور. گرچه این نظریهٔ سیاسی که من حمایتگری می‌نامم ربطی به هیچ یك از گرایشهای مذکور ندارد و در اساس نظریه‌ای آزادیخواهانه [یا لیبرال] است، اما تصور می‌کنم می‌توان نشان داد که با سیاست

1. society 2. protectionism

عدم مداخلهٔ اکید (که اغلب ولی نه کاملاً بصواب، آزادی عمل یا آزادگذاری[1] نامیده‌می‌شود) نیز کاملاً نامرتبط است. لیبرالیسم و مداخلهٔ دولت با یکدیگر تضاد ندارند. بعکس، واضح است که هیچ قسم آزادی امکان‌پذیر نیست مگر آنکه به وسیلهٔ دولت تضمین شود[۴۲]. فرض کنیم می‌خواهیم نوجوانان از گزند غفلت محفوظ بمانند تا بتوانند [در آینده] از آزادی خویش دفاع کنند. در این صورت، نظارت دولت در امر آموزش و پرورش تا اندازه‌ای ضروری است و دولت باید مراقبت کند که تمام تسهیلات آموزشی در دسترس همه قراربگیرد. ولی نظارت بیش از حد دولت در تعلیم و تربیت خطری مرگبار برای آزادی است زیرا ناگزیر به تلقین و تبلیغ می‌انجامد. چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، مسألهٔ مهم و دشوار تعیین حدود آزادی را نمی‌توان با ضابطه‌ای ساخته و آماده حل کرد. اتفاقاً باید از این امر واقع که همیشه حالتهای نامشخص و بینابین وجود دارد استقبال کرد زیرا بدون محرکی که به وسیلهٔ این قسم مشکلات و تلاشهای سیاسی فراهم می‌گردد، دیری نخواهد گذشت که آمادگی شهروندان برای جنگیدن به خاطر آزادی و همراه با آن، خود آزادی، ناپدید خواهدشد. (وقتی به موضوع از این دریچه بنگریم، معلوم خواهدشد که تعارض ادعائی بین آزادی و امنیت، یعنی امنیت تضمین شده به وسیلهٔ دولت، خیال واهی و پوچی بیش نیست، زیرا هیچ‌گونه آزادی وجود ندارد مگر آنکه به وسیلهٔ دولت تأمین شود و، بعکس، فقط دولتی که تحت نظارت شهروندان آزاد باشد می‌تواند ایشان را از امنیت معقول برخوردار سازد.)

نظریهٔ حمایتگری دولت وقتی به‌این شیوه بیان شود، خالی از هر عنصر اصالت تاریخی و اصالت ماهوی است، زیرا نمی‌گوید که دولت از اجتماع و همگروهی[2] افراد با هدف حمایتگری سرچشمه گرفته‌است یا هیچ کشوری واقعاً در تاریخ وجود داشته‌است که‌آگاهانه مطابق این هدف بر آن فرمان رانده شده‌است. نظریهٔ حمایتگری همچنین دربارهٔ طبیعت ذاتی دولت یا در باب حق طبیعی و فطری نسبت به آزادی ساکت است و چیزی راجع به نحوهٔ کارکرد واقعی دولتها نمی‌گوید. فقط یك خواست سیاسی، یا به عبارت

1. laissez faire 2. association

دقیقتر، پیشنهادی برای اتخاذ یك سیاست خاص را صورت‌بندی می‌کند. به گمان من، بسیاری از اصحاب اصالت عرف که شرح داده‌اند چگونه دولت از همگروهی افراد برای حفظ و حمایت اعضای گروه سرچشمه گرفته‌است، در واقع قصد داشته‌اند عین همین خواست را مطرح کنند ولی بیانشان به زبانی نارسا و گمراه کننده ـ یعنی زبان اصالت تاریخ ـ انجام یافته‌است. شیوهٔ مشابه و گمراه‌کنندهٔ دیگر برای بیان این خواست آن است که بگویند وظیفهٔ دولت در اساس حفظ و حمایت افراد کشور است یا ادعا کنند که دولت باید به عنوان همگروهی افراد برای حمایت از یکدیگر تعریف شود. پیش از اینکه بتوان دربارهٔ این نظریات بجد بحث کرد، باید همه را، باصطلاح، به زبان خواست و پیشنهاد اقدام سیاسی برگردانید، وگرنه مباحثات لفظی محض و بی‌پایان اجتناب‌ناپذیر خواهدبود.

نمونه‌ای از اینگونه برگردان [به زبانی دیگر] چنین است. ارسطو انتقادی بر آنچه من حمایتگری خوانده‌ام وارد کرده‌است[۴۳] که به وسیلهٔ برك[۱] و بسیاری از افلاطونیان جدید تکرار شده‌است. در این انتقاد، ادعا می‌شود که حمایتگری، تکالیف دولت را حقیر و دست‌کم می‌گیرد ـ دولتی که (به گفتهٔ برك) «می‌بایست به دیدهٔ احترامی دیگر نگریسته شود زیرا [هدفش] غیر از انبازی محض در امور تابع هستی پست و موقت و زوال‌پذیر حیوانی است.» به سخن دیگر، گفته می‌شود که دولت چیزی بالاتر یا والاتر از نوعی همگروهی با غایاتی عقلانی است و باید پرستیده‌شود. دولت تکالیفی بالاتر از حفظ و حمایت موجودات انسانی و حقوق آنها بر عهده دارد. تکالیفش اخلاقی است. به گفتهٔ ارسطو: «دولتی که براستی شایستهٔ این نام باشد، کارش مراقبت از فضیلت است.» اگر این انتقاد را به زبان خواستهای سیاسی برگردانیم، می‌بینیم منتقدان حمایتگری دو چیز می‌خواهند. نخست می‌خواهند دولت بت و معبود باشد. از نظرگاه ما، ایرادی بر این خواست نیست. مسأله، مسأله‌ای است

---

۱. Edmund Burke (۱۷۲۹-۹۷). دولتمرد و متفکر سیاسی انگلیسی، صاحب کتاب معروف **تأملاتی دربارهٔ انقلاب فرانسه**. برك معمولاً واضع ایدهئولوژی حزب محافظه‌کار انگلستان محسوب می‌شود. (مترجم)

دینی و دولت‌پرستان خود باید این مشکل را برای خویش حل کنند که چگونه این مرام را با معتقدات دینی دیگرشان ـ مثلاً حکم اول[۱] ـ آشتی دهند. خواست دوم سیاسی و در عمل بدین معناست که مأموران دولت باید مواظب اخلاقیات شهروندان باشند و قدرتشان را بیش از آنکه در راه حفظ و حمایت از آزادی شهروندان بکار اندازند، برای نظارت بر حیات اخلاقی ایشان مورد استفاده قراردهند. به عبارت دیگر، خواستی است که به موجب آن قلمرو قانون ـ یعنی دستورهایی که به وسیلهٔ دولت به موقع اجرا گذاشته‌می‌شوند ـ باید به قیمت [محدودشدن] قلمرو اخلاق به مفهوم اخص ـ یعنی دستورهایی که نه به وسیلهٔ دولت بلکه با اتکا به تصمیمهای اخلاقی خود ما یا وجدان ما به مرحلهٔ اجرا در می‌آیند ـ گسترش بیابد. چنین خواست یا پیشنهادی را می‌توان به طرز عقلانی مورد بحث قرارداد. چیزی که در رد آن می‌توان گفت این است که کسانی که اینگونه خواستها را علم می‌کنند ظاهراً نمی‌بینند که این امر به منزلهٔ خاتمهٔ مسؤولیت اخلاقی فرد خواهدبود و اخلاق را به جای بهبودبخشیدن، نابود خواهدکرد و تابوهای قبیله‌پرستانه و عدم مسؤولیت فردی را که درحکومتهای توتالیتر رایج است جانشین مسؤولیت شخصی خواهدساخت. در برابر این موضع و نگرش، پیروان اصالت فرد باید پاسخ دهند که اخلاق دولتها (اگر اصولاً چنین چیزی وجود داشته‌باشد) معمولاً به طور قابل ملاحظه پائینتر از اخلاق یك شهروند عادی است و بنابراین بسیار مطلوبتر است که اخلاق دولت تحت نظارت شهروندان قرارگیرد تا بعکس. چیزی که ما به آن محتاجیم و می‌خواهیم این است که به سیاست چهرهٔ اخلاقی دهیم نه اینکه اخلاقیات را در قالب سیاست بریزیم.

باید یادآور شد که از نظرگاه حمایتگری، دولتهای دموکرات موجود گرچه هنوز تا کمال راهی دراز در پیش دارند، ولی در زمینهٔ نوع صحیح مهندسی اجتماعی، کامیابیهای بسیار قابل ملاحظه بدست‌آورده‌اند.

---

۱. The First Commandment. نخستین فرمان یا حکم اول از احکام دهگانه الاهی که در منع شرك است و در کوه سینا بر موسی نازل شد (عهد عتیق، سفر خروج، باب بیستم) و در آن خدا می‌فرماید: «ترا خدایان دیگر غیر از من نباشد.» (مترجم)

بسیاری از صور بزهکاری، شامل انواع مختلف تعدی به حقوق افراد از سوی دیگران، تقریباً یا متوقف‌شده یا بسیارکاهش یافته‌است و دادگاهها در موارد دشوار تعارض منافع، نسبتاً با موفقیت به اجرای عدالت می پردازند. بسیاری کسان فکر می‌کنند که تعمیم این روشها به جرایم و تعارضات بین‌المللی، رؤیایی ناکجاآبادی بیش نیست[۴۴]. ولی هنوز دیری از آن زمان نمی‌گذرد که در کشورهایی که هم‌اکنون در آنها آرامش در میان شهروندان بخوبی حفظ می‌شود، کسانی که در معرض خطر تجاوز بزهکاران و جانیان بودند، ایجاد قوهٔ اجرایی مؤثر برای حفظ آرامش مدنی را رؤیائی ناکجاآبادی می‌پنداشتند. تصور نمی‌کنم مهارکردن جنایات بین‌المللی، اگر درست با آن روبرو شویم، از نظر مسائل مهندسی واقعاً چندان دشوار باشد. اگر مطلب بوضوح مطرح شود، جلب موافقت مردم در مورد لزوم نهادهای مسؤول حفظ و حمایت، چه در مقیاس منطقه‌ای و چه در سطح بین‌المللی، دشوار نخواهدبود. بگذارید دولت‌پرستان به پرستش دولت ادامه دهند ولی در عین حال بخواهند که به تکنولوژیست نهادها اجازه داده‌شود که نه تنها ساز و کار درونی دولت را بهبود بخشد، بلکه سازمانی نیز برای جلوگیری از جنایات بین‌المللی بنا کند.

۷

باز می‌گردیم به تاریخ این جنبشها. بنظر می‌رسد نخستین کسی که نظریه‌ای مبتنی بر حمایتگری در باب دولت عرضه کرد، لوکوفرون سوفسطایی، شاگرد گورگیاس بود. قبلاً گفتیم که او نیز مانند یکی دیگر از شاگردان گورگیاس به نام آلکیداماس، از اولین کسانی بود که نظریهٔ امتیازات طبیعی را مورد حمله قرارداد. به نوشتهٔ ارسطو، لوکوفرون قایل به همان نظریه‌ای بود که در اینجا من آن را «حمایتگری» نامیده‌ام. از سخنان ارسطو چنین برمی‌آید که لوکوفرون واضع این نظریه بوده‌است. از همین منبع همچنین مطلع می‌شویم که لوکوفرون چنان بروشنی و وضوح این نظریه را صورت‌بندی کرده‌بود که هیچ یک از جانشینانش نتوانست با او برابری کند.

ارسطو می‌گوید که لوکوفرون قانون دولت را «میثاقی[1]» می‌شمرد که «بدان وسیله افراد یکدیگر را از [وجود] عدالت مطمئن می‌ساختند» (ولی [این میثاق] قدرت آن را نداشت که شهروندان را صالح و عادل کند). او همچنین می‌گوید[۴۵] که لوکوفرون دولت را به دیدهٔ وسیله‌ای برای حفظ و حمایت شهروندان در برابر اعمال خلاف عدالت می‌نگریست (و نیز به عنوان ابزاری که به ایشان اجازهٔ آمیزش و مراوده و بویژه مبادله بدهد)، و خواستارآن بود که دولت «همگروهی یا اجتماعی تعاونی به منظور پیش‌گیری از بزهکاری» باشد. جالب توجه اینکه در گزارش ارسطو هیچ نشانی از این نیست که لوکوفرون نظریه‌اش را در قالب اصالت تاریخ ـ یعنی به صورت نظریه‌ای که منشأ تاریخی دولت را پیمان اجتماعی معرفی کند ـ بیان کرده‌باشد. بعکس، از فحوای کلام ارسطو بوضوح چنین برمی‌آید که نظریهٔ لوکوفرون صرفاً متوجه هدف و غایت دولت بوده‌است، زیرا ارسطو می‌گوید لوکوفرون نمی‌دید که غایت ذاتی دولت این است که شهروندان را با فضیلت [تربیت] کند. این نشان می‌دهد که لوکوفرون غایت یادشده را به نحو عقلانی، یعنی از نظرگاه تکنولوژیک، تعبیر می‌کرد و خواستهای ناشی از تساوی‌طلبی و اعتقاد به اصالت فرد و حمایتگری را در نظر می‌گرفت.

نظریهٔ لوکوفرون به این صورت کاملاً مصون از ایراداتی است که نظریهٔ مأثور اصالت تاریخی در باب پیمان اجتماعی در معرض آن قرار دارد. فی‌المثل غالباً، از جمله به وسیلهٔ بارکر، گفته شده‌است[۴۶] که متفکران جدید، به نظریهٔ پیمان [اجتماعی] «نکته به نکته پاسخ گفته‌اند.» شاید چنین باشد؛ ولی بررسی نکات مطرح‌شده از سوی بارکر نشان می‌دهد که مسلماً از عهدهٔ پاسخگویی به نظریهٔ لوکوفرون برنیامده‌اند ـ یعنی کسی که بارکر او را واضع احتمالی قدیمترین صورت نظریه‌ای می‌داند که بعدها نظریهٔ پیمان [اجتماعی] نام گرفت (و در این نکته من با بارکر همداستانم). نکاتی را که بارکر مطرح می‌کند می‌توان از این قرار فهرست کرد: (الف) از لحاظ تاریخی، هرگز پیمانی وجود نداشته‌است؛ (ب) از نظر تاریخی، دولت هرگز «تأسیس» نشده‌است؛ (ج) قوانین، عرفی یا قراردادی

1. covenant

نیستند بلکه از سنت و برتری قوا و شاید غریزه و امثال آن برمی‌خیزند و پیش از آنکـه مدون شوند، جنبهٔ آداب و رسوم دارند؛ (د) صلابت و قوت قوانین ناشی از ضمانات اجرایی و قدرت حـافظ و حمایتگر دولتـی که آن قوانین را به اجرا درمی‌آورد نیست؛ از آمادگی فرد برای اطاعت از قوانین سرچشمه می‌گیرد، یعنی ناشی از ارادهٔ اخلاقی فرد است.

گرچه باید اذعان کرد که ایرادهای (الف) و (ب) و (ج) در حد خود بـالنسبه صحیح است (هـر چند در برخی موارد، پیمان وجود داشته‌است)، ولی فقط به نظـریهٔ [پیمان اجتماعی] به شکل اصالت تـاریخی آن ارتباط پیدا می‌کند نه به صورتی که لوکوفرون آن را عـرضه کرده‌است. بنابراین، پرداختن به آنها به هیچ رو لازم نیست. اما ایراد (د) شایسته است به نحو دقیقتر بررسی شود. معنـای آن چه می‌تـواند باشد؟ نظریهٔ مورد اعتراض بیش از هر نظریهٔ دیگر به «اراده» یـا، بهتر بگوییم، تصمیم فـرد تکیه می کند. در واقع، خود لفظ «پیمان» حاکی از تـوافقی است که به اختیار و از روی «ارادهٔ آزاد» حاصل شده‌باشد و شایـد بیش از هر نظریهٔ دیگر حکایت از ایـن دارد کـه صلابت و استواری قوانین در آمادگی فرد برای پذیرفتن و اطاعـت از آنهـاست. بنابرایـن، چگونه (د) می‌توانـد ایرادی به نظریهٔ پیمان بـاشد؟ تنها توضیح، ظاهراً این است که بارکر فکر می‌کند پیمان از اراده‌ای خودپسندانه منبعث می‌شود نه از «ارادهٔ اخلاقی» فرد. چیزی که این تعبیر را محتملتر مـی‌کند مطابقت آن بـا انتقاد افـلاطون است. امـا شخص لازم نیست خودپسند باشد تـا از حمایتگری طرفداری کند. حمایت لازم نیست به معنای حمایت و صیانت از خویش باشد. بسیاری کسان خود را بیمه عمر می‌کنند به منظور حفظ و نگـه‌داری دیگران نه خودشان و به همین وجه ممکن است خـواستار حمایت از سوی دولت شونـد بیشتر برای دیگران و کمتر (یا به هیچ رو) بـرای خودشان. فکر اساسی در حمایتگری ایـن است که ضعیفان در بـرابـر تعدی و آزار زورمنـدان حفظ و حمایت شوند. این خواست نه تنها از سوی ضعیفان بلکه غـالباً از طرف اقویا نیز مطرح شده‌است و قلمدادکردن آن به عنوان خواستی خودپسندانه یا خلاف اخلاق، لااقل گمراه‌کننده‌است.

من تصور نمی‌کنم نظـریهٔ حمایتگری لوکوفـرون در معرض هیچیک

از این اعتراضها باشد. نظریه‌ای است که به شایسته‌ترین وجه نمودار نهضت بشردوستی و تساوی طلبی عصر پریکلس است؛ و با اینهمه، ما از آن محروم شده‌ایم زیرا بصورتی تحریف‌شده به نسلهای بعد رسیده است: یعنی به عنوان نظریه‌ای اصالت تاریخی که می‌گوید دولت از یك پیمان اجتماعی منشأ می‌گیرد، یا به شکل نظریه‌ای مبتنی بر اصالت ماهیت که ادعا دارد طبیعت راستین دولت همان طبیعت عرف و قرارداد است، یا همچون نظریه‌ای در باب خودپسندی که فرض می‌کند طبیعت آدمی از بیخ و بن غیراخلاقی است. اینها همه معلول نفوذ و تأثیر چیره‌گر مرجعیت و حجیت افلاطون است.

۸

تقریباً شك نیست که افلاطون بخوبی از نظریهٔ لوکوفرون اطلاع داشت، زیرا (به ظن بسیار قوی) یکی از معاصران جوانتر وی بود. بآسانی می‌توان دید که این نظریه همان نظریه‌ای‌است که نخست در گورگیاس و سپس در جمهوری ذکر می‌شود. (در هیچیك از دو جا، افلاطون نامی از مبدع نظریه نمی‌برد و این روشی است که غالباً وقتی حریف هنوز در قید حیات است پیش می‌گیرد.) در کتاب گورگیاس، شخصی به نام کالیکلس[1] که، مانند تراسوماخوس در رسالهٔ جمهوری، از پیروان هیچ‌انگاری اخلاقی است نظریهٔ مذکور را شرح و بسط می‌دهد و در جمهوری، یکی از شرکت کنندگان در مکالمه موسوم به گلاوکن. اما در هیچ‌کدام از دو مورد، کسی که نظریه را عرضه می‌دارد، خود را قایل به آن معرفی نمی‌کند.

دو قطعهٔ مورد بحث از بسیاری جهات‌متوازیند و نظریهٔ یادشده را در قالب اصالت تاریخ ـ یعنی به عنوان نظریه‌ای در باب اصل و منشأ «عدالت» ـ ارائه می‌دهند. هر دو آن را بنحوی می‌شناسانند که گویی مقدمات منطقی آن بضرورت خودپسندی و حتی هیچ‌انگاری است، یا، به بیان دیگر، گویی فقط کسانی به نظریهٔ حمایتگری دولت قایلند که دوست دارند بیعدالتی کنند ولی ضعیفتر از آنند که به این کار دست بزنند و بنابراین می‌خواهند که زورمندان نیز چنین نکنند. این نحوهٔ معرفی و

1. Callicles

ارائهٔ مطلب مسلماً منصفانه نیست زیرا تنها مقدمهٔ ضروری نظریه این است که بزهکاری یا بیعدالتی ممنوع و موقوف شود.

تا اینجا، دو قطعهٔ موصوف در گورگیاس و جمهوری به موازات یکدیگر پیش می‌روند و این توازی غالباً موضوع تفسیر و اظهار نظر بوده‌است. ولی اختلاف عظیمی نیز بین آنها وجود دارد که، تا جایی که من اطلاع دارم، مفسران به آن توجه نکرده‌اند. اختلاف، عبارت از این است که در گورگیاس، کالیکلس نظریه را به عنوان عقیده‌ای که خود با آن مخالف است معرفی می‌کند و چون با سقراط هم مخالف است، این مستلزم دفاع افلاطون از حمایتگری می‌شود نه حمله بر آن. در واقع نیز چون درست می‌نگریم می‌بینیم که سقراط از بعضی از خصایص نظریه در برابر هیچ‌انگاری کالیکلس دفاع می‌کند. اما در جمهوری گلاوکن همین نظریه را به عنوان صورت مبسوط و پرورش‌یافتهٔ عقاید تراسوماخوس ـ یعنی مرد هیچ‌انگار دیگری که اکنون جای کالیکلس را گرفته ـ ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر، نظریهٔ مورد بحث به عنوان نظریه‌ای مبتنی بر هیچ‌انگاری مطرح می‌گردد و سقراط همچون پهلوانی معرفی می‌شود که این آموزهٔ شیطانی در باب خودپسندی را پیروزمندانه نابود می‌کند.

پس، دو قطعه‌ای که به نظر بیشتر مفسران شاهد مشابهت گرایشهای گورگیاس و جمهوری است، در واقع نشان می‌دهد که جبهه بکلی تغییر کرده‌است. با وجود شیوهٔ خصمانه‌ای که کالیکلس برای ارائهٔ مطلب بکار می‌گیرد، گرایش گورگیاس مساعد با حمایتگری است حال آنکه جمهوری سخت با آن سر مخالفت دارد.

نمونه‌ای از سخنان کالیکلس در گورگیاس چنین است[۴۷]: «قوانین را تودهٔ عظیم مردم وضع می‌کنند که بیشترشان افراد ضعیفند. ایشان این قوانین را برای حفظ خود و منافعشان وضع می‌کنند تا بدین‌سان جلو افراد قویتر... و همهٔ کسانی را که ممکن است بر آنان تفوق بیابند، بگیرند... و مقصودشان از لفظ 'بیعدالتی' مساعی کسی است که می‌خواهد بر دیگری فائق شود و چون [تودهٔ مردم] از کهتری خویش آگاهند، اگر بتوانند به برابری دست‌یابند بسیار خوشوقت می

شوند.» اگر بدین مطالب بنگریم و آنچه را ناشی از اهانت و استهزا و خصومت علنی کالیکلس است کنار بگذاریم، تمام عناصر نظریهٔ لوکوفرون ـ یعنی تساوی‌طلبی و اصالت فرد و حمایت در برابر بیعدالتی ـ را در آن می بینیم. حتی اشاره به «اقویا» و «ضعفا» ـ ضعفایی که از کهتری خویش آگاهند ـ با نظریهٔ حمایتگری بسیار خوب سازگار است به شرط آنکه عامل هجو و تمسخر نیز در نظر گرفته شود. به هیچ رو نامحتمل نیست که در آموزهٔ لوکوفرون، خواست حمایت دولت از ضعفا نیز مطرح شده‌باشد ـ خواستی که ابداً پست و حقیر نیست. (امید آنکه روزی این خواست جامهٔ عمل بپوشد در این تعلیم دین مسیح بیان شده‌است که می گوید: «حلیمان وارث زمین خواهند شد[۱].»)

کالیکلس شخصاً حمایتگری را دوست ندارد و با حقوق «طبیعی» اقویا موافق است. بسیار پرمعناست که سقراط در استدلال علیه کالیکلس، به‌دفاع از حمایتگری می‌پردازد زیرا آن نظریه را به‌مدعای محوری خویش دایر بر اینکه بیعدالتی دیدن بهتر از بیعدالتی‌کردن است، ربط می‌دهد. فی‌المثل می گوید[۴۸]: «آیا جماعت بر این عقیده نیستند که، چنانکه تو خود هم‌اکنون می گفتی، عدالت عبارت از برابری است و بیعدالتی کردن شرم‌آورتر از بیعدالتی دیدن است؟» و باز در جایی پس از آن می گوید: «... نه تنها عرف، بلکه خود طبیعت نیز مبین این است که بیعدالتی کردن شرم‌آورتر از بیعدالتی دیدن و عدالت عبارت از برابری است.» (با اینهمه، به رغم گرایش به اصالت فرد و تساوی‌طلبی، مطالب گودگیاس نمایانگر برخی تمایلات قوی ضد دموکراتیك نیز هست. توضیح مطلب ممکن است این باشد که افلاطون هنگام نگارش گودگیاس، هنوز نظریه‌های توتالیتر خویش را نپرورانده بود و گرچه از همان ایام تمایلات ضد دموکراتیك داشت، هنوز تحت تأثیر سقراط بود. با توجه به این امر، نمی فهمم چگونه کسی ممکن است فکر کند که گودگیاس و جمهوری هر دو می توانند در آن واحد مبین عقاید سقراط باشند.)

اکنون برویم بر سر جمهوری. در این کتاب، گلاوکن حمایتگری را

---

۱. انجیل‌متی، باب پنجم، آیهٔ ۵. (مترجم)

صورت دیگری از عقاید هیچ‌انگارانهٔ تراسوماخوس معرفی می‌کند که از لحاظ منطقی محکمتر است، ولی از جهت اخلاقی تفاوتی با آن ندارد. گلاوکن می‌گوید[۴۹]: «موضوع [سخن] من منشأ عدالت است و اینکه عدالت حقیقتاً چگونه چیزی است. به نظر بعضی، بیعدالتی کردن بر حسب طبیعت کار بسیار خوبی است و بیعدالتی دیدن کاری بسیار بد. این افراد بر این عقیده‌اند که بدی بیعدالتی دیدن بمراتب بیش از خوبی بیعدالتی کردن است. پس، آدمیان تا مدتی به بیعدالتی کردن نسبت به یکدیگر و البته بیعدالتی دیدن ادامه می‌دهند تا مزهٔ هر دو را خوب بچشند. اما سرانجام کسانی که به حد کافی برای دفع بیعدالتی یا لذت بردن از ستمکاری قوی نیستند به این نتیجه می‌رسند که سودمندتر است پیمانی با هم ببندند و متقابلاً یکدیگر را مطمئن سازند که هیچ‌کس نباید نه بیعدالتی بکند و نه بیعدالتی ببیند. قانون از این راه برقرار شد... و بر طبق نظریهٔ مذکور، طبیعت و منشأ عدالت همین است.»

از حیث مضمون عقلی، این بوضوح همان نظریه است و جزئیات شیوهٔ ارائهٔ مطلب نیز به گفتار کالیکلس در گورگیاس شباهت دارد [۵۰]. با اینهمه، افلاطون بکلی تغییر جبهه داده‌است. دیگر از نظریهٔ حمایتگری در برابر این ادعا دفاع نمی‌شود که پایهٔ آن خودخواهی آمیخته با بی‌ایمانی است. بعکس، از عواطف بشردوستانه و رنجش اخلاقی ما که در اثر هیچ‌انگاری تراسوماخوس تحریک شده‌است، برای برانگیختن عداوتمان با حمایتگری استفاده می‌شود. همان نظریه‌ای که خصلت بشردوستانهٔ آن در گورگیاس نموده شد، اکنون به دست افلاطون بصورتی جلوه داده می‌شود که ضد بشر دوستی بنظر برسد و حتی به شکل پیامد آن آموزهٔ نفرت‌انگیز و نامقنع نمایان گردد که می‌گوید بیعدالتی چیز بسیار خوبی است ـ البته برای کسانی که بتوانند از عواقب آن ایمن بمانند. افلاطون در تکرار و فهماندن نکتهٔ اخیر تردید به خود راه نمی‌دهد. قطعهٔ نقل شده دنبالهٔ مفصلی دارد که گلاوکن در آن با ذکر جزئیات به شرح و بسط فرضها یا مقدمات ادعایی قضیهٔ حمایتگری می‌پردازد و از جمله این عقیده را ذکر می‌کند که بیعدالتی «بهترین چیزهاست»[۵۱] و عدالت تنها بدین سبب برقرار شده‌است که بسیاری از

افراد ضعیفتر از آنند که مرتکب بزهکاری شوند و برای هر شهروند بالانفراد، پر سودترین زندگی آن است که به بزهکاری بگذرد و «سقراط» ـ یعنی خود افلاطون ـ صریحاً صحت و اعتبار تعبیر گلاوکن از نظریهٔ ارائه شده را تصدیق و تضمین می‌کند[۵۲]. چنین می‌نماید که افلاطون با این روش توانسته‌است بیشتر خوانندگان ـ یا به هر حال همهٔ افلاطونیان ـ را قانع کند که نظریهٔ حمایتگری بصورتی که در اینجا پرورانده شده، عیناً همان خودپسندی بیرحمانه و توأم با بی‌ایمانی تراسوماخوس است[۵۳] و از آن مهمتر اینکه کلیهٔ صور مختلف اصالت فرد نیز به همان جا یعنی به خودپسندی می‌انجامد. جالب توجه اینکه افلاطون نه تنها دوستداران و ستایندگان بلکه دشمنان خویش، بویژه پیروان نظریهٔ پیمان را نیز توانست قانع کند. این گروه ـ از کارنئادس[۱] تا هابز ـ نه فقط شرح اصالت تاریخی سرنوشت‌سازی را که او عرضه نموده‌بود، بلکه گفته‌های تردیدزدای وی را نیز پذیرفتند و قبول کردند که شالودهٔ نظریه‌ای که بدان قایلند، هیچ‌انگاری اخلاقی است.

باید متوجه بود که ادعای اینکه خودپسندی شالودهٔ حمایتگری است و تفصیل این معنا، تنها دلیل افلاطون علیه حمایتگری است و با در نظر گرفتن طول کلام در این شرح و بسط، به‌طور معقول می‌توان فرض کرد که کم گویی افلاطون مانع از اقامهٔ دلایل بهتر نبوده بلکه او دلیل دیگری نداشته‌است. پس، حمایتگری می‌بایست با توسل به عواطف اخلاقی ما و به عنوان توهینی به تصور عدالت و مخالف با حس عفاف و پاکخویی ما رد شود.

این است روش افلاطون در رسیدگی به نظریه‌ای که نه تنها رقیب خطرناك آموزهٔ خود او بلکه نمایندهٔ مرام جدید بشر دوستی و اصالت فرد بشمار می‌رفت ـ یعنی دشمن شمارهٔ یك هر آنچه در نزد وی عزیز بود. روش، روشی زیرکانه است و موفقیت شگرفی که کسب کرد برهان این مدعاست. ولی از انصاف دور خواهدبود اگر فاش نگویم که

---

۱. Carneades (۱۲۹-۲۱۴ ق.م.) فیلسوف شکاك یونانی که همه چیز را نسبی می‌دانست. (مترجم)

روش افلاطون در نظر من خلاف شرط صداقت است. نظریه‌ای که هدف حمله قرار گرفته نیازمند هیچ فرض دیگری نیست جز آنکه بگوید بیعدالتی بد و از زمرهٔ مفاسد است و باید از آن پرهیز کرد و در مهارکردنش کوشید. افلاطون خوب می‌دانست که پایهٔ این نظریه، خودپسندی نیست. راست است که در جمهوری آن را از نظریه‌ای هیچ‌انگارانه «استنتاج» می‌کند؛ ولی قبلاً در گورگیاس، هیچ‌انگاری را ضد آن معرفی کرده‌بود.

خلاصهٔ بحث اینکه نظریهٔ افلاطون در باب عدالت به صورتی که در جمهوری و آثار بعدی عرضه شده، کوششی است آگاهانه برای غلبه بر گرایشهای ناشی از تساوی‌طلبی و اصالت فرد و حمایتگری و به منظور بر کرسی نشاندن مدعیات قبیله‌پرستانه از طریق پروراندن یك نظریهٔ اخلاقی توتالیتر. در عین حال او سخت توجهش به اخلاقیات جدید بشردوستی جلب شده‌است. اما به جای آنکه با حربهٔ استدلال به جنگ تساوی‌طلبی برود، حتی از ورود به بحث در بارهٔ آن نیز اجتناب می‌کند و، در عوض، عواطف بشردوستی را که از قدرت آن بخوبی آگاه است، در راه آرمان حکومت طبقاتی و توتالیتر یك نژاد فطرتاً سرور، به خدمت می‌گیرد.

او ادعا دارد که این امتیازات طبقاتی برای حفظ ثبات دولت ضروری است و، بنابراین، مقوم ماهیت عدالت است. این ادعا نهایتاً بر این استدلال پایه‌گذاری شده که عدالت از نظر قدرت و سلامت و ثبات دولت مفید است ـ استدلالی بسیار مشابه تعریف امروزی مبتنی بر توتالیتاریسم دایر بر اینکه حق آن چیزی است که به حال قدرت ملت من یا طبقهٔ من یا حزب من سودمند باشد.

ولی این پایان داستان نیست. نظریهٔ افلاطونی عدالت با تکیه بر امتیازات طبقاتی، این مسأله را که «چه کس باید حکومت کند؟» محور نظریهٔ سیاسی قرارمی‌دهد. پاسخ افلاطون این است که فرزانه‌ترین و بهترین مردمان باید حکومت کنند. ولی آیا این پاسخ بسیار نغز، خصلت نظریهٔ وی را تغییر نمی‌دهد؟



اصل رهبری

فرزانگان بایــد پیشوایی و حکـومت کنند و نادانان پیروی.

ـ افلاطون

برخـی اعتراضها[۱] به تعبیر مـا از برنـامهٔ سیاسی افـلاطون ناچار ما را به تحقیق دربارهٔ نقشی‌کشانیـد که بعضی معانی اخلاقی مانند عدالت و نیکی و زیبایـی و فرزانگی و راستی و خـوشی یـا خـوشبختی در ایـن برنامه ایفا می‌کنند. این فصل و دو فصل آینده مصروف ادامـهٔ این تحلیل خواهدشد و پس از آن، به نقش فرزانگی در فلسفهٔ سیاسی افلاطون خواهیم پرداخت.

دیدیم که تصور افلاطون دربـارهٔ عدالت در اساس مقتضی آن است که کسانـی‌که فطرتاً حـاکمند، فرمان برانند و آنـانکه طبیعتاً برده هستند، بردگـی کنند. اصالت تاریخ از بعضی جهات اقتضـا دارد که دولت بـرای متوقف‌ساختن هرگـونه تغییر، نسخه‌ای از مثال یـا «طبیعت» راستین خود باشد. این نظریه در باب عدالت بوضوح نشان می‌دهد که افلاطون مشکل بنیادی سیاست را در این سؤال می‌دیـد که چه کس بـاید بر کشور حکومت کند؟

۱

اعتقاد راسخ من این است که افـلاطون بـا طـرح مسألهٔ سیاست به صورت اینکه «چه کس باید حکومت کند؟» یـا «ارادهٔ چه کسی باید از همه برتر باشد؟» و مـانند آن، آشفته‌فکـری و خلطی پـایـدار در فلسفهٔ سیاسی

بوجودآورد مشابه خلطی که با یکی‌دانستن اصالت جمع و دیگرخواهی در فلسفهٔ اخلاق ایجاد کرد و در فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت. روشن است که همینکه پرسیده‌شود «چه کس باید حکومت کند؟» دشوار می‌توان از دادن پاسخی از این قبیل خودداری کرد که «بهترین اشخاص» یا «فرزانه‌ترین افراد» یا «کسی که فرمانروا بدنیا آمده‌باشد» یا «آن‌کس که مسلط بر فن حکمرانی باشد» (یا شاید «ارادهٔ کلی» یا «نژاد سرور» یا «کارگران صنعتی» یا «مردم»). اما من سعی خواهم‌کرد نشان دهم که اینگونه جواب با اینکه ممکن است مقنع بنظر برسد ـ زیرا کیست که طرفدار حکومت «بدترین» یا «احمقترین» یا «بردهٔ مادرزاد» باشد؟ ـ بیهوده و بیفایده‌است.

اولاً، چنین پاسخی احتمال دارد ما را قانع کند که یکی از مشکلات اساسی نظریهٔ سیاسی حل شده‌است. ولی اگر با نظریهٔ سیاسی از زاویه‌ای دیگر برخورد کنیم خواهیم دید که نه تنها هیچ مشکل اساسی را حل نکرده‌ایم بلکه مفروض و مسلم شمرده‌ایم که مسألهٔ «چه‌کس باید حکومت کند؟» مسأله‌ای بنیادی است و، به این طریق، از مشکلات اساسی بدون بذل توجه گذشته‌ایم. حتی کسانی که در این فرض با افلاطون شریکند، اذعان دارند که حکمرانان سیاسی همیشه به حد کافی «خوب» یا «فرزانه» نیستند (فعلاً لازم نیست دربارهٔ معنای دقیق این الفاظ نگران باشیم) و تصدیق می‌کنند که بدست‌آوردن حکومتی که بیچون و چرا بتوان بر خوبی و فرزانگی آن تکیه کرد به هیچ رو آسان نیست. تازه اگر چنین فرضی هم بکنیم، باز باید بپرسیم که آیا نباید در تفکر سیاسی از اول امکان حکومت بد هم در نظر گرفته‌شود؟ و آیا نباید در عین حال‌که به داشتن بهترین رهبران امید بسته‌ایم، برای بدترین نیز آماده باشیم؟ ولی این امر ما را به شیوهٔ برخورد دیگری با مشکل سیاست راهنمون می‌شود و ناگزیرمان می‌کند به جای این سؤال که چه کس باید حکومت کند؟ پرسش تازه‌ای[۲] بدین عبارت مطرح کنیم که: چگونه ممکن است نهادهای سیاسی را بنحوی سازمان دهیم که بتوانیم از اینکه حکمرانان بد یا نالایق بیش از حد آسیب برسانند، جلوگیری کنیم؟

کسانی که معتقدند آن سؤال قدیمتر جنبهٔ بنیادی دارد تلویحاً فرض

را بر این قرارمی‌دهند که قدرت سیاسی «ذاتاً» مهارنشدنی است. این افراد چنین فرض می‌کنند که کسی قدرت را در دست دارد (مثلاً یك فرد یا جمعی از افراد از قبیل یکی از طبقات) و باز مسلم می‌شمرند که کسی که صاحب قدرت است می‌تواند تقریباً هر چه اراده کرد انجام دهد و بویژه می‌تواند با تحکیم قدرت خویش، هر چه بیشتر آن را به پایهٔ قدرت نامحدود یا مهار نشده برساند و سرانجام چنین فرض می‌کنند که قدرت سیاسی ذاتاً دارای حق حاکمیت[1] است. اگر فرض بر این قرار گیرد، آنگاه براستی باید گفت که سؤال «چه کسی باید حق حاکمیت داشته‌باشد؟» تنها مسألهٔ مهمی است که باقی می‌ماند.

این فرض را من نظریهٔ حاکمیت (مهارنشده) خواهم نامید. مصداق این حکم هیچ یك از نظریه‌های خاصی که بویژه به وسیلهٔ افرادی مانند بودن[2] و روسو و هگل دربارهٔ حاکمیت[3] ارائه شده، نیست. منظور فرض کلیتری است که می‌گوید قدرت سیاسی عملاً مهار نمی‌شود یا کسانی که می‌گویند قدرت سیاسی نباید مهار شود و به طور ضمنی و استلزامی مقصودشان این است که عمده‌مسألهٔ باقی مانده، سپردن قدرت به‌دست بهترین افراد است. این نظریه دربارهٔ حاکمیت، در شیوهٔ برخورد افلاطون بتلویح مفروض شمرده شده‌است و از آن زمان تاکنون همچنان به ایفای نقش ادامه می‌دهد و مثلاً به‌وسیلهٔ آن دسته از نویسندگان جدید نیز به طور ضمنی مسلم دانسته می‌شود که معتقدند مشکل عمده عبارت از این است که چه‌کسی باید فرمان دهد؟ سرمایه‌داران یا کارگران؟

بدون آنکه بخواهم وارد انتقاد از جزئیات شوم، همین‌قدر می‌گویم که پذیرش شتابزده و نسنجیده و بیچون و چرای این نظریه در معرض ایرادهای جدی است. قدر و ارزش نظری آن هر چه باشد، مسلماً فرض واقع‌بینانه‌ای نیست. هیچ قدرت سیاسی هرگز مهارنشده نبوده‌است و تا هنگامی‌که

---

1. sovereign

۲. Jean Bodin (۱۵۳۰-۹۶). نویسنده و متفکر سیاسی فرانسوی که در زمینهٔ نظریهٔ حاکمیت، صاحب آثاری معروف و پرنفوذ است. (مترجم)

3. sovereignty

آدمیان انسان بمانند (یعنی مادام که «جهان جسور جوان[۱]» هنوز به حقیقت نپیوسته‌است) قدرت سیاسی مطلق و لگام گسیخته امکان‌پذیر نیست. تا زمانی که یک تن بتنهایی نتواند آنقدر قدرت مادی بیندوزد که بر دیگران همگی سلطه پیدا کند، هنوز باید به یاوران خویش وابسته بماند. حتی پر قدرت‌ترین جباران نیز وابسته به پلیس مخفی و دستیاران و دژخیمان خویش است. این وابستگی بدان معناست که قدرت چنین شخصی، هر قدر هم زیاد باشد، مهارنشده نیست و او ناگزیر از دادن برخی امتیازها و ایجاد همچشمی در میان گروههاست؛ بدان معناست که نیروهای سیاسی و قدرتهای دیگری سوای قدرت خود وی نیز وجود دارند و او تنها بشرطی می‌تواند فرمان براند که آنها را بکار بگیرد و آرام کند. این نشان می‌دهد که حتی در بالاترین حد حاکمیت نیز هیچ موردی از حالت حاکمیت محض نیست ـ هرگز حالتی نیست که در آن اراده یا منافع یك تن (یا، اگر چنین چیزی وجود داشته‌باشد، اراده یا منافع یك گروه) بتنهایی بتواند مستقیماً به هدف دست یابد بدون آنکه از بخشی از هدف به منظور جلب قدرتهایی که تسخیرشان امکان‌پذیر نیست، دست بشوید. و در اکثریت وسیع موارد، حدود قدرت، حتی از این هم تنگتر است.

بر این نکات تجربی تأکید گذاردم نه از آن‌رو که بخواهم از آنها به عنوان دلیل استفاده کنم، بلکه از این جهت که از اعتراض به‌دور باشم. ادعای من این است که هر نظریه‌ای در باب حاکمیت از مواجهه با یك سؤال بنیادی غفلت می‌ورزد ـ سؤال این است آیا ما نباید بکوشیم تا فرمانروایان را از طریق نهادها و با ایجاد توازن بین قدرت ایشان و دیگر قدرتها تحت نظارت بیاوریم؟ حداقل این است که این نظریهٔ نظارت و توازن، شایستهٔ بررسی و سنجش دقیق است. تا جایی که من می‌بینم، تنها دو اعتراض

---

۱. Brave New World. اصل عبارت از شکسپیر است. نویسندهٔ نامدار معاصر، آلدوس هاکسلی، داستان تخیلی مشهوری با این عنوان نگاشته است. در این کتاب، نویسنده جهان توتالیتر مخوفی را تصویر می‌کند که در آن حکمرانان به یاری وسایل علمی و روانی بر همهٔ شؤون زندگی مردم دنیا مسلط شده‌اند. (مترجم)

ممکن است به این ادعا وارد شود: (الف) اینگونه نظارت عملاً محال و (ب) ماهیتاً تصورناپذیر است زیرا قدرت سیاسی ذاتاً دارای حق حاکمیت است[۳]. لیکن، به اعتقاد من، این اعتراضها هر دو جزمی[1] است و با استناد به امور واقع رد می‌شود و با ابطال آنها، چند عقیده و رأی پر نفوذ دیگر نیز قلم بطلان می‌خورد (از جمله این نظریه که می‌گوید تنها شق در برابر دیکتاتوری هر طبقه، دیکتاتوری طبقه‌ای دیگر است).

برای طرح مسألهٔ نظارت بر فرمانروایان از طریق نهادها، به تنها فرضی که نیازمندیم این است که حکومتها همیشه خوب و فرزانه نیستند. اما چون چند کلمه‌ای نیز دربارهٔ امور واقع تاریخی سخن گفته‌ام، تصور می‌کنم باید اعتراف کنم که میل دارم اندکی فراتر از این فرض بروم. من به این فکر متمایلم که فرمانروایان چه از لحاظ اخلاقی و چه از نظر عقلی، بندرت بالاتر از متوسط و اغلب حتی پائینتر از آن حد بوده‌اند. تصور می کنم راه معقول در سیاست اتخاذ این اصل است که تا جایی که می‌توانیم برای بدترین وضع آماده شویم و در همان حال برای رسیدن به بهترین حالت نیز از کوشش بازنایستیم. به نظر من دیوانگی است که تمام مساعی سیاسی خویش را بر این امید ضعیف پی‌ریزی کنیم که در بدست‌آوردن فرمانروایان عالی و حتی لایق و صاحب صلاحیت، کامیاب خواهیم شد. مع‌هذا، با همهٔ حساسیتی که نسبت به این امر دارم، باید تأکید کنم که انتقادم از نظریهٔ حاکمیت، قائم به چنین عقاید شخصی نیست.

سوای این عقاید شخصی و صرف‌نظر از دلایل تجربی ذکر شده علیه نظریهٔ کلی حاکمیت، قسمی استدلال منطقی نیز وجود دارد که می‌توان از آن در نمایاندن ناهمسازی هر یك از صورتهای خاص نظریهٔ مذکور استفاده کرد. به بیان دقیقتر، به این استدلال منطقی می‌توان صوری متفاوت و در عین حال قابل قیاس با یکدیگر داد برای جنگیدن با این نظریه که می گوید فرمانروایی باید ازان فرزانه‌ترین کس باشد یا نظریه‌هایی که می گویند بهترین فرد یا قانون یا اکثریت باید حکومت کند. یکی از صور خاص این استدلال منطقی، متوجه نوع خام لیبرالیسم و دموکراسی و اصل قائل به حکومت اکثریت است و تا اندازه‌ای به باطل‌نمای[2] معروف آزادی

1. dogmatic 2. paradox

شباهت دارد که نخستین‌بار با موفقیت به‌وسیلهٔ افلاطون بکار برده‌شد. افلاطون در انتقاد از دموکراسی و در حکایت ظهور حاکم جبار، به‌طور ضمنی این پرسش را مطرح می‌کند که: چه باید کرد اگر ارادهٔ مردم بر این تعلق بگیرد که به‌جای خودشان، یك جبار حکومت کند؟ فحوای کلام او این است که یك انسان آزاد می‌تواند آزادی مطلق خویش را به‌این طریق اعمال کند که نخست از قوانین سرپیچید و نهایتاً با مطالبهٔ یك حاکم جبار، در برابر خود آزادی قد علم کند[۴]. این امر صرفاً یك امکان بعید نیست؛ بارها اتفاق افتاده‌است و هر دفعه جمیع دموکراتها را در موضع فکری یأس‌آوری قرارداده است ـ دموکراتهائی که قائل به این بوده‌اند که شالودهٔ نهائی مرامشان در سیاست، اصل حکومت اکثریت یا صورت مشابه دیگری از اصل حاکمیت است. از سوئی، اصلی که اتخاذ کرده‌اند مقتضی آن بوده که با هر اصلی جز اصل حکومت اکثریت و، بنابراین، حکومت جبار جدید مخالفت ورزند، و، از سوی دیگر، همان اصل از ایشان خواسته‌است که هر تصمیم اکثریت و، بنابراین، حکومت جبار جدید را بپذیرند. نظریه‌ای که بدان قائل بوده‌اند دچار تناقض می‌شود و قدرت عمل را از آنان سلب می‌کند[۵]. پس، آن گروه از میان ما دموکراتها که می‌خواهند مردم تحت حکومت، از طریق نهادها بر حکمرانان نظارت داشته‌باشند و بویژه حق برکنارکردن حکومت با رأی اکثریت را طلب می‌کنند، باید این خواستها را بر شالوده‌ای بهتر از نظریه‌ای دچار تناقض ذاتی دربارهٔ حاکمیت استوار سازند. (در قسمت آیندهٔ این فصل بااختصار نشان خواهیم داد که این کار امکان‌پذیر است.)

چنانکه دیدیم، افلاطون به کشف باطل‌نمای آزادی و دموکراسی نزدیك شد. ولی آنچه او و پیروانش از آن غافل ماندند این بود که کلیهٔ صور دیگر نظریهٔ حاکمیت نیز به همین‌سان به ناهمسازی و تناقض منجر می‌شوند. هر نظریه‌ای دربارهٔ حاکمیت، باطل‌نماست. فی‌المثل، ممکن است «فرزانه‌ترین و حکیمترین» فرد یا «بهترین» شخص را به حکومت برگزیده‌باشیم. «حکیمترین» فرد امکان دارد با حکمت بالغهٔ خود به این نتیجه برسد که «بهترین» شخص باید حکومت کند و «بهترین» شخص ممکن است از فرط خوبی این فکر برایش حاصل شود که «اکثریت» باید فرمان

براند. توجه به‌این نکته حایز اهمیت است که همین اعتراض بـه‌آن صورت از نظریهٔ حاکمیت که «سلطنت قانون» را می‌طلبد نیـز وارد است. اتفاقـاً این امر از ایـام بسیار قـدیم مورد تـوجـه بوده‌است کمااینکه هراکلیتوس می‌گوید[۶]: «قانون همچنین می‌تواند بخواهـد که از ارادهٔ یك تـن تبعیت شود.»

خلاصهٔ این انتقاد کوتاه، اینکه ـ به اعتقاد من ـ می‌توان گفت نظریهٔ حاکمیت، چه از جهت تجربـی و چـه از نظر منطقی، در مـوضعی سست و ضعیف است. کمترین چیزی که بتوان خواست این است که نظریهٔ مـذکور پیش از بررسی و سنجش دقیق دیگر امکانها، اختیار نشود.

۲

بدون دشواری می‌تـوان نشان‌داد که ممکن است نظریـه‌ای دربارهٔ نظارت بـه‌شیوهٔ دموکراتیك پرورانید که از باطل‌نمای حاکمیت بری باشد. نظریهٔ منظور نظر من از اعتقاد بـه پستی و فـرومایگـی حکومت جابرانـه نتیجه می‌شود نه از ایمان به نیکی یا حقانیت حکومت اکثریت و، به عبارت دقیقتر، مبتنی بر تصمیم یا پیشنهادی است برای احتراز از حکومت جابرانه و ایستادگی در برابر آن.

به‌طورکلی می‌توان دو نوع عمده حکومت تمیز داد. نوع اول عبارت از حکومتهایی است که مـی‌توان بدون خونریـزی از شرشان خلاص شد، مثلاً از طریق انتخابـات عمومی. بـه‌عبارت دیگـر، نهـادهای اجتماعـی وسایلی فراهم می‌آورند که بـه‌یـاری آنهـا مردم تحت حکومت می‌توانند حکمرانـان را بـرکنار کنند و سنتهـای اجتمـاعـی[۷] اطمینان مـی‌دهند که این نهادهـا بـه‌دست مصادر قـدرت بآسانی نابـود نخـواهندشد. نـوع دوم عبـارت از حکومتهـایی است که جز بـا کامیابی در انقلاب، رهایـی از چنگشان امکان‌پذیـر نیست، و این هم در بیشتر مـوارد، ناشدنـی است. اصطلاح «دموکراسی» را بـه‌عنـوان برچسبی اختصاری بـرای نـوع اول حکومت و اصطلاح «حکومت جابرانه» یا «دیکتاتوری» را برای نوع دوم پیشنهاد می‌کنم. این نامگذاری، به عقیدهٔ من، با عرف لغت مطابقت نزدیك دارد، ولی باید روشن کنم که هیچ بخشی از استدلال من وابسته به انتخاب

این برچسبها نیست. اگر کسی استعمال این الفاظ را معکوس کند (چنانکه امروزه غالباً می‌کنند)، آنگاه خواهم گفت که من موافق آن چیزی هستم که او «حکومت جابرانه» می‌خواند و معترض بـه آنچه او «دمـوکراسی» نامیده‌است و هرگونه کوشش برای کشف اینکه «دمـوکراسی» «حقیقتاً» یا «ذاتاً» به چه معناست ـ مثلاً ترجمهٔ «دموکراسی» به «حکومت مـردم» ـ به سبب خارج از موضوع بودن، از نظر من مردود است[۱]. (زیرا مردم ممکن است با تهدید به عزل و برکناری، در اعمال حکمرانانشان تـأثیر بگذارند ولی به هیچ مفهوم مشخص و عملی هرگز بر خود حکومت نمی‌کنند.)

اگر دو برچسب توصیه شده را بکار ببریم، خواهیم تـوانست مبـدأ طریقهٔ دموکراتیك را پیشنهادی تـوصیف کنیم بـه‌منظور ایجاد و پرورش و حفـظ نهادهای سیـاسی مـانع از حکومت جـابرانه. ایـن اصل مستلزم آن نیست که ما هرگز بتوانیم نهادهایی از این قسم بـوجود آوریم و بپروریم که بی‌عیب و نقص و گزندناپذیر باشند یا ایـن مقصود را تـأمین کنند که سیاستهای اخـذ شده بـه‌وسیلهٔ حکومتی دموکراتیك همـواره بحق وخوب و حکیمانه، یا حتی لزوماً بهتر و حکیمانه‌تر از سیاستهای یك جبار نیکخواه و خیراندیش باشند. (چون هیچگونه ادعایـی از این قبیل صورت نمی‌گیرد، از باطل‌نمـای دموکـراسی نیز احتـراز مـی‌شود.) امـا آنچه استلزامـاً در اتخاذ اصل دموکراتیك وجود دارد اعتقاد راسخ به‌ایـن است که تا هنگامی که هنوز تـلاش بـرای تغییرات مسالمت‌آمیز مقـدور بـاشد، حتی پذیرش سیاستی غلط در یك دمـوکراسی بـه تسلیم در برابر یك حاکم جبار، هرقدر هـم فرزانـه و نیکخواه باشد، مـرجح است. اگر بـه نظریهٔ دموکراسی در پرتو این ملاحظات بنگریم، می‌بینیم بر این اصل استوار نیست که اکثریت باید حکومت کند. با توجه به بی‌اعتمادی گسترده‌ای که از قدیم نسبت به حکـومت جابرانـه وجـود داشته‌است، روشهـای تساوی‌طلبـانـهٔ نظارت بـه‌شیوهٔ دموکـراتیك، مـانند انتخـابـات عمومـی و حکـومت انتخابـی، نباید چیزی بیش از ضمانتهای مجـرب و نسبتاً مؤثری در برابر جبر و زور

---

۱. قطعاً کوشش برخی از فضلای خوش‌ذوق ما برای ترجمهٔ «دموکراسی» به «مردم‌سالاری» نیز در همین ردیف قرار می‌گیرد! (مترجم)

بشمارآیند که از طریق نهادها به اجرا گذاشته‌می‌شوند و نه تنها همیشه قابل اصلاحند بلکه خود روش اصلاح خویش را بدست می‌دهند.

بنابراین، کسی که اصل دموکراسی را به این مفهوم می‌پذیرد، مقید به‌این نیست که نتیجهٔ رأی‌گیری به‌شیوهٔ دموکراتیك را نمودار موثق آنچه درست و بحق است بپندارد. چنین‌کسی گرچه تصمیم اکثریت را به خاطر ادامهٔ کارکرد نهادهای دموکراتیك می‌پذیرد، ولی خود را آزاد احساس می‌کند که به‌وسایل دموکراتیك به جنگ آن تصمیم برود و برای تجدیدنظر در آن زحمت بکشد؛ و اگر روزی ببیند که رأی اکثریت، نهادهای دموکراتیك را نابود می‌کند، از این تجربهٔ غم‌انگیز فقط پند خواهدگرفت که هیچ روش گزندناپذیری برای احتراز از حکومت جابرانه وجود ندارد. اما این تجربه در عزم او به پیکار با جبر و زور خلل وارد نخواهد ساخت و نظریه‌ای را که بدان قایل بوده‌است متناقض و ناهمساز جلوه نخواهدداد.

۳

باز می‌گردیم به بحث دربارهٔ افلاطون و می‌بینیم با تأکیدی که او بر مسألهٔ «چه‌کس باید حکومت کند» گذاشته، به‌طور ضمنی نظریهٔ کلی حاکمیت را مفروض و مسلم شمرده‌است. مسألهٔ نظارت بر فرمانروایان و متوازن‌ساختن قدرتشان از طریق نهادها، بدین ترتیب بی‌آنکه هرگز مطرح شود، حذف شده‌است. توجه و علاقه، از نهادها به مسألهٔ افراد جلب شده است و عاجلترین مشکل اکنون انتخاب رهبران طبیعی و تعلیم آنان برای رهبری است.

با عنایت به این نکته، بعضی تصور می‌کنند که در نظریهٔ افلاطون، بهروزی دولت نهایتاً امری اخلاقی و روحانی است و به افراد و مسؤولیت فردی وابستگی دارد نه به ساختن نهادهای غیرفردی و خالی از خصوصیات شخصی. به عقیدهٔ من، این نظر دربارهٔ مذهب افلاطونی سطحی است. هر سیاست دراز مدت از طریق نهادها عمل می‌کند. هیچ گریزی از این امر صورت‌پذیر نیست، حتی برای افلاطون. اصل رهبری، مسایل فردی را جانشین مسایل نهادی نمی‌کند؛ فقط مشکلات نهادی تازه می

آفرینند؛ و چنانکه خـواهیم دید، تکلیفی به نهادهـا تحمیل می‌کند بیش از آنچه به طـور معقول می‌تـوان از یـك نهـاد محض انتظار داشت، یعنـی تکلیف گزینش رهبران آینده. بنـابـراین، اشتباه است اگـر تصور کنیم که تقابل بین نظریهٔ تـوازن و نظریهٔ حـاکمیت، همتای تقابلـی است که میان نهادگـرایی[1] و شخصیت‌گرایی وجـود دارد. اصلـی که افـلاطون دربارهٔ رهبری بدان قـایل است بسیار از شخصیت‌گرایی محض فـاصله دارد زیـرا متضمن عملکرد نهادهاست. در واقـع باید گفت که نهادگـرایی محض نیز محال است. نه فقط ساختن نهادهـا متضمن تصمیمهای مهم شخصی است، بلکه کارکـرد حتی بهترین نهـادهـا (از قبیـل نظـارت و تـوازن به‌شیـوهٔ دموکراتیك) نیز همیشه تـا حدی قابل ملاحظه وابسته به اشخاص ذی‌ربط است. نهاد مانند دژ نظامی است که هـم باید درست طرح‌ریزی شده‌باشد و هم افراد صحیح در آن کار کنند.

فرق بین عنصر شخصی و عنصر نهادی در یـك مـوقعیت اجتماعی، نکتـه‌ای است که منتقـدان دمـوکراسی غـالبـاً از آن غفـلت مـی‌کنند. بیشتر آنـان از نهادهای دموکراتیك نـاخرسندند زیرا می‌بینند این نهادها لزوماً مانع از این نمی‌شوند که فلان دولت یا سیـاست در سنجش بـا فلان ملاك اخلاقی نارسا باشد یا از برآوردن فلان خواست عـاجـل و پسندیدهٔ سیاسی عجز نشان دهد. اما این منتقدان، هدف حمله را غلط انتخاب می‌کنند و نمی‌فهمند که از نهادهای دموکراتیك چه می‌تـوان انتظار داشت و شق دیگر در برابر چنین نهادها چه خواهدبود. دموکراسی (اگر این برچسب را به‌مفهوم پیشنهادشده در بالا بکاربریم) چارچوبی نهادی برای اصلاح نهادها فراهم می‌آورد. امکان اصلاح آنها را بدون توسل به خشونتگری و، از این راه، امکان استفاده از عقل را در طراحی نهـادهای جدید و تعدیل نهادهای قدیمتر بدست می‌دهد. ولی نمی‌تواند عقل فراهم کند. مسألهٔ ملاك عقلی و فکری و اخلاقی شهروندان یك کشور دموکراتیك، بیشتر مشکلـی شخصی است. (به‌عقیدهٔ مـن، این تصور خطاست که مشکل یـادشده را می‌توان با قسمی «اصلاح‌نژاد» نهادها[2] و نظارت بر تعلیم و تربیت حل‌کرد. بعضی از دلایل در تأیید این عقیده، در ذیل ارائه خواهدشد.) غلط است که دموکراسی

1. institutionalism 2. institutional eugenic

را به خاطر نارساییها و کمبودهای سیاسی یك دولت دموکراتیك سرزنش کنیم. باید خودمان، یعنی شهروندان کشور دموکراتیك، را سرزنش کنیم. در یك کشور غیردموکراتیك، تنها راه دستیابی به اصلاحات معقول، سرنگونی خشونت‌آمیز حکومت و ایجاد یك چارچوب دموکراتیك است. کسانی که دموکراسی را به جهات «اخلاقی» مورد انتقاد قرارمی‌دهند، میان مشکلات شخصی و نهادی تمیز نمی‌گذارند. بر ماست که امور را بهبود بخشیم. نهادهای دموکراتیك نمی‌توانند خود بخود بهبود پیدا کنند. مشکل بهبود بخشیدن به آنها همیشه مشکلی است بر عهدهٔ اشخاص نه نهادها. ولی اگر طالب بهبود هستیم، باید روشن کنیم که می‌خواهیم کدام نهادها بهبود پیدا کنند.

فرق دیگری نیز در عرصهٔ مشکلات سیاسی، همتای فرق میان اشخاص و نهادها، وجود دارد و آن تفکیك مشکلات روز از مشکلات آینده است. مشکلات روز بیشتر شخصی است؛ آینده‌سازی بضرورت مشکلی نهادی است. اگر شیوهٔ برخورد با مشکل سیاست این باشد که «چه کس باید حکومت کند» و اگر اصل افلاطون دربارهٔ رهبری ـ یعنی این اصل که بهترین افراد باید فرمان برانند ـ مبنای کار قرارگیرد، آنگاه مشکل آینده باید به صورت مشکل طرح‌ریزی نهادهایی برای گزینش رهبران آینده درآید.

این یکی از مهمترین اشکالات نظریهٔ افلاطون در باب تعلیم و تربیت است. در برخورد با آن، باید بی‌تردید بگویم که افلاطون امر آموزش و پرورش را، چه در عمل و چه در عالم نظر، یکسره به فساد کشانید و مغشوش کرد، زیرا این موضوع را با نظریهٔ خویش دربارهٔ رهبری پیوند داد. شاید بتوان گفت لطمه‌ای که از این راه وارد آمد حتی از آسیبی که با یکی دانستن اصالت جمع و دیگرخواهی بر فلسفهٔ اخلاق وارد شد نیز بزرگتر بود و همچنین از ضرری که به نظریهٔ سیاسی با آوردن اصل حاکمیت زده‌شد. فرض افلاطون که تکلیف تعلیم و تربیت (یا، به عبارت دقیقتر، تکلیف مؤسسات آموزشی) باید گزینش رهبران آینده و آموزش آنان برای رهبری باشد، هنوز غالباً مسلم شمرده‌می‌شود. افلاطون تکلیفی به این مؤسسات تحمیل کرد که یقیناً از حد توان هر مؤسسه یا نهاد فراتر

می‌رود و به‌این جهت مسؤول وضع اسفانگیز آنهاست. اما پیش از ورود به بحث دربارهٔ تکلیف آموزش و پرورش، می‌خواهم نظریهٔ او راجع به رهبری و رهبری فرزانگان را مفصلتر بسط دهم.

۴

در نظریهٔ افلاطون چند عامل وجود دارد که به‌اغلب احتمال ناشی از نفوذ و تأثیر سقراط است. من بر این باورم‌که یکی از اصول بنیادی در مورد سقراط، خردورزی[۱] وی در زمینهٔ اخلاق بود. مفهومی که من از این اصطلاح اراده می‌کنم چنین است: (الف) سقراط نیکی و فرزانگی را یکی می‌دانست و قائل به این نظریه بود که هیچ‌کس اگر شناخت بهتر داشته‌باشد برخلاف آن عمل نمی‌کند و تمام خطاهای اخلاقی ناشی از نادانی است؛ (ب) او همچنین پیرو این نظریه بود که فضل و برتری اخلاقی را می‌توان تعلیم داد و این امر نیازمند هیچ‌گونه قوهٔ اخلاقی خاصی بجز شعور عمومی انسان نیست.

سقراط، حکیمی اخلاقی و ملهم از عالم غیب[۲] بود. از آن گونه مردانی بود که از هر شکل حکومت به‌جهت کمبودهایش انتقاد می‌کنند (و چنین انتقاد البته برای هر حکومتی سودمند و لازم است هرچند تنها در یك دموکراسی صورت امکان می‌پذیرد). مع‌هذا، او به اهمیت وفاداری به قوانین دولت نیز آگاه بود. اتفاقاً بیشتر عمر خویش را تحت حکومتی دموکراتیك گذرانید و، چون فردی براستی دموکرات‌منش بود، وظیفهٔ خود می‌دانست که بی‌لیاقتی و لاف و گزافهای برخی از رهبران دموکرات

1. intellectualism

۲. enthusiast [از یونانی theos = خدا]. در تداول، این واژه به‌معنای شخصی است که نسبت به عقیده‌ای شور و شوق شدید نشان‌می‌دهد. اما در لغت به‌مفهوم کسی است که به او الهام می‌شود یا قدرت الاهی و غیبی بر او مستولی است. چون در رسایل افلاطونی در توصیف شخصیت سقراط بارها به وجوه مختلف به این معنا یعنی الهامات و حالت جذبه و بیخودی او اشاره شده‌است، مفهوم اخیر را برگزیدیم. ولی، به هرحال، این مباین با مفهوم متداول کلمه نیست. (مترجم)

زمان را بر ملا کند. در عین حال، با جبر و زور به هر شکل مخالفت می ورزید و اگر رفتار دلیرانه‌اش را در عصر سی‌تن جبار در نظر بگیریم، هیچ دلیلی نخواهیم داشت که فرض‌کنیم انتقاد او از رهبران دموکرات، ملهم از گرایشهای ضد دموکراتیك بود[۸]. نامحتمل نیست که او نیز مانند افلاطون می‌خواست بهترین افراد حکومت کنند که در نظر وی می‌بایست به معنای فرزانه‌ترین باشد یا کسانی که چیزی از عدالت می‌دانستند. اما باید بیاد بیاوریم که «عدالت» در نزد وی به معنای عدالت مبتنی بر مساوات بود (چنانکه در قطعهٔ نقل شده از گودگیاس در فصل پیش دیده شد) و او نه تنها مردی تساوی‌طلب بلکه از اصحاب اصالت فرد و شاید بزرگترین قائد این مکتب در حکمت اخلاقی هر عصر و زمانی بود. همچنین باید متوجه باشیم که گرچه او خواستار حکومت فرزانه‌ترین افراد بود، ولی بوضوح تأکید می‌کرد که مقصودش دانشمندترین مردان زمانه نیست و، در واقع، نسبت به هرگونه دانشوری حرفه‌ای شك داشت، خواه مربوط به فیلسوفان گذشته باشد و خواه ازان دانشوران نسل خودش، یعنی سوفسطائیان[۱]. فرزانگی و حکمتی‌که او در نظر داشت، از قسمی دیگر بود. پی‌بردن به این امر بود که: چقدر آنچه می‌دانم اندك است! بر طبق تعالیم وی، آنان که این مطلب را نمی‌دانستند، هیچ نمی‌دانستند. (این همان روح حقیقی علمی است. بعضی از مردم هنوز در این تصورند ـ همانگونه که افلاطون پس از استوارکردن شهرت خویش به عنوان دانا و حکیمی فیثاغوری[۹] در این تصور بود ـ که علت موضع لاادری سقراط، عدم موفقیت علوم[۲] در روزگار وی بوده‌است. ولی این فقط نشان می‌دهد که ایشان روح علمی را درك نمی‌کنند و هنوز نگرش جادویی پیش از سقراط نسبت به علوم و اصحاب علوم بر آنها مستولی است و دانشمند[۳] را نوعی شمن والا شأن و فرزانه‌ای دانا و واقف به اسرار می‌شمارند و دربارهٔ او بر حسب محفوظاتش داوری می‌کنند به‌جای اینکه، مانند سقراط، آگاهی

۱. دو واژهٔ «فیلسوف» و «سوفسطایی» معرب الفاظی یونانی هستند که ریشهٔ آنها، «سوفیا»، در آن زبان به معنای دانش و حکمت و فرزانگی است. (مترجم)

2. science 3. scientist

وی را از آنچه نمی‌داند مقیاس پایگاه علمی و صداقت فکریش قراردهند.)

توجه به این نکته حائز اهمیت است که خردورزی سقراط، تساوی طلبانه است. او بر این باور بود که همه کس را می‌توان تعلیم داد. در رسالهٔ منون می‌بینیم مشغول یاددادن صورتی[۱۵] از قضیهٔ معروف به قضیهٔ فیثاغورس به برده‌ای جوان است تا ثابت کند که هر بردهٔ بیسوادی توان دریافت حتی امور انتزاعی و کلی را داراست. خردورزی سقراط همچنین ضد مرجعیت‌طلبی است. او فی‌المثل معتقد است که یك متخصص می‌تواند فنی مانند سخنوری را به‌طور جزمی[۱] یاد دهد؛ لیکن شناخت و فرزانگی و فضیلت حقیقی را تنها می‌توان بـه روشی که خـود وی آن را مامایـی[۲] می‌نامد، تعلیم داد. مشتاقان فراگیری را ممکن است یاری داد تا گریبان خویش را از پیشداوریها رها سازند. ایشان بدین‌سان یاد می‌گیرند تا از خـود انتقاد کنند و می‌آموزند که حقیقت بآسانی قابـل حصول نیست و شایـد هم فـرا بگیرند که چگونه باید خودشان تصمیم بگیرند و، پس از نقد و سنجش، بر تصمیمها و بینشهای خویش متکی گردند. با عنایت به اینگونه تعالیم، روشن است که خواست سقراط (البتـه اگر او هرگـز چنین خواستی مطـرح کرده باشد) دایر بر اینکه بهترین افراد ـ یعنی مردم بهره‌مند از صداقت فکری ـ بایـد فـرمـان برانند، چقدر فـرق دارد بـا خـواست مرجعیت‌طلبـان که طالب حکومت دانشورترین افرادند، یا با خواست طرفـداران اشرافیت که خواهان حکمرانی بهترین، یعنی والاگهرتـریـن، اشخاصند. (به‌گمان من، ایـن بـاور سقراط را که حتـی شجـاعت نیـز نـاشی از فـرزانگـی است، می‌توان به انتقاد مستقیمی از آموزهٔ اشرافی راجـع به قهرمانـان والاتبار تعبیر کرد.)

اما خردورزی سقراط در زمینهٔ اخلاق، شمشیر دو دم است. یك لبهٔ آن تساوی‌طلب و دمـوکراتیك است و این همان جنبه‌ای است که بعدها بـه‌وسیلـهٔ آنتیس‌تنس بسط داده‌شد. ولـی لبهٔ دیگـری نیـز دارد که ممکن است خاستگاه گرایشهـای نیرومند ضددموکراتیك قرار گیرد. تأکید سقراط

---

۱. dogmatically. یعنی بدون نقد و سنجش و بررسی مقدمات تجربی قضیه. (مترجم)

2. midwifery

بر نیاز به روشن‌اندیشی و روشنگری و آموزش و پرورش، امکان دارد بآسانی به مرجعیت‌طلبی سوء تعبیر شود. این امر با مسأله‌ای مرتبط است که ظاهراً سقراط را بسیار حیران می‌کرد و آن عبارت از این بود که کسانی که به حدکافی تعلیم ندیده‌اند و، بنابراین، دارای این‌فرزانگی نیستند که به نقایص خویش آگاه باشند، درست همان کسانی هستند که از همه بیشتر به تعلیم نیازمندند. آمادگی برای یادگرفتن، فی‌نفسه دلیل برخورداری از فرزانگی است. در واقع، فرزانگی و حکمتی که سقراط مدعی آن بود، جز این چیزی نبود، زیرا آن کس که آماده برای یادگرفتن است می‌داند که چقدر آنچه می‌داند اندك است. بدین‌قرار، آنکه تعلیم ندیده‌است بنظر می رسد محتاج مرجعی باشد که بیدارش کند زیرا نمی‌توان توقع داشت چنین شخصی بتواند به انتقاد از خویش بپردازد. با این وصف، عنصر مرجعیت-طلبی در تعالیم سقراط بنحوی شگفت‌انگیز با تکیه بر این امر متعادل می‌شد که مرجع نباید بیش از آنچه گفتیم مدعی چیز دیگری باشد. وجه امتیاز معلم راستین این است که همان نقادی از خویش را که شخص آموزش ندیده فاقد آن است، بظهور می‌رساند. سقراط می‌توانست رسالت خویش برای بیدارکردن مردم از خواب جزمی را بدین شیوه بیان کند که: «من هر مرجعیتی هم داشته باشم بر این پایه استوار است که می‌دانم آنچه می دانم چقدر اندك است.» او معتقد بود که این رسالت آموزشی، رسالتی سیاسی نیز هست. احساس می‌کرد راه اصلاح حیات سیاسیِ شهر، تعلیم شهروندان در انتقاد از خویش است، و بدین مفهوم مدعی بود که «تنها مرد سیاسی روزگار خود است»[۱۱]، به‌عکس دیگران که به‌جای پیش‌بردن مصالح راستین مردم، سعی در غره‌کردن ایشان داشتند.

سقراط فعالیتهای آموزشی و سیاسی خویش را یکی می‌دانست. این امر بعداً بآسانی تحریف شد و به‌صورت خواست افلاطون و ارسطو برای مراقبت دولت از حیات اخلاقی شهروندان درآمد، چنانکه هم اکنون نیز بسهولت می‌توان از آن به عنوان برهانی مقنع و خطرناك برای اثبات این مدعا استفاده کرد که هرگونه نظارت به شیوهٔ دموکراتیك، تباه است زیرا چگونه امکان دارد آموزش‌ندیدگان دربارهٔ کسانی که کارشان تعلیم و تربیت است داوری کنند؟ چگونه می‌توان مهار کسانی را که بهترند به

مردمی سپرد که در خوبی بدان پایه نمی‌رسند؟ ایـن استـدلال یکسره غیـر سقراطی است زیرا مرجعیتی را برای فـرزانگان و دانشوران مسلم فـرض می‌کند که بمراتب از تصور خاضعانه سقراط از مرجعیت معلم فـراتـر می رود. مـرجعیت معلـم صرفاً بر پـایـهٔ آگـاهـی وی بـه نقـایص خـود استوار است. اما مرجعیت دولت در این‌گونـه امـور احتمـال دارد درست عکس هـدف سقـراط را نتیجه دهد. احتمـال دارد بـه جـای نـاخـرسندی ناشی از نقـد و سنجش و اشتیاق به بهبـود، خـودستایی جزمی و بیوجـه و رکـود فکری ایجـاد کند. فکر نمـی‌کنم تـأکید بـر خطر ایـن امـر که بندرت مورد توجه قرار می‌گیرد، ناپایسته بـاشد. حتی نـویسنده‌ای مانند کراسمن که به اعتقاد من روح راستین تعالیم سقراطـی را دریافته‌است، بـا افلاطون در آنچه این فیلسوف انتقاد سوم از آتـن می‌نامد ابراز مـوافقت می‌کند و می‌نویسد[۱۲]: «آمـوزش و پرورش که بایـد مسؤولیت عمدهٔ دولت بشمار آید، به هوس و دلخواه شخصی واگذار شده‌بـود... اینجا هم باز به تکلیفی برمی‌خوریـم که باید فقط به مـردی سپرده شود که درستی و پاکی وی به‌اثبات رسیده‌است. آیندهٔ هر دولت به نسل جوان وابستگی دارد و، بنابراین، دیوانگی است که بگذارند سلیقهٔ شخصی و اوضاع و احوال،ذهن کودکان را شکل ببخشد. سیاست دولت [آتن] در مورد آزادگذاری مدرسان و آموزگاران و سخنرانان سوفسطایی نیز همین قدر زیانبار بـود»[۱۳]. ولی همین سیاست دولت آتـن مبنی بـر آزادگـذاری که اینچنین مـورد انتقاد کراسمن و افـلاطون است، ایـن نتیجهٔ گـرانبها را داشت که به برخی از مـدرسان سوفسطایـی، بخصوص بـزرگترین ایشان یعنـی سقراط، امکان تدریس و تعلیم می‌داد. و نتیجه‌ای که بعـداً توقف این سیاست ببار آورد، مرگ سقراط بود. این بایـد هشداری باشد دربـارهٔ اینکه نظارت دولت در چنین امور خطرناك است و اصرار در طلبیدن «مـردی که درستی و پـاکی وی بـه‌اثبات رسیده باشد»، بآسانـی می‌تواند بـه منع و سرکوب بهتریـن افراد بینجامد. (ممنوعیتی که اخیـراً برای برتراند راسل[۱] ایجاد شد، شاهد این معناست.) در مورد اصول اساسی نیز این نمونه‌ای است از پیشداوری عمیقاً ریشه‌داری که ادعا دارد تنها شق دیگر در بـرابـر آزادی عمل یـا

1. Bertrand Russell

آزادگذاری، بدست‌گرفتن مسؤولیت کامل از سوی دولت است. من مؤکداً معتقدم که دولت مسؤول مراقبت در این امر است که شهروندان از آموزش و پرورش برخوردار شوند تا بدین‌سان بتوانند در زندگی جماعت مشارکت جویند و از هر فرصت برای شکوفانیدن علاقه‌ها و استعدادهای خاص خویش استفاده کنند. همچنین بر این باورم که (چنانکه کراسمن بحق تأکید می‌ورزد) دولت یقیناً باید مراقبت کند که «عدم استطاعت مالی فرد» مانع وی از تحصیلات عالی نشود. این امور، به عقیدهٔ من، همه در حیطهٔ وظایف حمایتگرانهٔ دولت است. ولی اینکه کسی بگوید «آیندهٔ دولت به نسل جوان وابستگی دارد و، بنابراین، دیوانگی است که بگذارند سلیقهٔ شخصی ذهن کودکان را شکل ببخشد»، به نظر من درها را چهارطاق به روی توتالیتاریسم باز می‌کند. نباید برای دفاع از اقداماتی که ممکن است گرانقدرترین شکل آزادی، یعنی آزادی فکری را به خطر می‌اندازد، سرسری به مصالح دولت متشبث شد. من گرچه هواخواه و مدافع «سیاست آزادگذاری در مورد مدرسان و آموزگاران» نیستم، ولی معتقدم که این سیاست بینهایت برتر از سیاست اقتدارگرا یا مرجعیت‌طلبانه‌ای است که به مأموران دولت برای شکل‌بخشیدن به اذهان مردم و نظارت بر تعلیم علوم اختیار تام می‌دهد و بدین‌وسیله اقتدار دولت را به پشتیبانی از مرجعیت مشکوك متخصصان فرامی‌خواند و علوم را با شیوهٔ معمول تدریس آن به عنوان آموزه‌ای متکی بر قول مراجع و ثقات، به تباهی می‌کشاند و روح پژوهش علمی، یعنی روح جستجوی حقیقت (در مقابل اعتقاد به تملك حقیقت) را نابود می‌کند.

سعی من بر این بوده که نشان دهم خردورزی سقراط از بیخ و بن بر تساوی‌طلبی و اصالت فرد استوار بود و عنصر مرجعیت‌طلبی در آن، با فروتنی فکری و نگرش علمی او به پائین‌ترین حد رسانده‌شده‌بود. خردورزی افلاطون بسیار با این تفاوت دارد. «سقراطی» که افلاطون در *جمهوری* ارائه می‌دهد[۱۴]، تجسم مرجعیت‌طلبی به شدیدترین وجه است. (حتی سخنانی‌که از راه شکسته‌نفسی می‌گوید بر مبنای آگاهی از کمبودهای خودش نیست، بلکه می‌خواهد بدین طریق به طعن و طنز برتری خویش را بنمایاند.) هدف آموزشی وی، بیدارکردن قوهٔ انتقاد از خویشتن و به‌طور

کلی تفکر نقاد نیست؛ تلقین و تبلیغ است ـ شکل‌بخشیدن به ذهن و جان است که (همانگونه که قبلاً از رسالهٔ قوانین نقل کردیم[۱۵]) «باید به‌عادت طولانی، از بیخ و بن از انجام هر کاری بالاستقلال ناتوان شود.» تصور تساوی‌طلبانه و رهایی‌بخش سقراط دایر بر این بود که امکان دارد حتی برای یك برده استدلال کرد و میان هر انسان با انسان دیگر پیوندی وجود دارد، وسیله‌ای برای تفاهم عام هست، که همان «عقل» باشد. [در افلاطون]، این تصور جای به انحصار آموزش و پرورش به طبقهٔ حاکم و سانسور اکید حتی در مورد مناظره‌های شفاهی سپرده‌است.

سقراط تأکید می‌کرد که فرزانه و حکیم نیست، مالك حقیقت نیست؛ جستجوگر است، پژوهنده است، عاشق و دوستدار حقیقت است، و توضیح می‌داد که این معنا در واژهٔ «فیلسوف» بیان می‌شود، یعنی دوستدار حکمت، جویندهٔ حکمت، نه مانند «سوفسطایی» حکیم حرفه‌ای. اگر او هرگز مدعی شده‌باشد که دولتمردان باید فیلسوف باشند، مسلماً غرضش فقط این بوده است که چنین کسان، نظر به مسؤولیت توانفرسایی که بر دوش‌دارند، باید جویندهٔ حقیقت و آگاه به نقایص و نارسائیهای خویش باشند.

افلاطون چگونه این آموزه را به‌کیش خود درآورد؟ در نگاه نخست ممکن است چنین بنماید که گرچه او خواستار تفویض حق حاکمیت دولت به فیلسوفان است، ولی هیچ تغییری در آن آموزه نمی‌دهد زیرا، مانند سقراط، فیلسوف را دوستدار حقیقت تعریف می‌کند. اما در واقع تغییری که داده، عظیم است. دوستدار یا عاشقی که او در نظر دارد دیگر آن جویندهٔ خاضع و فروتن نیست، مالك مغرور حقیقت است. استاد ورزیدهٔ دیالکتیك است و توان شهود عقلی دارد، یعنی قادر به مشاهده و اتصال با صور یا مثل جاودانی و آسمانی است. بالاتر از انسانهای عادی جای دارد و فرزانگی و قدرتش «اگر خدایی نباشد... خداگونه است»[۱۶]. فیلسوف آرمانی افلاطون، به همه‌دانی[۱] و همه‌توانی[۲] نزدیك می‌شود. شاه فیلسوف است. گمان می‌کنم مشکل بتوان تضادی بیش از تضاد بین کمال مطلوب سقراط و آرمان افلاطون از یك فیلسوف به‌تصور درآورد. تضادی است

---

۱. omniscience یا علم کل یا علم مطلق. (مترجم)
۲. omnipotence یا قدرت کل یا قدرت مطلق. (مترجم).

میان دو جهان ـ جهان یکی از اصحاب فروتن و متعقل اصالت فرد و جهان یك نیمه‌خدای معتقد به توتالیتاریسم.

بدیهی است خواست افلاطون برای اینکه مرد فرزانه ـ یعنی مالك حقیقت و «فیلسوف جامع‌الشرایط»[۱۷] ـ حکومت کند، مشکلِ گزینش و آموزش فرمانروایان را به‌میان می‌آورد. اگر نظریه، نظریهٔ شخصیت‌گرایی خالص بود (به تفکیك از نهادگرایی)، امکان داشت مسأله را بسادگی به این صورت حل کرد که حاکم حکیم[1] با حکمتی که دارد به حدی فرزانه است که بهترین کس را به جانشینی خود برمی‌گزیند. اما این شیوهٔ برخورد با مسأله چندان رضایت‌بخش نیست. قضیه بیش از حد به اوضاع و احوال مهار نشده وابستگی خواهدداشت. سانحه‌ای ممکن است ثبات آیندهٔ دولت را نابود کند. اما کوشش برای مهارکردن اوضاع و احوال، و پیش‌بینی اتفاقات ممکن و چاره‌اندیشی برآنها، ناگزیر باید در اینجا نیز مانند هر جای دیگر به ترك راه‌حلهای صرفاً مبتنی بر شخصیت‌گرایی و اتخاذ تدبیری بر اساس نهادگرایی بینجامد. چنانکه قبلاً نیز گفتیم، سعی در برنامه‌ریزی برای آینده، همیشه باید به نهادگرایی منتهی شود.

۵

نهادی را که افلاطون عهددار امور رهبران آینده می‌داند، می‌توان بخش آموزش و پرورش دولت توصیف کرد. از نظرگاه صرفاً سیاسی، این مهمترین نهاد در جامعهٔ افلاطون است و کلید قدرت را در دست دارد. همین دلیل بتنهائی می‌توانست نشان‌دهد که دست‌کم مدارج بالاتر تحصیلات باید مستقیماً تحت نظارت فرمانروایان باشد. ولی دلایل دیگر نیز هست. مهمترین دلیل این است که، به‌گفتهٔ کراسمن، فقط «متخصص و... مردی که درستی و پاکی وی به‌اثبات رسیده‌است» ـ یعنی، به‌نظر افلاطون، تنها فرزانه‌ترین پیر و مرشد یا همان حاکم حکیم ـ می‌تواند در مرحلهٔ نهائی، دانایان آینده را به اسرار عالی حکمت وارد کند. این از همه بیشتر در مورد دیالکتیك صادق است، یعنی فن شهود عقلی و مشاهدهٔ نمونه‌های

1. wise ruler

الاهی اصلی، یا صور و مثل، و پرده‌برداشتن از راز بزرگی که در پس دنیای روزانهٔ ظواهر نهفته است.

افلاطون چه خواستهایی از جهت نهادها در مورد این بالاترین صورت تعلیم و تربیت مطرح می‌کند؟ خواستهایش بسیار جالب خاطر است. خواستار آن است که فقط کسانی که جوانی را پشت سر گذاشته‌اند به این مرحله راه یابند. می‌گوید[۱۸]: «وقتی نیرویشان از نظر جسمانی رو به افول می‌رود و هنگامی که از سن خدمات اجتماعی و نظامی پا فراتر نهاده‌اند، فقط و فقط آن وقت باید اجازه پیدا کنند که به اراده و اختیار وارد آن قلمرو مقدس شوند...» یا، به عبارت دیگر، قلمرو بالاترین مطالعات دیالکتیکی. دلیل افلاطون برای وضع این قاعدهٔ شگفت‌انگیز روشن است. او از نیروی اندیشه می‌هراسد. اعتراف می‌کند که از تأثیر تفکر فلسفی بر مغزهایی که هنوز به آستانهٔ پیری نرسیده‌اند خوف دارد و در مقدمهٔ این اعتراف می‌گوید[۱۹]: «هر امر بزرگی خطرناك است.» (و همهٔ این گفته‌ها را در دهان شخصی چون سقراط می‌گذارد که مرد و حاضر نشد از دفاع از حق خویش برای بحث و گفتگوی آزاد با جوانان دست بردارد.) لیکن اگر بیاد بیاوریم که هدف بنیادی افلاطون متوقف‌ساختن تغییرات سیاسی است، می‌بینیم این درست همان چیزی است که باید انتظار داشته‌باشیم. اعضای طبقهٔ بالا باید در جوانی بجنگند. وقتی سالمندتر از آن شدند که مستقل فکر کنند، باید شاگردان جزم‌اندیشی شوند اشباع‌شده از [احترام به] حکمت و مرجعیت تا خود بتوانند به نوبهٔ خویش در مقام دانایی قرار گیرند و حکمتی را که اندوخته‌اند ـ یعنی اعتقاد به اصالت جمع و مرجعیت‌طلبی ـ به نسلهای آینده انتقال دهند.

جالب نظر است که افلاطون پایینتر در قطعهٔ مفصلتری که در آن می‌کوشد چهرهٔ فرمانروایان را به دلپذیرترین وجه ترسیم کند، توصیه‌های پیشین را تعدیل می‌کند و با تأکید بر «لزوم احتیاط» و خطرهای ناشی از «نافرمانی... که چنین شمار کثیر از دیالکتیسینها را به فساد می‌کشاند»، اجازه می‌دهد[۲۰] که دانایان آینده تحصیلات دیالکتیکی را در سن سی سالگی آغاز کنند، ولی در عین حال خواستار می‌شود: «کسانی که اجازهٔ احتجاج و استدلال پیدا می‌کنند حتماً طبایعی منضبط و متوازن داشته

باشند». این تغییر مسلماً تصویـر رسم‌شده را شادتـر و دلپسندتر مـی‌سازد ولـی گرایش بنیادی همان است که بود. در ادامهٔ قطعهٔ یـادشده، مـی‌بینیم که رهبران آینده را نبـاید پیش از آنکه به پنجاه سالگـی بـرسند و بسیاری آزمـایشها و وسوسه‌هـا را پشت سر گذاشته‌باشند، وارد تحصیلات عـالی فلسفی کرد و راز طریقهٔ دیالکتیکی ابصار[1] [یـا به‌چشم دل دیدن] مـاهیت خیر یا نیکی را به ایشان آموخت.

تعـالیم جمهوری به‌قراری بـود که دیدیـم. امـا بنظرمی‌رسد رسالـهٔ پارمنیدس نیز حاوی قطعه‌ای مشابه باشد [۲۱]. در اینجا سقراط به صـورت جوانی هوشمند تصویـر شده‌است کـه بـه‌تفنن ولـی بـا موفقیت در فلسفهٔ مجرد[2] دستی دارد ولی وقتی دربارهٔ مسایل باریـك نظریهٔ مثل طـرف سؤال قرارمی‌گیرد، با دشواریهای بزرگ مواجه می‌شود. پارمنیدس او را مجاب می‌کند و اندرز می‌دهد که بایـد پیش از آنکه دوبـاره پـا به عرصهٔ عالـی مطالعات فلسفی بگذارد، خویشتن را به نحو جامعتر در فـن تفکر انتـزاعی آموزش دهـد. گویـی در اینجا افـلاطـون به شاگـردانش که او را بتنگ آورده‌اند و اصرار دارند به مرحله‌ای وارد شوند که بـه عقیدهٔ وی هنـوز وقتش نیست، پاسخ می‌دهد و می‌گوید روزگاری حتـی کسی چـون سقراط هم به سنی که به دیالکتیك بپردازد نرسیده‌بود.

چرا افلاطون نمی‌خواهد رهبرانش قوهٔ ابداع و ابتکار داشته‌باشند؟ پاسخ به نظر من روشن است. افلاطون از تغییر بیـزار است و نمـی‌خواهد تعدیل و تنظیم مجدد لزوم پیدا کند. امـا این بیان آنطور که باید به عمق مسأله نفوذ نمی‌کند. در واقع، در اینجا با یکی از دشواریهای بنیادی اصل رهبری مواجهیم. فکر گزینش و آموزش رهبـران آینده، خود دچار تناقض ذاتی است. شاید بتوان این مشکل را در زمینهٔ برتری جسمانی تا اندازه‌ای حل کرد. تشخیص ابتکار بدنی و شهامت جسمانی ممکن است چندان دشوار نباشد؛ ولی راز برتری فکری، روح نقـادی و استقلال فکر است و این به دشواریهایی می‌انجامـد که در هیچ قسم مـرجعیت‌طلبی نمی‌تـوان بر آن چیـره‌شد. شخص اقتدارگرا یا مرجعیت‌طلب عموماً کسانی را بـرمی‌گزیند که اطاعت کنند و اعتقاد بورزند و نفوذ او را پذیرا باشند. اما با این کار،

1. vision 2. pure philosophy

بناچـار کـم‌مایگان را انتخـاب مـی‌کند. کسانـی را کـه بشورنـد و شك بیاورند و جرأت ایستادگی در برابر نفـوذ وی را به خـود راه دهند، کنار می‌گذارد. کسی که خود در مقام اقتدار و مرجعیت است هـرگز نمی‌تواند اذعان کند که آنانکه از شهامت فکری برخوردارند ـ یعنی کسانی که جرأت قد برافراشتن در برابر مرجعیت او را دارنـد ـ ممکن است گـرانمایه‌ترین نوع افراد باشند. بیگمان، مراجع هرگز اعتقاد راسخ به تـوانایـی خویش بـرای تشخیـص قـوهٔ ابتـکار [در دیگـران] را از دست نمـی‌دهند. ولـی مقصودشان از ابتکار، دریافت سریع نیات خود آنهاست و تـا ابد نخواهند توانست تفاوت این دو را درك کنند. (شاید در اینجا بتوانیم به راز مشکل خـاص گزینش رهبران نظامی توانـا پـی ببریم. مقتضیات انضباط نظامی دشواریهای مورد بحث را افـزایش می‌دهد. روش پیشرفت در نظام چنـان است که کسانی را که جـرأت تفکر مستقل دارند، کنار مـی‌زند. در مورد ابتـکار فکـری، بـه‌هیچ رو حقیقت ندارد که مـی‌گوینـد کسانی فرماندهان خوبی می‌شوند که خوب فرمان ببرند[۲۲]. همین‌گونه دشواریها در احزاب سیاسی نیز پدید می‌آید: «همه کاره» و «دست راست[۱]» رهبر حـزب، بندرت جانشین قابلی از کار در می‌آید.)

در اینجا، به‌عقیـدهٔ من، بـه نتیجه‌ای بنسبت پـر اهمیت می‌رسیم که مـی‌توان آن را تعمیـم داد. تعبیهٔ نهادهـایی که از عهدهٔ گـزینش افـراد برجسته و ممتاز برآیند، امکان‌پذیر نیست. گزینش از طریق نهادهـا ممکن است برای تأمین مقاصدی که افلاطون در نظر داشت ـ یعنی متوقف‌ساختن تغییر ـ عملی باشد. ولی اگر چیزی بیش از آن توقع داشته‌باشیم، این کار هرگز شدنی نیست زیرا رفته رفته ابتکار و ابداع و به طور کلی صفـات غیر عادی و خلاف انتظار را کنار می‌زند. غرض از ایـراد این ملاحظه، انتقاد از نهادگرایی در سیاست نیست؛ از سویی، تـأکید مجدد بر آن چیزی است که قبلاً گفته‌شد دایر بر اینکه همیشه باید در همان حـال که برای بـدست آوردن بهترین رهبران می‌کوشیم، برای بـدترین نیز آمـاده بـاشیم؛ و از

---

۱. Man Friday. کنایه به «جمعه»، نوکر وفادار رابینسن کروزو، قهرمان داستان معروف نویسندهٔ انگلیسی دانیل دفو است. (مترجم)

سوی دیگر، انتقاد از اینکه تکلیف محال گزینش بهترین افراد به نهادها، بویژه نهادهای آموزشی، تحمیل شود. این امر هرگز نباید تکلیف نهادهای مذکور قرار گیرد. چنین گرایشی نظام آموزشی ما را به میدان مسابقه، و برنامهٔ درسی را به مسابقهٔ دو با مانع مبدل می‌سازد. دانشجو به‌جای اینکه تشویق شود به‌خاطر تحصیل خود را وقف تحصیلات کند و به رشتهٔ تحصیلی خویش و به پژوهش براستی عشق بورزد[۲۳]، ترغیب می‌گردد که به خاطر پیمودن مدارج ترقی درس بخواهند و به راهی سوق داده می‌شود که فقط برای پرش از موانعی که باید به‌خاطر پیشرفت پشت سر بگذارد، معلومات کسب کند. به بیان دیگر، حتی در زمینهٔ علوم[۱] روشهای گزینشی ما بر توسل به جاه‌طلبیهای نسبتاً خام شخصی پی‌ریزی شده‌است. (بنابراین، طبیعی است اگر رفقای دانشجویی که ابراز شوق می‌کند، واکنش نشان دهند و با نظر بدگمانی به او بنگرند.) گزینش رهبران فکری و عقلی از طریق نهادها، طلب محال است و نه تنها علوم، بلکه حیات فکری و عقلی را به‌خطر می‌اندازد.

بدبختانه صحیح گفته‌اند که دبیرستانها و دانشگاههای ما هر دو از مخترعات افلاطون است. به‌نظر من، هیچ دلیلی برای خوشبینی نسبت به نوع بشر و هیچ برهانی بر اصالت و سرسختی و سلامت و عشق فناناپذیر آدمیان به راستی و پاکخویی، بهتر و قویتر از این امر واقع یافت نمی‌شود که این نظام ویرانگر آموزشی تاکنون انسانها را یکسره تباه نکرده‌است. با وجود خیانت چنین جمع کثیری از رهبران بشر، هنوز عدهٔ زیادی پیر و جوان هستند که پاکیزه‌خو و متعقل و وقف تکالیفی که بر عهده دارند باقی مانده‌اند. به قول سموئل باتلر[۲][۲۴]: «گاهی تعجب می‌کنم که چگونه

1. science

۲. Samuel Butler (۱۹۰۲-۱۸۳۵). داستان‌نویس انگلیسی، نویسندهٔ کتاب معروف ***Erewhon*** (ترتیب حروف این اسم را اگر تقریباً معکوس کنیم، لفظی که بدست می‌آید در انگلیسی به معنای «هیچ‌کجا» یا، به تعبیر ما، «نیست در جهان» است.) عباراتی که پوپر سرلوحهٔ کتاب حاضر قرارداده از همین نوشته است. صحنهٔ کتاب کشوری «ناکجاآبادی» و موهوم است و باتلر با نیش قلم، خرافات و ریاکاریهای انگلستان عصر خویش را به باد هجو و انتقاد می‌گیرد. (مترجم)

لطمه‌ای که زده‌شد، محسوستر از این نبود و به رغم کوششهایی که کمابیش عمداً برای کج‌کردن و متوقف‌ساختن رشد زنان و مردان جوان بکار رفت، باز آنها اینطور با شعور و نیکخو بار آمدند. بیگمان، بعضی تا آخر عمر از لطمه‌ای که دیدند کمر راست نکردند؛ ولی بسیاری بنظر نمی‌رسید عیبی کرده‌باشند و برخی حتی ظاهراً بهتر شدند. دلیلش بنظر می‌آید این باشد که در بیشتر موارد، پسران به حکم غریزهٔ طبیعی چنان مطلقاً در برابر آن طرز آموزش می‌شوریدند که معلمان هر چه می‌کردند نمی‌توانستند وادارشان کنند توجه جدی به آن مبذول دارند.»

این نکته نیز در اینجا گفتنی است که معلوم شد افلاطون در عمل چندان موفقیتی در گزینش رهبران سیاسی نداشته‌است. منظورم آنقدرها نتیجهٔ نومیدکنندهٔ آزمایش او با دیونوسیوس کهین جبار سیراکوز نیست، بلکه بیشتر شرکت اعضای آکادمیای افلاطون در لشکرکشی موفقیت‌آمیز دیون[1] برای جنگ با دیونوسیوس است. عده‌ای از اعضای آکادمیا، دوست نامدار افلاطون یعنی دیون را در این ماجرا پشتیبانی می‌کردند. یکی از ایشان کالیپوس[2] بود که قابل اعتمادترین همرزم دیون شد. دیری نپایید که کالیپوس، دیون را بقتل رسانید و مقام جباری را غصب کرد ولی پس از سیزده ماه از دست داد. (خود کالیپوس به دست فیلسوفی از نحلهٔ فیثاغوری به نام لپتینس[3] کشته‌شد.) این رویداد تنها واقعه از این قسم در طول مدتی که افلاطون به تعلیم و تدریس اشتغال داشت، نبود. یکی از مریدان افلاطون (و ایسوکراتس) موسوم به کله‌آرخوس[4] پس از مدتی تظاهر به رهبری دموکراتیک، جبار هراکلئا[5] شد. او نیز به دست

---

۱. Dio یا Dion (معروف به دیون سیراکوزی) ـ (؟۳۵۴-۴۵۹ پیش از میلاد). «از رجال یونانی سیسیل، برادرزن دیونوسیوس مهین. از شاگردان افلاطون بود... خبر یافت که دیونوسیوس کهین مشغول اقداماتی بر ضد اوست. لهذا، به سیسیل لشکر کشید و دیونوسیوس کهین را شکست داد و حکومت سیسیل را بدست‌گرفت. سرانجام به دست یکی از مصاحبین سابق آتنی خود کشته‌شد.» **دائرة‌المعارف فارسی**. (مترجم)

2. Callippus
3. Leptines 4. Clearchus 5. Heraclea

یکی از خویشاوندانش به نـام خیون[1] که در آکادمیای افـلاطون عضویت داشت به‌هلاکت رسید. (نمی‌دانیم خیون که بعضی او را مردی آرمانخواه توصیف کرده‌اند چگـونه از آب در می‌آمد چـون بـزودی کشته‌شد.) این تجربه‌هـا و چند تجربهٔ مشابه دیگر افلاطون[۲۵] ـ که از میان شاگردان و همکاران سابقش دست کم نه تن جبار برخاستند ـ دشواریهای خاص مربوط به گـزینش مـردانی را که بناست قـدرت مطلق به ایشان تفـویض شود، روشن می‌کند. مشکل است کسی را یافت که با قدرت مطلق، خوی فـاسد پیدا نکند. به گفتهٔ لرد اکتن[2]، هر قدرتی فاسد می‌کند؛ قدرت مطلق، مطلقاً فاسد می‌کند.

خـلاصهٔ بحث اینکه برنـامهٔ سیـاسی افـلاطون بسیار بیش از آنکه شخصیت‌گـرا بـاشد نهادگـرا بود. او امیـدوار بود که مسألهٔ جـانشینی رهبران را زیر نظارت نهادها بیاورد و بدین وسیله تغییر سیاسی را متـوقف کند. این نظارت مـی‌بایست از طریق آموزش و پرورش اعمـال شود و بر نگـرشی مـرجعیت‌طلبانه نسبت به کسب معلومـات، یعنی بـر مـرجعیت متخصصان دانشور و «مردانی که درستی و پـاکی ایشان بـه اثبات رسیده است»، پی‌ریـزی شود. سقراط خواستار آن بود که یك سیاستمدار مسؤول، دوستـدار حقیقـت و حکمـت بـاشد نـه متخصص و صاحب فـن، و عقیده داشت که چنین کسی تنها بشرطی از حکمت و فـرزانگی بهره می‌برد که به کمبودهای خود آگاه باشد[۲۶]. اما این بود آنچه افـلاطون از خواستهای سقراط برداشت کرد و صورتی که به آن داد.

---

1. Chion

۲. John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton (۱۹۰۲ تـا ۱۸۳۴).
مورخ معروف انگلیسی. (مترجم)



شاه فیلسوف

و دولت برای بزرگداشت خاطرهٔ ایشان، بناهـای یادـ بود برپا خواهـدکـرد. و همچـون نیمه خـدایـان... همچون مردانی متبرك به فضل ایـزدی و خداگونـه... آئین قربانی برای آنان بجا خواهدآورد.

ـ افلاطون

تضاد میان مـرام افلاطـون و سقراط حتـی از آنچه تـا کنون نشان دادهام نیز بیشتر است. چنانکه گفتم، افلاطون در تعـریفی که از فیلسوف بدست می‌داد، از سقراط پیروی مـی‌کرد. در جمهوری مـی‌خوانیم[۱]: «چه کسانی را تو فیلسوف می‌خوانی؟ ـ کسانی را که دوستدار راستی بـاشند.» ولی افـلاطون هنگـام اظهار ایـن مطلب، خود کامـلاً راستگـو نیست. حقیقتاً بـه آن اعتقـاد نـدارد زیـرا در جـاهـای دیگـر بصراحـت اعلام می‌کند که یکی از حقوق ویژه و شاهانهٔ کسی که حق حاکمیت را در دست دارد، استفادهٔ کامل از دروغ و فریب است. مـی‌گوید[۲]: «دروغ گفتن و فـریب‌دادن دشمنان شهر و شهروندان بـه سود شهر، امـری است مختص حاکمان شهر و هیچ‌کس نباید با این حق ویژه کاری داشته‌باشد.»

«به سود شهر». بـار دیگر می‌بینیم که اصل سـود جمعی، در مقـام بالاترین ملاحظهٔ اخلاقی قرار می‌گیرد. اخلاق تـوتالیتر بـر همه چیز، حتی تعریـف و مثال فیلسوف، غـالب می‌شود. لازم به تـذکر نیست که به حکم همان اصل مصلحت‌بینی سیاسی، کسانی که زیـر فـرمانند باید مجبـور به راستگویی شوند. «اگر فرمانروا دروغ کس دیگری را کشف کند... او را به جرم آوردن بدعتی که موجب آسیب و خطـر برای شهر می‌شود، به کیفر

خواهد رساند[۳].» تنها بـه ایـن مفهوم قدری بـرخلاف انتظار مـی‌تـوان حاکمان افلاطونی ـ یعنی شاهان فیلسوف ـ را دوستدار راستی شمرد.

۱

برای اینکه کاربرد اصل سود جمعـی در مـورد مسألـهٔ راستگوئـی روشن شود، افلاطون پزشك را مثال می‌زند. از آنجـا که او رسالت سیاسی خـویش را رسالـت درمانگـر یـا منجی پیکـر بیمـار جـامعـه مـی‌دانـد، این مثال بسیار خـوب انتخـاب شده‌است. سوای این، نقشی که افلاطون برای پزشکی در نظر می‌گیرد، خصلت تـوتالیتر شهر او را روشن مـی‌کند که زنـدگی شهرونـد در آن، از زمان هماغـوشی پدر و مادر تا لب گور، مغلوب مصالح دولت است. افـلاطون، پزشکی را به قسمی سیاست تعبیر مـی‌کند و می‌گویـد، «آیسکـولاپیوس[۱]، خـدای پـزشکی را سیـاستمدار» می‌شمارد[۴]. او توضیح می‌دهد که هدف فن پزشکی باید صرفاً مصالح دولت باشد نه افزایش عمر و مـی‌نویسد: «در تمام جـوامعی که تحت حکـومت صحیح هستند، دولت به هر کس کار خاص او را محول می‌کند. او مـوظف است این کار را به‌انجام برساند و هیچ‌کس وقت نـدارد زندگی را به بیماری و درمان بگذارند.» بنابرایـن، پزشك «حق نـدارد بـه کسی‌که نمی‌توانـد تکالیف عادی خویش را انجام دهد رسیدگی کند، زیـرا چنین کسی بـه‌حال خود یا به‌حال دولت سودمند نیست». سپس به ایـن مطلب افـزوده می‌شود که این شخص ممکـن است «بچه‌هـایـی داشته‌بـاشد مـانند خودش بیمار» که آنها هم سربار دولت شونـد. (در روزگار پیری، افلاطون به رغم تنفر افـزونتر از اصالت فـرد، از طبابت، بطـرزی بیشتر دارای جنبـهٔ شخصی سخن به‌میان می‌آورد و از پزشکانی زبان به شکوه می‌گشایـد که حتی بـا شهروندان آزاد مـانند برده سلوك مـی‌کنند و «مثل جباری که ارادهٔ او در حکم قانون است، آمرانه دستور می‌دهند و به‌عجله به‌سراغ بیمار برده‌گونهٔ بعدی می‌شتابند[۵]». او التماس می‌کند که در مداوا، بخصوص به کسانـی که برده نیستند، ملاطفت و حـوصلهٔ بیشتری نشان داده شود.) در مـورد فایدهٔ دروغ و فریب، افلاطون بـر آن است که این امـور «تنها بـه‌عنوان

1· Aesculapius

دارو سودمندند[۶]»، اما اصرار می‌ورزد که فرمانروای کشور نباید مانند آن دسته از «پزشکان عادی» رفتار کند که شهـامت بکاربردن داروهای قوی را ندارند. شاه فیلسوف که از حیث فیلسوف‌بـودن دوستدار راستی است، باید بـه عنوان پـادشاه «مـرد دلیرتری» باشد، زیـرا باید برای «بکـارگرفتن بسیاری دروغها و فریبها» عزم جزم کند ـ البته افلاطون به‌عجله می‌افزاید، بـه خاطر نفع کسانی که بر آنها فرمان رانده مـی‌شود و البتـه، چنانکه از پیش می‌دانیم و در اینجا دوباره از اشارهٔ افلاطون به فن پزشکی در می‌یابیم، نفع این‌کسان به معنای «نفع دولت است». (کانت یکبار خاطرنشان می‌سازد ـ البته روح کـلام بـا آنچه در اینجا گـذشت بسیـار فرق دارد ـ که جملهٔ «راستگویی بهترین مصلحت‌اندیشی است» امکان دارد بـراستی محل شك و سؤال باشد حال آنکه جملـهٔ «راستگویی بهتـر از مصلحت‌انـدیشی[۱] است» جای بحث ندارد[۷].)

وقتی افلاطـون بـه حکمرانـان اندرز می‌دهد که داروی قـوی بکار برند، به چه قسم دروغهایـی نظـر دارد؟ کراسمن بحـق تأکید مـی‌کند که مقصود افلاطون «تبلیغات یـا فن مهـارکردن و نظارت بـر رفتار... تودهٔ مردم تحت فرمان است که اکثریت را تشکیل می‌دهند[۸].» مسلماً افلاطون به چنین‌کسان بیش از دیگران نظر داشته‌است؛ ولی وقتی کراسمن بتلویح می گوید که دروغهای تبلیغاتی تنها برای خورانیدن به مردم تحت فرمان بوده است و فرمانروایـان می‌بایست روشنفکرانی کاملاً بیـدار و آگاه باشند، نمی‌توانم بـا او همعقیده باشم. فکـر نمی‌کنـم جـدا شدن تـام و تمام راه افلاطون از طریق خردورزی سقراط هیچ‌جا روشنتر از موضعی باشد که در آن دوبـار افلاطون ابـراز امیدواری مـی‌کند که حتی خـود فرمانروایان، دست‌کم پس از چند نسل، بزرگترین دروغ تبلیغاتی وی ـ یعنی نژادپرستی او یا همان اسطورهٔ خون و خاك[۲] معروف به اسطورهٔ وجود فلزات در آدمـی

---

۱. اصطلاح «مصلحت‌اندیشی» در اینجا در بـرابـر واژهٔ policy بکار رفته است که معمولاً «طریقه» و «خطمشی» و «سیاست» ترجمه می‌شود. مثال کانت یادآور کلام معروف سعدی دربارهٔ «دروغ مصلحت‌آمیز» است (البته در جهت عکس) و چون بـا روح مطلب سازگار بود، این قسم ترجمه شد. (مترجم)

2. Myth of Blood and Soil

و خاکزادان ـ را باور کنند. در اینجا می‌بینیم که مبادی اصالت سودمندی و توتالیتاریسم در افلاطون بر همه چیز غالب است، حتی بر حق ویژهٔ فرمانروایان به دانستن حقیقت و طلب اینکه به آنان راست گفته شود. افلاطون به این جهت می‌خواهد خود فرمانروایان نیز این دروغ تبلیغاتی را باور داشته‌باشند که امیدوار است تأثیر سالم آن افزایش پیدا کند ـ یعنی حکومت نژاد سرور تحکیم شود و نهایتاً هرگونه تغییر سیاسی متوقف گردد.

۲

افلاطون هنگامی که اسطورهٔ خون و خاك را می‌آورد، صریحاً اذعان می‌کند که این جز حیله و دغل چیزی نیست. «سقراطی» که در جمهوری تصویر شده، می‌گوید[۹]: «خوب، حال ببینیم آیا می‌توانیم یکی از آن دروغهای بسیار بدردخور بسازیم که هم اکنون به آن اشاره کردیم؟ تنها با یك دروغ فخیم[۱] می‌توانیم، اگر بخت یاری کند، حتی خود فرمانروایان ـ یا دست‌کم بقیهٔ شهر را ـ قانع کنیم.» استفاده از واژهٔ «اقناع» شایان توجه است. قانع‌کردن شخصی برای اینکه دروغی را باور کند، به عبارت دقیقتر، به معنای گمراه‌ساختن یا گول‌زدن اوست. اگر ترجمه می‌کردیم «می‌توانیم، اگر بخت یاری کند، حتی خود فرمانروایان را گول بزنیم»، با روح بی‌ایمانی صریح این قطعه سازگارتر می‌بود. افلاطون لفظ «اقناع» را غالباً بکار می‌برد و استعمال آن در اینجا، مطلب را در مورد سایر قطعه‌ها نیز روشن می‌کند. این باید هشداری باشد که در قطعه‌های مشابه نیز نظر او ممکن است متوجه دروغهای تبلیغاتی باشد، بخصوص در قطعه‌ای که می‌گوید مرد سیاسی باید «هم به وسیلهٔ اقناع و هم با توسل به زور» فرمان براند[۱۰].

پس از اعلام «دروغ فخیم»، افلاطون به جای آنکه یکراست به نقل اسطوره بپردازد، نخست دیباچهٔ درازی تمهید می‌کند که از بعضی

۱. lordly lie. ترجمهٔ این مضمون از یونانی همیشه میان محققان و افلاطون‌شناسان محل اختلاف شدید بوده‌است. برای آگاهی از دلایل پوپر بر صحت ترجمهٔ او، رجوع کنید به یادداشت ۹ در همین فصل. (مترجم)

جهات شبیه دیباچهٔ دراز مقدم بر کشف عدالت است و، به‌گمان من، حکایت از ناآسودگی و تشویش خاطر او دارد. ظاهراً او انتظار نداشته‌است که پیشنهادی که متعاقباً می‌آید، چندان مقبول طبع خوانندگانش قرار گیرد. در اسطوره، دو فکر به‌میان می‌آید: اولی برای تقویت وضع دفاعی سرزمین مادری است و مشعر بر آن است که رزمندگان مدینهٔ افلاطونی، خاکی یا «زاییدهٔ خاك کشورشان» هستند و برای دفاع از میهن، که مادرشان است، آماده‌اند. این فکر دیرین و مشهور مسلماً دلیل تردید و درنگ افلاطون نیست (هرچند سیاق عبارت بتلویح و با زیرکی چنین معنائی را به ذهن القا می‌کند). فکر دوم، یا «دنبالهٔ داستان»، اسطورهٔ نژادپرستی است: «خداوند... در کسانی‌که توانایی حکمرانی دارند، زر، در رزمیاران، سیم و در کشاورزان و دیگر طبقات مولد، آهن و مس بکار برده‌است»[۱۱]. این فلزات به ارث منتقل می‌شوند و ویژگیهای نژادی بشمارمی‌روند. در این قطعه، افلاطون افکار نژادپرستانهٔ خویش را نخست با تردید مطرح می کند، سپس این امکان را در نظر می گیرد که کودکان ممکن است با آمیزه‌ای جز فلزات پدر و مادرشان بدنیا بیایند، و باید اذعان کرد که این قاعده را نیز اعلام می‌دارد که اگر در یکی از طبقات پایینتر «کودکانی با آمیزه‌ای از زر و سیم متولد شوند، باید آنان را... به نگهبانی... و رزمیاری منصوب کرد.» اما در قطعه‌های بعد در جمهوری (و همچنین در قوانین) این امتیاز پس گرفته می‌شود، بویژه در ضمن داستان هبوط انسان و عدد[۱۲] که بخشی از آن در فصل پنجم نقل شد. از قطعهٔ مورد بحث پی‌می‌بریم که هرگونه آمیختگی با یکی از فلزات پست باید از طبقات بالا حذف شود. بنابراین، امکان درآمیختگی [فلزات] و، در نتیجه، تغییر پایگاه افراد، فقط بدین معناست که کودکان بزرگ‌زاده ولی منحط را می‌توان تنزل داد اما هیچ‌یك از کودکان فرودست‌زاده را نمی‌توان بالا برد. اینکه چگونه اختلاط فلزها لزوماً به ویرانی می‌انجامد، در قطعهٔ پایانی داستان هبوط انسان تشریح می گردد: «آهن با سیم مخلوط خواهدشد و مفرغ با طلا و از این اختلاط، تنوع بدنیا خواهدآمد و بیقاعدگی پوچ و عبث و هر وقت اینها به جهان آیند، ستیزه و دشمنی از آنها متولد می شود. پس هر جا اختلاف پدیدآمد، دودمان و زایش آن را باید بدینگونه

توصیف کنیم[۱۳].» بنابراین، هنگامی‌که در خاتمهٔ اسطورهٔ خاکزادان به پیشگویی ساختگی یك غیبگوی موهوم بر می‌خوریم که می‌گوید «وقتی آهن و مس نگهبان شهر باشند، شهر فنا خواهدشد[۱۴]»، باید در پرتو ملاحظات بالا به آن بنگریم. بیرغبتی افلاطون برای اینکه افکار نژادپرستانهٔ خویش را بیدرنگ به‌صورت تند و افراطی عرضه کند، به گمان من حاکی از این است که او می‌داند چقدر نژادپرستی با گرایشهای دموکراتیك و بشردوستانهٔ عصر وی در تضاد است.

افلاطون صریحاً اقرار می‌کند که اسطورهٔ خون و خاك، دروغی تبلیغاتی است. با در نظر گرفتن این نکته، طرز فکر شارحان و مفسران نسبت به این اسطوره قدری حیرت‌آور است. فی‌المثل، ادام می‌نویسد[۱۵]: «بدون آن، طرح کلی کنونی دولت ناتمام می‌بود. ما برای دوام و بقای شهر، ضمانتی می‌خواهیم... و هیچ چیز نمی‌توانست با روح اخلاقی و دینی حاکم بر تعلیم و تربیت افلاطون سازگارتر از این باشد که او این ضمانت را به جای عقل در ایمان پیدا کند». من کاملاً همعقیده‌ام که هیچ چیز با اخلاقیات توتالیتر افلاطون سازگارتر از هواداری از دروغهای تبلیغاتی نیست (هر چند البته منظور ادام این نیست). اما نمی‌فهمم چگونه ممکن است شارح و مفسری دیندار و آرمانخواه به‌طور ضمنی مدعی شود که دین و ایمان همسطح دروغی فرصت‌طلبانه است. شرح ادام یادآور اصالت عرف هابز و نظر کسانی است که می‌گویند عقاید دینی گرچه راست نیست، اما حیلهٔ سیاسی بغایت مصلحت‌آمیز و لازمی است. این ملاحظه نشان می‌دهد که افلاطون بیش از آنکه ممکن است تصور شود، به اصالت عرف اعتقاد دارد. لااقل مردی مشتهر به اعتقادات اصالت عرفی مانند پروتاگوراس بر این باور بود که قوانین گرچه ساختهٔ ما هستند، ولی با الهام غیبی ساخته‌می‌شوند، در حالی‌که افلاطون حتی از این هم ابا ندارد که ایمان دینی را «بر پایهٔ عرف» استوار کند. (البته باید انصاف داد که او خود بی پرده به ساختگی بودن آن اقرار دارد). دشوار می‌توان درك کرد که چرا آن دسته از شارحان افلاطون[۱۶] که او را به دلیل جنگیدن با اصالت عرف خرابکارانهٔ سوفسطائیان می‌ستایند و به خاطر تأسیس قسمی مذهب اصالت طبیعت روحی مبتنی بر دیانت تحسین

می‌کنند، از نکوهش وی برای اینکه عرف، یا بهتر بگوییم، جعل و اختراع را اساس نهایی دین قرار داده‌است، خودداری می‌ورزند. حقیقت امر این است که نگرش افلاطون نسبت به دیانت که از «دروغ الهام شدهٔ» او آشکار می‌شود، عملاً همان نگرش دایی محبوبش کریتیاس، رهبر برجستهٔ سی تن جبار است که پس از جنگ پلوپونزی، حکومتی ننگین و خونریز در آتن تأسیس کرد. کریتیاس شاعر بود. نخستین کسی بود که از دروغهای تبلیغاتی تجلیل کرد. چگونگی جعل این دروغها را کریتیاس در منظومه‌ای پرصلابت وصف می‌کند و به مدح مرد فرزانه و مکاری می‌پردازد که برای «اقناع» مردم ـ یعنی با تهدید، واداشتنشان به تمکین و تسلیم ـ دین را ساخته‌است. بخشی از آن منظومه چنین است[۱۷]:

سپس چنین می‌نماید که آن مرد فرزانه و مکار آمد،
نخستین آفرینندهٔ ترس از خدایان...
او قصه‌ای ساز کرد، آموزه‌ای بغایت فریبنده و هوش‌ربا،
حقیقت را در پس حجاب روایات دروغین نهفت،
از خانهٔ خدایان پرمهابت سخن گفت،
بر فراز گنبد گردان و خاستگاه غرش رعد،
آنجا که دیده از رخشش دهشتناك آذرخش کور می‌شود...
آدمیان را به بند هراس گرفتار کرد؛
ایزدان را در کاشانه‌های دلفریب، گرداگرد مردمان حلقه‌وار گماشت،
افسون ساخت و مسحورشان کرد و قوت قلب از ایشان ربود ـ
و بیقانونی به قانون و نظم بدل گشت.

در نظر کریتیاس، دیانت چیزی نیست مگر دروغ فخیم دولتمردی بزرگ و زرنگ. نظریات افلاطون نیز بطرزی چشمگیر همانند اوست ـ خواه از لحاظ به میان کشیدن اسطورهٔ مورد بحث در جمهوری (که در آن صریحاً به دروغ بودن اسطوره اقرار می‌کند) و خواه در قوانین که می‌گوید وضع مناسك[1] و استقرار خدایان، «کار متفکری بزرگ است»[۱۸]. ولی آیا حقیقت دربارهٔ موضع و نگرش دینی افلاطون همین

1. rites

است و بس؟ آیا او در این زمینه، مرد فرصت‌طلبی بیش نبود و روح بسیار متفاوت حاکم بر آثار قدیمتر وی، صرفاً روح سقراطی است؟ البته به‌هیچ راه نمی‌توان بیقین به این پرسش پاسخ گفت، ولی بداهتاً احساس من این است که حتی در آثار متأخرش، ممکن است گاهی احساسات دینی اصیلتری بیان شده‌باشد. به اعتقاد من، هر جا افلاطون امور دینی را در ارتباط با سیاست مورد نظر قرارمی‌دهد، فرصت‌طلبی سیاسی او تمام احساسات دیگر را کنار می‌زند. بدین‌ترتیب می‌بینیم در قوانین خواستار سختترین مجازات برای کسانی می‌شود که حتی اگر درستکار و شرافتمند باشند[۱۹]، عقایدشان دربارهٔ خدایان از معتقدات دولت انحراف پیدا می‌کند. نفوس چنین کسان باید تحت درمان شورای شبانهٔ مفتشان[1] قراربگیرد[۲۰] و اگر توبه نکردند یا به تکرار جرم پرداختند، این دفعه کیفر بیحرمتی به مقدسات، مرگ است. آیا افلاطون فراموش کرده‌بود که سقراط عیناً قربانی همین اتهام شد؟

آموزهٔ محوری افلاطون در زمینهٔ دین حاکی از آن است که این خواستها از مصالح دولت سرچشمه می‌گیرند نه از علاقه به ایمان دینی. در قوانین، افلاطون می‌گوید که خدایان همهٔ کسانی را که در پیکار خیر و شر طرف نادرست را بگیرند، بسختی کیفر می‌دهند و این پیکار به‌عنوان تعارض بین اصالت جمع و اصالت فرد توصیف می‌شود[۲۱]. او تأکید می‌کند که خدایان تماشاگر محض نیستند بلکه علاقه‌ای مؤثر به آدمیان دارند. محال است آنها را نرم و آرام کرد. نه با نماز و دعا می‌توان از مجازات منصرفشان ساخت، نه با قربانی[۲۲]. از لحاظ سیاسی، نکتهٔ جالب توجهی در پس این تعالیم وجود دارد که روشن است و حتی روشنتر می‌شود وقتی این خواست افلاطون را در نظر می‌گیریم که دولت باید هرگونه شك و ریب دربارهٔ هر قسمت از این اصل جزمی سیاسی-دینی را ممنوع و سرکوب کند، بویژه دربارهٔ این آموزه که می‌گوید خدایان هرگز از مجازات چشم نمی‌پوشند.

فرصت‌طلبی افلاطون و نظریهٔ او راجع به دروغپردازی، تعبیر و تفسیر سخنان او را دشوار می‌کند. او تا چه اندازه به نظریهٔ خویش دربارهٔ

1. Nocturnal Council of Inquisitors

عدالت اعتقاد داشت؟ تا کجا به صدق آن آموزه‌های دینی که خود موعظه می‌کرد معتقد بود؟ به رغم اینکه می‌خواست دیگر ملحدان (کم اهمیتتر و کوچکتر) کیفر ببینند، آیا می‌شود گفت که خودش ملحد بود؟ گرچه امیدی نیست که به هیچ‌کدام از این پرسشها بتوان قاطعانه جواب داد، ولی، به عقیدهٔ من، نه تنها مشکل است که فرض را بر صحت انگیزه‌های او نگذاشت، بلکه از لحاظ روش‌شناسی نیز نادرست‌است. بخصوص، تصور نمی‌کنم بتوان شك کرد که او صادقانه معتقد بوده‌است هرگونه تغییر باید بدون فوت وقت متوقف شود. (در فصل دهم دوباره به این موضوع باز خواهم گشت.) از سوی دیگر، جای شبهه نیست که افلاطون عشق سقراطی به حقیقت را تابع اصل بنیادی‌تری قرارمی‌دهد که به‌موجب آن حکومت طبقهٔ سرور باید تحکیم و تشیید شود.

با اینهمه، جالب‌توجه است که نظریهٔ افلاطون دربارهٔ راستی، اندکی کمتر از نظریهٔ وی در باب عدالت متمایل به تندروی است. عدالت، چنانکه دیدیم، عملاً به عنوان چیزی که خادم مصالح دولت توتالیتر او باشد تعریف می‌شود. البته امکان داشت مفهوم راستی را نیز به همان وجه بر حسب سودمندی و فایدهٔ عملی آن تعریف کرد[۱]. افلاطون می‌توانست بگوید اسطورهٔ من راست است زیرا هرچه به‌مصلحت دولت من باشد، باید در باور بگنجد و، بنابراین، «راست» باشد و هیچ ملاك دیگری برای راستی ضرورت ندارد. در واقع، هگل و اخلافش گامی مشابه این در عالم عمل برداشتند و جانشینان او که اهل اصالت عمل بودند به‌برداشتن همین گام در عالم نظر مبادرت کردند. ولی افلاطون هنوز آنقدر از روح سقراطی برخوردار بود که بصراحت اقرار به دروغگویی کند. تصور نمی‌کنم فکر برداشتن گامی که مکتب هگل برداشت، ممکن بود به خاطر هیچ‌یك از همنشینان سقراط خطور کند[۲۳].

۳

همین قدر دربارهٔ سهم مثال راستی در بهترین دولت افلاطون بس

۱. یا، به‌طور تحت لفظی، بر حسب اصالت سودمندی و اصالت عمل pragmatism. (مترجم)

است. در فصل ششم، برنامهٔ سیاسی افلاطون را به برنامه‌ای صرفاً توتالیتر و مبتنی بر اصالت تاریخ تعبیر کردیم. اگر بخواهیم اعتراضهایی را که بر آن [تعبیر] وارد شد رفع کنیم، هنوز باید، علاوه بر عدالت و راستی، برخی مثالهای دیگر از قبیل نیکی و زیبائی و خوشی یا خوشبختی را نیز بسنجیم. می‌توانیم دربارهٔ این مثل و مثال فرزانگی یا حکمت که در فصل گذشته موضوع سخن بود، به این شیوه وارد بحث شویم که نتیجهٔ قدری منفی بررسی پیرامون مثال راستی را مورد سنجش قراردهیم. نتیجهٔ مذکور این مسألهٔ تازه را مطرح می‌کند که چرا افلاطون می‌خواهد فیلسوفان شاه شوند یا شاهان فیلسوف، در حالی‌که، از یك سو، فیلسوف را دوستدار راستی معرفی می‌کند و، از سوی دیگر، تأکید دارد که شاه باید «دلیرتر» باشد و به دروغ متوسل شود؟

بدیهی است تنها پاسخ این است که وقتی افلاطون لفظ «فیلسوف» را بکارمی‌برد، معنایی بسیار متفاوت در نظر دارد. در واقع، چنانکه در فصل گذشته دیدیم، فیلسوف نزد او جویندهٔ یکدل فرزانگی نیست، مالك مغرور آن است. مردی است دانشور و دانا. بنابر این، آنچه افلاطون می‌خواهد، حکومت دانش و معلومات است یا، اگر اجازه داشته باشم آن را به‌این نام بخوانم: دانش سالاری[1]. برای فهم این خواست او، باید ببینیم به‌سبب چه قسم وظایفی مطلوب این است که فرمانروای بهترین دولت، شخصی صاحب معلومات باشد یا، به قول خود افلاطون، «فیلسوفی جامع‌الشرایط». وظایفی را که باید سنجید می‌توان به دو بخش اصلی تقسیم کرد: یکی وظایف مربوط به بنیادگذاری یا تأسیس دولت و دیگری مرتبط با حفظ و نگهداری آن.

۴

نخستین و مهمترین وظیفهٔ شاه فیلسوف، وظیفه‌ای است که باید به عنوان بنیادگذار و قانونگذار شهر بر عهده بگیرد. پیداست که چرا افلاطون برای ادای این تکلیف به یك فیلسوف نیاز دارد. اگر بناست

1. sophocracy

دولت از ثبات برخوردار شود، باید نسخهٔ صحیحی باشد از صورت یا مثال الاهی دولت. و فقط فیلسوفی که کاملاً در آن بالاترین علم، یعنی دیالکتیك، ماهر و استاد باشد می‌تواند اصل آسمانی را ببیند و از آن نسخه بردارد. در آن بخش از جمهوری که افلاطون به‌بسط استدلال در طرفداری از حاکمیت فلاسفه می‌پردازد، این نکته بسیار مورد تأکید قرارمی‌گیرد[۲۴]. فیلسوفان «عاشق دیدار حقیقتند» و عاشق حقیقی همیشه به دیدن کل، عشق دارد نه صرفاً به دیدن اجزا و بخشها. پس او، برخلاف مردم عادی، به چیزهای محسوس[1] و «صداها و رنگها و شکلهای زیبای» آن چیزها عشق نمی‌ورزد، بلکه می‌خواهد «طبیعت حقیقی زیبایی»، یعنی صورت یا مثال زیبایی را «ببیند و بستاید». بدین‌سان، افلاطون معنای جدیدی به لفظ فیلسوف می‌دهد که همان عاشق و بینندهٔ جهان ایزدی صور یا مثل باشد. پس، از این حیث، فیلسوف کسی است که بتواند بنیادگذار مدینه‌ای فاضله[2] شود[۲۵]: «فیلسوفی که در اتصال با [عالم] الاهی است» امکان دارد «یکسره عنان به این انگیزه بسپارد که کشف آسمانی خویش» دربارهٔ شهر مثالی و شهروندان آرمانی آن را «متحقق سازد». او مانند طراح یا نگارگری است که «مدلش، [جهان] ایزدی است». تنها فیلسوفان راستین می‌توانند «نقشهٔ پی یا شالودهٔ شهر را طراحی کنند» زیرا تنها ایشان قادرند اصل را ببینند و از روی آن نسخه بردارند بدین شیوه که «بگذارند چشمانشان از این سو به آن سو برود، از مدل به تصویر و دوباره از تصویر به مدل».

فیلسوف به عنوان «نگارگر حکومت» [۲۶]، باید از نور نیکی و فرزانگی یاری بجوید. اکنون چند ملاحظه دربارهٔ این دو معنا و قدر و اهمیت آنها برای فیلسوف از نظر وظیفه‌ای که به‌عنوان بنیادگذار شهر بر عهده دارد، به آنچه گفته‌شد خواهیم افزود.

در سلسله مراتب صور، مثال خیر یا نیکی[3] افلاطون، از همه بالاتر است. او خورشید عالم ایزدی صور یا مثل است و نه تنها تمام اعضای دیگر جهان مذکور را منور می‌کند بلکه منشأ وجود آنهاست[۲۷]. از این گذشته، سرچشمه یا علت هرگونه شناخت و هرگونه راستی

1. sensible things   2. virtuous city   3. Idea of the Good

است[۲۸]. پس، قدرت دیدن و شناختن و دانستن قدر و بهای خیر یا نیکی برای استاد دیالکتیك واجب است[۲۹]. این مثال، خورشید و منبع نور در جهان صور است و، به این جهت، فیلسوف نگارگر را قادر به تشخیص اشیا و امور می‌کند. بنابراین، کار آن برای بنیادگذار شهر حایز بالاترین اهمیت است. اما این اطلاع صوری محض تنها چیزی است که به دست ما می‌رسد. مثال نیکی افلاطون هیچ جا نقش اخلاقی و سیاسی مستقیمتری ایفا نمی‌کند؛ هیچ‌گاه نمی‌شنویم که کدام اعمال نیك، یا موجد نیکی است. دستورها و قواعد آن آیین اخلاقی جمعی نیز بدون توسل به مثال نیکی داده‌می‌شود. گفته‌هایی دایر بر اینکه نیکی هدف است و مطلوب هر انسان[۳۰]، چیزی به اطلاعات ما نمی‌افزاید. در رسالهٔ فیله‌بوس، که نیکی با مثال «اندازه[1]» یا «میانه[2]» یکی دانسته می‌شود[۳۱]، این ظاهرنگری تهی از محتوا حتی حالت چشمگیرتری پیدا می‌کند. من هر وقت می‌خوانم که افلاطون در خطابهٔ معروفش زیر عنوان «دربارهٔ نیکی»، سبب نومیدی شنوندگان کم‌سوادش شد زیرا نیکی را «صنفی از [امور] متعین» تعریف کرد که [این امور] «همچون [امر] واحدی بتصور درآیند»، با شنوندگان احساس همدلی می‌کنم. در جمهوری، افلاطون بصراحت می‌گوید[۳۲] که نمی‌تواند توضیح دهد مقصودش از «نیکی» یا «نیك» چیست. تنها اشارهٔ دارای فایدهٔ عملی همان است که در اوایل فصل چهارم ذکر شد و آن عبارت از این بود که خوب هر چیزی است که حفظ می‌کند و نگاه می‌دارد و بد هر چیزی که به فساد یا انحطاط می‌کشاند. (ولی در اینجا «خوب» بنظر نمی‌رسد همان مثال نیکی باشد، بلکه ظاهراً خاصیتی است در چیزها و آنها را به مثل شبیه می‌کند.) بدین قرار، نیکی عبارت از حالت لایتغیر و متوقف چیزهاست؛ حالت چیزهای ساکن است.

بنظر نمی‌آید آنچه گفته‌شد ما را به‌جایی فراتر از تولیتاریسم سیاسی افلاطون برساند. تحلیل مثال فرزانگی افلاطون نیز نتایجی به‌همین وجه نومیدکننده ببارمی‌آورد. چنانکه دیدیم، فرزانگی یا حکمت در نزد افلاطون نه تنها به معنای بصیرت سقراطوار به کمبودها و نقایص خود

1. measure 2. mean

شخص نیست، بلکه به معنایی که اغلب ما ممکن است انتظار داشته باشیم، یعنی علاقهٔ مثبت و فهم مساعد نسبت به بشریت و امور بشری، نیز نیست. در نظر افلاطون، مردان حکیم از آنجا که سخت خاطرشان به مسایل عالم علوی مشغول است، «مجال ندارند به پایین، به امور آدمیان بنگرند...؛ ایشان به [امور] بسامان و باندازه[1] چشم می دوزند و اعتصام دارند.» آنچه به انسان فرزانگی می‌بخشد، معلومات و دانش از نوع صحیح آن است: «طبایع فلسفی به آن نوع دانش عشق می ورزند که حقیقتی را که تا ابد وجود دارد و دستخوش کون و فساد نیست، بر ایشان آشکار می‌نماید.» بنظر نمی‌رسد بحث افلاطون دربارهٔ فرزانگی ما را به جائی فراتر از آرمان متوقف کردن تغییر برساند.

۵

گرچه تحلیل وظایف بنیادگذار شهر هیچ عنصر اخلاقی جدیدی را در آموزهٔ افلاطون آشکار نکرد، ولی نشان‌داد که دلیل معینی وجود دارد که چرا بنیادگذار شهر باید فیلسوف باشد. لیکن این امر، طلب حاکمیت دایمی برای فلاسفه را کاملاً توجیه نمی‌کند. فقط تبیین می‌کند که چرا فیلسوف باید نخستین شارع و قانونگذار باشد. دلیلی بدست نمی‌دهد که چرا فیلسوفان باید همیشه فرمان برانند، بخصوص با توجه به اینکه هیچیك از فرمانروایان بعدی حق واردکردن هیچ تغییری را ندارد. پس برای آگاهی از توجیه کامل اینکه چرا فلاسفه باید حکومت کنند، باید به تحلیل تکالیف مربوط به حفظ و نگاه‌داری شهر بپردازیم.

از نظریه‌های جامعه‌شناختی افلاطون دانستیم که تا هنگامی که شکافی در وحدت طبقهٔ سرور پدید نیامده‌است، دولتِ تأسیس شده همچنان با ثبات خواهدماند. بنابراین، وظیفهٔ بزرگی که از نظر نگاه‌داری بر دوش حاکم است، وظیفه‌ای که تا دولت هست باید ادامه داشته‌باشد، تربیت اعضای‌آن طبقه است. چگونه آن وظیفه این خواست را توجیه می‌کند که فیلسوف باید فرمان براند؟ برای پاسخ به این سؤال، باید دو فعالیت مختلف را در چارچوب این وظیفه از یکدیگر تفکیك کنیم: یکی سرپرستی از تعلیم و

1. the ordered and the measured

تربیت و دیگری سرپرستی از پرورش نسل و اصلاح نژاد.

چرا باید گردانندهٔ دستگاه تعلیم و تربیت فیلسوف باشد؟ چرا پس از تأسیس دولت و نظام آموزشی، کافی نیست مسؤولیت آن به یك سردار کارآزموده یا شاه سرباز سپرده شود؟ اگر پاسخ دهیم که نظام آموزشی باید، نه تنها سرباز بلکه فیلسوف نیز تحویل دهد و، بنابراین، برای سرپرستی، هم به فیلسوفان و هم به سربازان نیاز دارد، پاسخمان قانع کننده نخواهدبود، زیرا اگر به فیلسوفان به عنوان گردانندگان دستگاه تعلیم و تربیت و حاکمان دایمی احتیاج نبود، نظام آموزشی نیاز نداشت فیلسوفان تازه تحویل‌دهد. نیازمندیهای دستگاه آموزشی فی‌نفسه نمی‌تواند احتیاج به فلاسفه را در دولت افلاطون توجیه کند یا اصلی وضع کند که فرمانروایان باید فیلسوف باشند. البته اگر آموزش و پرورش افلاطونی ـ صرف‌نظر از هدف خدمت به مصالح دولت ـ هدف دیگری داشت که بر اصالت فرد پی‌ریزی شده‌بود، مثلاً پرورش قوای فلسفی را لذاته منظور نظر قرارمی‌داد، موضوع تفاوت می‌کرد. ولی وقتی می‌بینیم، چنانکه در فصل گذشته نیز دیدیم، که افلاطون چقدر از تفکر مستقل می‌ترسد[۳۳] و ملاحظه می‌کنیم که، از لحاظ نظری، هدف نهایی این آموزش فلسفی صرفاً «شناخت مثال نیکی» است و این شناخت حتی از شرح و بیان این مثال ناتوان است ـ آنگاه درمی‌یابیم که دلیل واقعی این نیست. این احساس قویتر می‌شود هنگامی که بیاد می‌آوریم افلاطون در فصل چهارم خواستار محدودیتها و تضییقهایی حتی در مورد آموزش «موزیك[۱]» بود. اهمیت فوق‌العاده‌ای که افلاطون به آموزش فلسفی فرمانروایان می‌دهد، باید با دلایل دیگر تبیین شود ـ دلایلی که باید صرفاً سیاسی باشد.

دلیل عمده به نظر من، نیاز به افزایش اقتدار فرمانروایان تا حد نهایی است. اگر تعلیم و تربیت رزمیاران درست به نتیجه برسد، سرباز خوب فراوان خواهدبود. بنابراین، استعداد نظامی برجسته ممکن است برای استقرار اقتدار بلامعارض کافی نباشد و لازم شود چنین اقتدار بر اساس ادعاهایی بالاتر استوار گردد. افلاطون این اقتدار را بر نیروهای

۱. چنانکه پیش از این بتفصیل توضیح داده‌ایم (ص ۹۶)، منظور از این قسم آموزش، تربیت معنوی و روحی و تحصیلات ادبی است. (مترجم)

فوق طبیعی ساحرانه و عارفانه‌ای[۱] که در رهبران [شهر] خویش پرورش می دهد، پی‌ریزی می‌کند. رهبران مانند دیگران نیستند. به جهانی دیگر تعلق دارند و با عالم الاهی در اتصالند. بدین‌سان، شاه فیلسوف بنظر می‌رسد، لااقل از بعضی جهات، از روی نمونهٔ قبیله‌ای شاه کاهن[۲] گرده برداری شده‌باشد که در بحث از هراکلیتوس اشاره‌ای به آن شد. (چنین می‌نماید که نهاد [حکومت] شاهان کاهن یا ساحران شفاگر[۳] یا شمنها، در فیثاغوریان قدیم نیز مؤثر بوده‌است. این فرقه به بعضی تابوهای قبیله‌ای اعتقاد داشتند که از لحاظ خامی وسادگی شگفت‌انگیز بود. ظاهراً بسیاری از این تابوها حتی پیش از افلاطون ترك شده‌بود، ولی فیثاغوریان همچنان مدعی بودند که اقتدارشان دارای اساس فوق طبیعی است.) پس، آموزش فلسفی در نزد افلاطون دارای وظیفهٔ سیاسی معینی است. علامتی است که فرمانروایان را ممتاز می‌کند و بین حاکم و مردم تحت حکومت، سدی بوجود می‌آورد. (این امر تا امروز همچنان یکی از وظایف تحصیلات «عالی» است.) اکتساب حکمت افلاطونی، بیشتر به‌جهت برقرارساختن یك حکومت سیاسی دایمی و طبقاتی است. این حکمت را می‌توان «طب» سیاسی توصیف کرد که به صاحبان خود، یعنی ساحران شفاگر، قدرتی جادویی یا عرفانی می‌بخشد[۳۴].

ولی این نمی‌تواند به پرسش ما دربارهٔ وظایف فیلسوف در مدینهٔ [افلاطونی] پاسخ کاملی باشد، بلکه بیشتر به‌این معناست که مسألهٔ دلیل نیاز به فیلسوف، جا بجا شده‌است و اکنون باید سؤال مشابهی مطرح کنیم راجع به وظایف شمنها یا ساحران شفاگر در سیاست عملی. هنگامی‌که افلاطون طرح این آموزش تخصصی فلسفی را می‌ریخته، حتماً هدف معینی در نظر داشته‌است. باید وظیفه‌ای دایمی برای فرمانروا جستجو کنیم قابل مقایسه با وظیفهٔ موقت قانونگذار. تنها یك جا می‌توان به یافتن چنین

---

۱. صفت mystical (و mystic) در انگلیسی هم به معنای «عرفانی» و «عارفانه» است و هم (در موارد نسبتاً کمیاب) به معنای «ساحرانه» یا «جادوئی». در اینجا هر دو معنا با مدلول سخن نویسنده مناسبت دارد، چنانکه پائینتر از اشاره به شاهان کاهن و ساحران شفاگر نمایان است. (مترجم)

2. priest-king 3. medicine-men

وظیفه‌ای امیدوار بود و آن در عرصهٔ پرورش نژاد سرور است.

۶

بهترین راه برای پی‌بردن به اینکه چرا یك فیلسوف برای حکمرانی دایمی مورد نیاز است، طرح این پرسش است که: اگر کشوری دایماً زیر فرمان یك فیلسوف نباشد، بـه عقیدهٔ افلاطون چه بـر سر آن خـواهدآمـد؟ افلاطون پاسخی روشن به این سؤال داده‌است. اگر نگهبانان[1] دولت، حتی یك دولت کامل، از معلومـات فیثاغوری بی‌بهره و از عدد افلاطونی بیخبر بـاشند، نژاد نگهبانان و ، همراه با آن، خود دولت ناگزیر راه انحطاط در پیش خواهد گرفت.

بدینگونه، نـژادپرستی، مقامـی مهمتر از آنچه در آغـاز ممکن بود انتظار داشت، در بـرنامهٔ سیاسی افلاطـون احراز مـی‌کند. عدد افلاطونی، مربوط به مسایـل نـژادی و زناشویی است و همانگونـه که زمینه‌ای برای جامعه‌شناسی توصیفی افلاطون ایجـاد می‌کند ـ زمینه‌ای که، به گفتهٔ ادام، «فلسفهٔ تاریخ افلاطـون در آن گنجانـده‌مـی‌شود» ـ زمینه‌ای بـرای طلب حاکمیت فلاسفه نیز فـراهم مـی‌آورد. در فصل چهـارم گفتیم که زمینه و پیشینهٔ دولت افلاطون، از شبانی و دام‌پروری مایه می‌گیرد. با تـوجه به این امر، شاید چندان نامنتظر نبـاشد وقتی مـی‌بینیم که شاه افلاطـون نیز شاهی دست اندر کار پرورش نسل است. با اینهمه، بعضی هنوز ممکن است به شگفت بیایند که حتی فیلسوف افلاطونـی هم کارش پرورش نسل به‌طرز فلسفی است. یکی از دلایل مهم در طرفداری از حاکمیت فلاسفه، نیاز بـه روشی علمی و شیوه‌ای ریاضـی‌ـدیـالکتیکی و فلسفـی برای پـرورش نسل است.

در فصل چهـارم نشان دادیـم که مسألـهٔ پـرورانـدن نـژاد پاك و خـالص انسانهایـی‌که در حکـم سگ پاسبان باشند، چگونـه در بخشهای اولیهٔ جمهوری مورد تأکید قرارمی‌گیرد و بسط و تفصیل پیدا می‌کند. امـا

---

۱. خوانندگان را یـادآور مـی‌شویـم که غرض افلاطـون از «نگهبـانان»، فرمانروایان دولت کامل اوست. (مترجم)

تـا کنون بـه دلیـل دلپسندی بـرنخوردهایـم که چـرا فقط یـك فیلسوف جامع‌الشرایط می‌تواند بـا مهـارت و مـوفقیت به کار سیاسی پرورش نسل بپـردازد. هر پرورش دهنـدهٔ سگ و اسب و پـرنده مـی‌داند که باید هدفی داشته‌باشد که راهنمـای کوششهـایش باشد، کمال مطلوبی که با روشهای جفت‌گیری و انتخاب بتـوانـد به آن نزدیك شود، وگرنه پرورش نسل بر مبنای عقل و منطق محال است. بـدون چنین ملاك یا شاخصی، او هـرگز نمی‌تواند به این نتیجه برسد که کدام تخمه «بی‌عیب» است و هیچ‌گاه قادر نیست بین «تخمهٔ خـوب» و «تخمهٔ بـد» فـرق بگـذارد. ایـن مـلاك دقیقاً همتای مثال افلاطونی نـژادی است که او قصد پـرورش آن را دارد.

همانگونه که، به اعتقاد افلاطـون، فقـط فیلسوف راستین یـا استاد دیالکتیك قادر به دیدن اصل ایزدی مدینه است، باز هم او یـا همان استاد دیالکتیك است که می‌تواند آن اصل ایـزدی دیگـر، یعنی صورت یـا مثال آدمی را ببیند. تنها او می‌تواند از این نمونه یـا مدل نسخه بـردارد و از آسمان به زمینش بیاورد[۳۵] و در اینجا جـامهٔ عمل بـر آن بپوشانـد. این مثال آدمی، مثالی شاهـوار است. بـر خـلاف آنچه بعضـی پنـداشته‌اند، نمایانگر قدر مشترك همهٔ آدمیان نیست؛ مفهوم کلی «انسان» نیست. اصل خداگونهٔ آدمی است، اَبَرانسانی[1] است دگرگونی ناپذیـر؛ یك اَبَـریونانی[2] و اَبَرسرور[3] است. کوشش فیلسوف باید مصروف تحقق بخشیدن بـه چیزی در این جهان خاکی شود که افلاطون آن را بدین وجه توصیف می‌کند: نژاد «ثابت قدم‌ترین و مردوارترین و، در حدود امکان، زیباتـریـن آدمیان...: والاگهر و بهره‌مند از منش هیبت‌انگیـز[4]»[۳۶] ـ نژادی از مـردان و زنان که «اگر خدایی نباشند... خداگونه‌اند... تراشیده در کمال زیبایـی»[۳۷]، نژادی فخیم که، به حکم طبیعت، سرنوشتشان پادشاهی و سروری است.

پس می‌بینیم که مشابهتی میان دو وظیفهٔ اساسی شاه فیلسوف موجود است: او باید هم از اصل ایزدی مدینه نسخه بردارد و هم از اصل ایزدی آدمی. کسی جز او دارای این توانـایی و انگیزه نیست که «کشف آسمانی خویش را، در قالب فرد و در قالب شهر، تحقق بـبخشد»[۳۸].

1. superman 2. super-Greek 3. super-master
4. awe-inspiring

اکنون می‌فهمیم که چرا افلاطون در همان جا که نخستین‌بار ادعا می‌کند اصول پرورش جانوران باید در مورد نژاد آدمیان نیز بکاررود، برای اولین دفعه به‌کنایه می‌گوید که فرمانروایانش به برتری و فضلی بیش از حد عادی نیازمندند. می‌گوید ما در پرورش جانوران نهایت دقت و احتیاط را بکارمی‌بریم: «اگر آنها را به این شیوه پرورش نمی‌دادی، فکر نمی‌کنی که نژاد پرندگان یا سگانت به سرعت رو به انحطاط می گذاشت؟» «سقراط[۱]» از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که نسل انسان نیز باید به همان طرز دقیق پرورش یابد و فریاد برمی‌دارد که: «وای خدایا!... اگر همین اصول در مورد نژاد آدمی نیز صادق باشد، از فرمانروایانمان باید چه برتری فائقی انتظار داشته‌باشیم!»[۳۹]. این فریاد پرمعناست؛ یکی از نخستین کنایه‌ها به این است که فرمانروایان ممکن است طبقه‌ای برخوردار از «برتری فائق» تشکیل دهند و پایگاه و آموزش خاص خویش را داشته‌باشند؛ و بدین‌سان ما را آمادهٔ مطرح‌شدن این خواست می‌کند که حاکمان باید فیلسوف باشند. اما پر معناتر اینکه قطعهٔ مورد بحث مستقیماً به این خواست افلاطون می‌انجامد که وظیفهٔ فرمانروایان به عنوان پزشکان نژاد آدمی، باید استفاده از دروغ و فریب باشد. افلاطون می‌گوید، «اگر بنا باشد رمهٔ شما به بالاترین حد کمال برسد»، دروغ لازم است، زیرا این امر محتاج «ترتیباتی [است] که اگر بخواهیم رمهٔ نگهبانان را واقعاً از تفرقه دور نگه داریم، باید از همه کس جز فرمانروایان پنهان بماند.» درخواست از فرمانروایان که دلیرتر باشند و از دروغ به‌عنوان دارو استفاده کنند، مرتبط با همین معناست و خواننده را برای خواست بعدی آماده می‌کند که، به عقیدهٔ افلاطون، اهمیت خاص دارد. او مقرر می‌دارد[۴۰] که به منظور جفت‌گیری رزمیاران، فرمانروایان «شیوهٔ قرعه‌کشی هوشمندانه و زیرکانه‌ای» جعل کنند، بنحوی که «کسانی که ناکام می‌شوند... بخت بد خویش را

---

۱. هر جا نام سقراط در گیومه نوشته‌شود، مقصود آن شخصی است که افلاطون سخنگوی خویش قرار داده‌است و شخصیتی‌که از ظن خود ـ و به اعتقاد پوپر، به‌غرض و با بی‌انصافی ـ به آن حکیم بسته است، نه سقراط حقیقی. (مترجم)

نکوهش کنند، نه حکمرانان را» که پنهانی در قرعه‌ها دست می‌برند. و بلافاصله پس از این اندرز ناپسند و نفرت‌انگیز برای گریز از مسؤولیت (که افلاطون با بیان آن از زبان سقراط، استاد بزرگ خود را هدف افترا قرار می‌دهد)، «سقراط» پیشنهادی در میان می‌گذارد [۴۱] که چون به وسیلهٔ گلاوکن بسط و تفصیل داده‌می‌شود، می‌توان آن را فرمان گلاوکن نام داد. منظورم قانون وحشیانه‌ای است[۴۲] که به‌موجب آن هرکس، از ذکور و اناث، موظف است در سراسر مدت جنگ، تسلیم خواستهای دلیران شود: «تا هنگامی که جنگ ادامه دارد... هیچ کس اجازه ندارد به یك سرباز جواب 'نه' بدهد. به این جهت، سربازی که بخواهد با هر کس، از ذکور و اناث، هماغوش شود، با این قانون بیشتر برای ربودن گوی سبقت در دلاوری به شوق خواهد آمد.» سپس بدقت گوشزد می‌گردد که دولت از این رهگذر دو فایدهٔ مختلف خواهد برد: در نتیجهٔ این تشویق، عده‌ای قهرمان نصیبش می‌شود و با بچه‌های بیشتری که این قهرمانان پیدامی‌کنند، باز هم عده‌ای دیگر قهرمان بدست‌می‌آورد. (این سخن که فایدهٔ دوم، از نظر سیاست درازمدت نژادی مهمترین سود بشمارمی‌آید، در دهان «سقراط» گذاشته می‌شود.)

۷

هیچ آموزش فلسفی خاصی برای این قسم پرورش نسل لازم نیست. وظیفهٔ عمدهٔ پرورش نسل به‌طرز فلسفی، خنثی‌کردن خطر انحطاط است. برای مبارزه با این خطر، فیلسوفی جامع‌الشرایط لازم است، یعنی فیلسوفی که در ریاضیات محض (و هندسهٔ فضایی) و نجوم محض و هارمونیك محض و، از همه بالاتر، در دیالکتیك، آموزش دیده‌باشد. فقط کسی‌که به رموز علم اصلاح نژاد به‌طریق ریاضی و عدد افلاطونی آگاه باشد می‌تواند سعادتی را که آدمی پیش از هبوط از آن بهره‌مند بوده به وی بازگرداند[۴۳]. این مطالب همه باید در نظر باشد وقتی پس از اعلام فرمان گلاوکن (و بعد از مذاکراتی که در این فاصله دربارهٔ فرق طبیعی میان یونانیان و بربرها صورت می‌گیرد ـ فرقی که، به‌عقیدهٔ افلاطون، مطابق فرق بین سروران و بردگان است)، آموزه‌ای بیان می‌شود که افلاطون

بدقت آن را بـه عنوان خـواست سیاسی محوری و غوغا برانگیز خـویش مشخص می‌کند ـ یعنی حاکمیت شاه فیلسوف. او بر آن است که تنهـا بـا پذیـرفتن ایـن خواست می‌توان به بدیها و مفاسد حیات اجتماعی و به آفت گریبـانگیر دولتها، یعنی بی‌ثباتی سیاسی، و مسبب پنهـان آن پایان داد، یعنی شر گریبانگیر افراد آدمی که همـان انحطاط نژادی بـاشد. چنین است قطعهٔ مورد بحث[۴۴]:

سقراط می‌گوید: «خوب، حال مـی‌خواهم وارد مـوضوعی شوم که قبـلاً آن را بـه موجـی از همهٔ موجها بـزرگتر مانند کرده‌بودم. مع‌هذا، باید سخن بگویم، هر چند پیش‌بینی می‌کنم که این بـاعث فـروریختن سیلی از خنده بـر سرم خواهـدشد. در واقع، از هم اکنون می‌توانم این موج را ببینـم که در غـوغایی از خنده و بدگویی بر فرقم فرومی‌شکند...»

گلاوکن می‌گوید: «معطل نکن، داستان را بگو!»

سقراط مـی‌گویـد: «آرامش امکان‌پـذیـر نیست، گلاوکـن عزیز، و شر و بـدی از شهرهـا ـ و، بـه اعتقاد مـن، از نـژاد آدمیان ـ رخت برنخواهد بست مگر آنکه به فیلسوفان در شهرـ هایشان قدرت پـادشاهی تفویض شود یا کسانی‌که اکنون شاه و الیگارك[۱] خـوانـده مـی‌شونـد، بـه فیلسوفان حقیقـی و جـامع الشرایط مبدل گردند و این دو، یعنی قدرت سیاسی و فلسفه، با هم جوش بخورند (و در همان حال، آن جماعت کثیر که امروزه از تمایـل طبیعی خویش نسبت بـه یکـی از ایـن دو پیروی می کنند، بزور منکوب شوند).»

(کانت پاسخی حکیمانه به این [خواست] داده است و می‌گوید[۴۵]: «اینکه شاهان فیلسوف شوند یا فیلسوفان، شاه، محتمل نیست اتفاق بیفتد و تـازه چنین چیزی مطلوب نخواهدبود زیرا تصاحب قدرت همواره از قدر و بهای داوری آزاد عقل می‌کاهد. ولـی واجب است که یك پادشاه ـ یـا مردمی شاهوار، یعنـی حاکم بـر خود ـ از سرکوب فلاسفه خودداری ورزند و حق بیان در محضر عام را برای ایشان باقی بگذارند.»)

1. oligarch

این قطعهٔ مهم افلاطونی را، کلید تمام این کتاب[1] وصف کرده‌اند و این کاملاً بجاست. عبارت «و، به‌گمان من، از نژاد آدمیان»، تصور می‌کنم از باب خالی‌نبودن عریضه افزوده شده‌است و در اینجا نسبتاً کم اهمیت است. ولی اظهار نظر دربارهٔ آن لازم است زیرا عادت به آرمانسازی از افلاطون منجر به این تعبیر شده‌است[۴۶] که او در اینجا از «بشریت» سخن می‌گوید و نوید فلاح و رستگاری را از حیطهٔ شهرها به قلمرو «عموم نوع بشر» تعمیم می‌دهد. باید در این زمینه خاطرنشان ساخت که مقولهٔ اخلاقی «بشریت»، به‌عنوان چیزی بالاتر از تمایزات ملی و نژادی و طبقاتی، یکسره برای افلاطون ناآشناست. عناد افلاطون با مرام تساوی‌طلبی که در نگرش وی نسبت به آنتیس‌تنس[۴۷]، یکی از مریدان و دوستان دیرین سقراط، دیده‌می‌شود، به شواهد کافی متکی است. آنتیس‌تنس نیز مانند آلکیداماس و لوکوفرون، به مکتب گورگیاس تعلق داشت و چنین می‌نماید که نظریه‌های تساوی‌طلبانهٔ آنان را تعمیم داده و به صورت آموزه‌ای دربارهٔ برادری جمیع آدمیان و اقلیم انسانها[2] درآورده بود[۴۸]. در جمهوری، تناظری برقرار می‌شود بین نابرابری طبیعی یونانیان و بربرها از یك سو و نابرابری طبیعی خواجگان و بندگان از سوی دیگر، و بدین وسیله مرام تساوی‌طلبی مورد حمله قرارمی‌گیرد. اتفاقاً این حمله بلافاصله پیش از قطعهٔ کلیدی مهمی که اکنون موضوع بررسی است، صورت می‌پذیرد[۴۹]. به این دلیل، و به دلایل دیگر [۵۰]، این فرض معقول بنظرمی‌رسد که وقتی افلاطون از شر گریبانگیر نژاد آدمی سخن می‌گوید، به نظریه‌ای کنایه می‌زند که خوانندگانش به‌حد کافی با آن آشنایی دارند و آن نظریه که به خود او تعلق دارد عبارت از این است که بهروزی کشور نهایتاً به «طبیعت» فردی اعضای طبقهٔ حاکم وابستگی دارد و طبیعت آنان، و طبیعت نژاد یا فرزندانشان، در معرض خطر آفاتی است که از تعلیم و تربیت مبتنی بر اصالت فرد نتیجه می‌شود و، از آن مهمتر، شری که از انحطاط نژاد سرچشمه می‌گیرد. سخنان افلاطون بوضوح حاوی کنایه به

---

۱. منظور کتاب جمهوری است. (مترجم)

2. empire of men

تقابل بین سکون و آرامش ایزدی و شر دگرگونی و انحطاط است و خبر از داستان آیندهٔ عدد و هبوط آدمی می‌دهد[۵۱].

بسیار مناسبت دارد که افلاطون در همین قطعهٔ کلیدی بـه معتقدات نژادپرستانهٔ خویش کنایه بزند که در آن مهمترین خـواست خـود را نیـز بیان می‌کند. بدون «فیلسوف حقیقی و جامع‌الشرایط» که در تمـام علوم لازم بـرای اصـلاح نژاد آمـوزش دیـده‌باشد، دولت از دست می‌رود. در داستان عدد و هبوط آدمی، افلاطون می‌گوید که یکی از نخستین و بدترین گناهان ناشی از ترك فعل که ممکن است از نگهبانان منحط سربـزند ایـن خواهدبود که دلبستگی خویش را به علم اصلاح نژاد و مراقبت و آزمودن خلوص نژادی از دست بدهند: «بنابـراین، فرمانروایانی منصوب خواهند شد که بکلی برای انجام تکلیف نگهبانی فاقد شایستگی و صلاحیتند ـ یعنی برای مراقبت و آزمودن فلزهای زر و سیم و مفرغ و آهن (که هم نژادهای هسیودوس باشند و هم نژادهای خود شما)»[۵۲].

سرچشمهٔ همهٔ اینها، بیخبری از عددمرموز مربوط به زناشویی است. ولی شك نیست که این عدد اختراع خود افلاطون بوده‌است. ([استخـراج آن] مستلزم آشنائی با علم هارمونیك محض است که خود، به نوبهٔ خویش، مستلزم دانستن هندسهٔ فضایی است که هنگامـی‌که جمهوری نوشته می‌شد، علم جدیدی بود.) پس می‌بینیم‌که احـدی جز خود افلاطـون راز نگهبانی راستین را نمی‌داند و کلید آن را در دست ندارد. شاه فیلسوف، خود افلاطون است و جمهوری سند او برای طلبیدن قدرت پادشاهی است ـ قدرتی که او فکر می‌کرد حقاً از آن اوست زیرا حق فیلسوف از یك سو و حق خلف و وارث مشروع کودروس را از سوی دیگر در خویشتن جمع کرده‌است ـ کودروس شهید، آخرین شاه از شاهان آتن که، به روایت افلاطون، خود را فدا کرد «تا مملکت را برای فرزندانش حفظ کند».

۸

همینکه به این نتیجه برسیم، بسیاری چیزها که در غیر ایـن صورت می‌بایست نامرتبط بمانند، مرتبط و روشن می‌شوند. فـی‌المثل، شك نیست که افلاطـون ایـن کتـاب مملو از اشاره و کنایـه به مشکلات و اشخاص

معاصر را، بیشتر به این نیت نوشته است که بیانیه‌ای[1] سیاسی بر محور موضوعات روز باشد نه رساله‌ای برای طرح مسایل نظری. تیلر می گوید[۵۳]: «بزرگترین ستم را بر افلاطون روا داشته‌ایم اگر از یاد ببریم که جمهوری نه صرفاً مجموعه‌ای از مباحث نظری دربارهٔ حکومت... بلکه طرح جدی اصلاحات عملیی است که یك آتنی... که مانند شلی[2] از 'شور و شوق اصلاح دنیا' آتش به جان دارد، پیش می‌نهد.» این گفته، بیگمان، راست است. تنها از همین ملاحظه امکان داشت به این نتیجه رسید که در شرحی که افلاطون دربارهٔ شاه فیلسوف می‌دهد، نظرش می‌بایست متوجه فلاسفهٔ معاصر خود باشد. اما در روزگاری که جمهوری نوشته می‌شد، تنها سه مرد برجسته در آتن بودند که ممکن بود ادعا کنند فیلسوفند: آنتیس‌تنس و ایسوکراتس و خود افلاطون. اگر با درنظرگرفتن این نکته به جمهوری بنگریم، بلافاصله متوجه می‌شویم که در ضمن بحث از ویژگیهای شاه فیلسوف، قطعهٔ بلندی می‌آید که افلاطون با گنجانیدن کنایاتی به شخص خود، بوضوح آن را متمایز می‌کند. قطعه با کنایه‌هایی مشتبه‌نشدنی به شخصیتی مردم‌پسند، یعنی آلکیبیادس[3]، آغاز می‌شود[۵۴] و با ذکر نام مردی موسوم به تئاگس[4] و اشارهٔ «سقراط» به خودش، بپایان می‌رسد[۵۵]. ماحصل و جان کلام این است که بسیار اندك شمارند کسانی که بتوان ایشان را فیلسوف راستین و سزاوار مقام شاه فیلسوف توصیف کرد. آلکیبیادس والاتبار و بزرگزاده، از همان سنخ کسانی است که می‌خواهیم،

---

1. manifesto

۲. P.B. Shelley (۱۸۲۲ - ۱۷۹۲). شاعر بزرگ انگلیسی که آرمانهای سیاسی و انقلابی نیز در سر می‌پرورانید. (مترجم)

۳. Alcibiades (۴۰۴ - ۴۵۴ پیش از میلاد). سردار و سیاستمدار آتنی و دوست سقراط. در خانهٔ پریکلس تربیت شد. به زیبایی و سخنوری و ماجراجوئی شهره بود. در رسالهٔ میهمانی از اشخاص اصلی است و وصفی دلانگیز از سقراط می‌دهد. در جنگ پلوپونزی به آتن خیانت کرد و با اسپارت متحد شد ولی دوباره به آتن روی آورد و در چند نبرد اسپارت را شکست داد. سرانجام قوای آتنی را به شکستی ننگین کشانید و از آن شهر گریخت و در فریگیه کشته‌شد. (مترجم)

4. Theages

ولی به رغم تلاشهای سقراط برای نجات او، فلسفه را ترک کرده و گریخته است. اکنون فلسفه بیکس و بیدفاع، گرفتار خواستگاران ناشایست شده است و نهایتاً «تنها چند تن مردان انگشت‌شمار باقی‌مانده‌اند که شایستگی بستگی با او را دارند.» با نظری که اکنون حاصل کرده‌ایم، ناگزیر باید انتظار داشته‌باشیم که غرض از «خواستگاران ناشایست»، آنتیس‌تنس و ایسوکراتس و اهل مکتب ایشان باشد (یعنی، چنانکه افلاطون در قطعهٔ مهم و کلیدی راجع به شاه فیلسوف می‌گوید، همان کسانی که او می خواهد «بزور سرکوب شوند».) این انتظار با بعضی شواهد مستقل تأیید می‌شود[۵۶]. به همین وجه، باید انتظار داشته‌باشیم که آن «چند تن مردان انگشت‌شمار شایسته» شامل افلاطون و شاید برخی از یارانش (از جمله احتمالاً دیون) باشد. ادامهٔ قطعهٔ مورد بحث تقریباً جای شبهه باقی نمی گذارد که سخنان افلاطون دربارهٔ خودش است. می گوید[۵۷]:

> کسی که متعلق به این گروه است... می‌تواند جنون جماعت و فساد عمومی کلیهٔ امور اجتماعی و حکومتی را ببیند. فیلسوف... مانند کسی است که در قفس جانوران وحشی گرفتار شده‌است. او در ستمکاریهای جماعت شریك نخواهدشد؛ ولی چون در چنبر دنیای وحشیان افتاده‌است، نیرویش برای ادامهٔ پیکار بتنهایی کافی نیست. پیش از آنکه بتواند برای شهرش و دوستانش منشأ خیر و فایده‌ای شود، به‌قتل خواهدرسید. از این رو، پس از آنکه همهٔ این نکات را از نظر گذرانید، خاموش خواهد نشست و مساعی خویش را وقف کار خود خواهدکرد...

آزردگی و رنجشی که در این الفاظ تلخ و بغایت ناسقراطوار بیان شده‌است بوضوح نشان می‌دهد که کلام دربارهٔ خود افلاطون است[۵۸]. ولی برای درك کامل این اعتراف شخصی، باید آن را با گفتهٔ زیر مقایسه کرد:

> موافق طبیعت نیست که ناوبر ماهر و کارآزموده به جاشوان خام و ناآزموده التماس کند که فرماندهی او را بپذیرند، یا مرد فرزانه بر در ارباب ثروت و مکنت به‌انتظار بنشیند... روش راستین و طبیعی آن است که بیمار، خواه

> توانگر و خواه تنگدست، به درگاه طبیب بشتابد. به‌همینگونه، آنانکه به حکمرانی نیاز دارند باید درِ خانهٔ کسی که می‌تواند حکم براند حلقه بزنند و اگر فرمانروا ذره‌ای شایستگی داشته باشد، هرگز نباید دامن ایشان را بگیرد که فرمان او را بپذیرند.

کیست که طنین غرور شخصی بیکرانی را در این قطعه نشنود؟ افلاطون می گوید این منم، فرمانروای طبیعی شما، شاه فیلسوفی که می داند چگونه فرمان براند. اگر مرا می‌خواهید، شما باید به‌سوی من بیایید، و اگر پا بفشرید، ممکن است حکمرانی بر شما را بپذیرم. اما من دست به دامان شما نخواهم زد.

آیا او معتقد بود که خواهندآمد؟ جمهوری نیز مانند بسیاری از آثار بزرگ ادبی نشانه‌هایی بروز می‌دهد که نویسنده بتناوب گاه سرشار از امید به کامیابی، بوجد آمده[۵۹] و گاهی دستخوش یأس و نومیدی شده‌است. دست‌کم گهگاه افلاطون امید می‌بست که [خلق] خواهندآمد و موفقیت کتاب و آوازهٔ حکمتش، به راهشان خواهد کشید. اما باز گریبان به این احساس می‌سپرد که [انبوه مردم] فقط به حمله‌های خشم‌آلود تحریك خواهندشد و او جز «موجی از خنده و بدنامی» ـ و شاید حتی مرگ ـ نصیبی نخواهدبرد.

آیا او بلندپرواز بود؟ [یقیناً بود.] او به‌سوی ستارگان پر می کشید ـ به‌سوی خداگونگی. گاهی از خود می‌پرسم که آیا بخشی از شوق به افلاطون ناشی از این امر واقع نیست که او بسیاری احلام نهان را به قالب بیان آورده‌است[۶۰]. حتی هنگامی که در رد جاه‌طلبی استدلال می کند، ناگزیر احساس می کنیم که جاه‌طلبی منبع الهام اوست. با قاطعیت می گوید[۶۱] که فیلسوف جاه‌طلب نیست و گرچه «سرنوشتش فرمانروایی است، از همه کمتر به حکمرانی اشتیاق دارد.» اما دلیلی که داده‌می‌شود این است که شأن فیلسوف اجل از حکومت است. کسی که با عالم غیب در اتصال بوده ممکن است از اوج آن قله‌ها به حضیض موجودات فانی فرودآید و خود را به خاطر مصالح دولت فدا کند. او مشتاق نیست، ولی به عنوان منجی و حاکم طبیعی، آماده است که گام در راه بگذارد.

انسانهای فانی بیچاره به او نیازمندند. بدون او دولت محکوم به فناست زیرا تنها او به راز کشوربانی آگاه است ـ راز متوقف ساختن انحطاط...

تصور می‌کنم باید به این واقعیت اذعان بیاوریم که در پس پردهٔ حاکمیت شاه فیلسوف، سلطه‌جویی نهفته است. چهرهٔ زیبایی که از حاکم نگاشته شده، چهرهٔ خود نگارگر است. وقتی از بهت ناشی از این کشف درآمدیم، آنگاه می‌توانیم نگاهی دوباره به این تصویر پر هیبت بیفکنیم، و اگر با کمی طعن و طنزِ سقراطی به خود قوت قلب دهیم، شاید دیگر آن را چندان هول‌انگیز نیابیم. شاید رفته رفته سیمای بشری و ضعف انسانی آن را تشخیص دهیم. شاید حتی اندك اندك کمی به حال افلاطون رقت بیاوریم که مجبور شد به جای تأسیس نخستین سلطنت فلسفی، به دایر کردن نخستین کرسی استادی فلسفه قناعت کند و هرگز نتوانست رؤیایی را که در سر داشت ـ یعنی مثال شاهواری را که از روی تصویر خودش نقش‌زده‌بود ـ تحقق ببخشد. و حال که با معجون طعن و طنز نیرو گرفته‌ایم، شاید حتی بین داستان افلاطون و حکایت سگ داکسونت بیریخت[1] که ناهشیار فلسفهٔ افلاطون را به هجو می‌گیرد، مشابهتی غم‌انگیز ببینیم ـ قصهٔ تونو[2]، آن سگ دانمارکی تنومند، که از روی تصویر خودش، تصوری شاهوار از «سگ کبیر» حاصل می‌کند (ولی خوشبختانه عاقبت درمی‌یابد که «سگ کبیر» خود اوست)[۶۳].

چه یادگار عظیمی است این تصور شاه فیلسوف از حقارت انسانی. چه تضادی است بین این تصور و سادگی و آدمیت سقراط که دولتمردان را از خطر خیره‌شدن در برابر زرق و برق قدرت و برتری و فرزانگی خودشان برحذر می‌داشت و می‌کوشید آنچه را از همه بیشتر اهمیت داشت به آنان بیاموزد و پندشان دهد که ما همگی آدمیزادگانی ضعیف و شکننده‌ایم. چه سقوط و نزولی از آن جهان طنز و عقل و راستی به خطهٔ پادشاهی دانای افلاطونی که قدرت جادوگرانه‌اش او را بر انسانهای عادی برتری می

---

۱. *The Ugly Dachshund*. داکسونت سگ کوچکی از نژاد آلمانی است، با تنهٔ دراز و گوشهای بلند آویزان و دست و پای کوتاه، که به سبب این شکل و ریخت به سگ سوسیسی هم معروف است. (مترجم)

2. Tono

بخشد ـ اما نه چندان برتری و رفعتی که از دروغ چشم بپوشد یا از کسب و کار شمنها ـ یعنی افسون‌فروشی و افسون‌پروری به بهای سلطه‌جویی بر همنوعان ـ غافل بماند.

۹ زیباپرستی، کمال‌جویی، ناکجاآبادگرایی

اول باید همه چیز را خرد کرد. پیش از آنکه بشود ذره‌ای خوبی و پاکی وارد دنیا کرد، این تمدن لعنتی ما باید بساطش جمع شود.

مورلان در کتاب «خانوادهٔ تیبو» نوشتهٔ روژه مارتن دوگار[1]

در ذات برنامهٔ افلاطون، شیوهٔ برخورد خاصی نسبت به سیاست وجود دارد که، به اعتقاد من، بغایت خطرناك است و تحلیل آن از نظر مهندسی اجتماعی عقلانی، اهمیت عملی بسیار دارد. برخورد افلاطونی منظور نظر مرا می‌توان شیوهٔ مهندسی ناکجاآبادی توصیف کرد، در مقابل قسم دیگری از مهندسی اجتماعی که من آن را یگانه شیوهٔ عقلانی می‌شمارم و ممکن است به آن مهندسی تدریجی یا جزء بجزء نام داد. شیوهٔ برخورد ناکجاآبادی هنگامی خطرناکتر می‌شود که بنظر برسد تنها شق واضح در برابر مذهب تمام عیار اصالت تاریخ است. غرض از چنین مذهب، برخوردی از بیخ و بن اصالت تاریخی است که به معنای ضمنی ناتوانی ما از تغییر مسیر تاریخ باشد. در عین حال، چنین می‌نماید که برخورد ناکجاآبادی، مکملی ضروری برای مکتب اصالت تاریخی میانه‌روتری مانند اصالت تاریخ افلاطون نیز هست که میدان را برای مداخلهٔ انسان باز می‌گذارد.

شیوهٔ برخورد ناکجاآبادی را می‌توان چنین توصیف کرد. هر عمل عقلانی باید هدفی داشته‌باشد. هر چه شخص آگاهانه‌تر و به شیوه‌ای

1. Mourlan in Roger Martin du Gard, *Les Thibaults*.

همسازتر و خالی از تضادتر به‌دنبال هدف برود و هر چه وسایل نیل به هدف را بیشتر مطابق با غایت تعیین کند، به همان تناسب عملش عقلانیتر است. بنابراین، اگر بخواهیم عقلانی عمل کنیم، نخستین کاری که باید انجام دهیم انتخاب هدف است. همچنین باید در تعیین هدف دقت کنیم و بوضوح آن را از هدفهای واسط یا جزئی تمیز بگذاریم که در واقع فقط وسایل یا گامهایی در راه نیل به غایت نهایی هستند. اگر از این فرق غفلت کنیم، حتماً از این سؤال نیز غفلت خواهیم‌کرد که آیا احتمال دارد این هدفهای جزیی به پیشبرد غایت نهایی‌کمك کنند یا نه و، در نتیجه، لزوماً از اینکه عقلانی عمل کنیم باز خواهیم ماند. این اصول، اگر در عرصهٔ فعالیت سیاسی بکار رود، اقتضا می‌کند که پیش از دست‌زدن به هرگونه اقدام عملی، اول هدف سیاسی نهایی را که همان دولت مثالی یا آرمانی باشد، تعیین کنیم. فقط هنگامی‌که دست‌کم خطوط کلی این هدف نهایی تعیین شده‌باشد و طرح جامعه‌ای که هدف ماست در دست باشد، می‌توانیم به سنجش بهترین راهها و وسایل تحقق هدف مورد نظر بپردازیم و نقشه‌ای برای اقدامات عملی تهیه کنیم. اینهاست مقدمات ضروری هرگونه حرکت عقلانی در عرصهٔ سیاست عملی، بویژه در زمینهٔ مهندسی اجتماعی.

این باختصار آن شیوهٔ برخورد در روش‌شناسی است که من آن را مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی نام نهاده‌ام[۱]. شیوه‌ای است هم مقنع و هم جذاب. در واقع، درست همان نوع برخورد روش‌شناختی است که باید همهٔ کسانی را که یا تحت تأثیر پیشداوریهای اصالت تاریخی نیستند یا در برابر آن پیشداوریها واکنش ابراز می‌کنند، به سوی خود بکشد. این امر نه تنها خطر شیوهٔ مذکور را افزایش می‌دهد، بلکه ضرورت بیشتری برای انتقاد از آن پیش می‌آورد.

پیش از آنکه به انتقاد تفصیلی از مهندسی ناکجاآبادی بپردازم، می خواهم شیوهٔ برخورد دیگری، یعنی مهندسی تدریجی یا جزء بجزء را به اجمال شرح دهم. از لحاظ روش‌شناختی، به‌گمان من، این شیوه‌ای است درست. سیاستمداری که این روش را اختیار می‌کند، ممکن است نقشهٔ جامعه را در ذهن داشته‌باشد یا نداشته‌باشد؛ ممکن است به اینکه نوع بشر سرانجام روزی دولت مثالی و آرمانی را تحقق بخشد و به

سعادت و کمال در این دنیا دست یابد، امیدوار باشد یا نباشد. اما می‌داند که کمال، اگر اصولاً دستیاب باشد، بسیار دور است؛ می‌داند که هر نسلی از بشر و، بنابراین، هر انسان زنده، ادعای حقی دارد که شاید به سبب نبودن هرگونه وسیله برای خوشبخت‌کردن دیگران از طریق نهادها، بیش از آنکه حق خوشبخت‌شدن باشد، حق بدبخت نشدن‌است هر جا که بدبختی قابل اجتناب باشد. آدمیان به خود حق می‌دهند که بخواهند، اگر به رنج و محنت دچار شدند، هرگونه یاری ممکن به آنها رسانده‌شود. بنابراین، کسی که مهندسی تدریجی یا جزء بجزء را پیشه می‌سازد، روشی اختیار می کند برای جستجو و مبارزه با بزرگترین و عاجلترین بدیهای گریبانگیر جامعه، نه جستجو و مبارزه در راه بزرگترین خیر نهایی برای آن[۲]. این تفاوت به هیچ رو تفاوتی صرفاً لفظی نیست، بلکه حایز نهایت اهمیت‌است. تفاوت بین یك روش معقول بهسازی وضع آدمی است و روش دیگری که اگر واقعاً به آزمایش درآید، بآسانی ممکن است به افزایش تحمل‌ناپذیر رنج و محنت انسانی بینجامد. تفاوت میان روشی است که در هر لحظه قابل اعمال است و روش دیگری که طرفداری و مدافعه از آن بآسانی امکان دارد به وسیله‌ای مبدل گردد برای اینکه اقدام دائماً تا تاریخ دیگری در آینده که اوضاع و احوال مساعدتر شود، به‌تعویق بیفتد. تفاوت یگانه روشی است که تا کنون در هر زمان و هر مکان (از جمله، چنانکه دیده خواهدشد، در روسیه) واقعاً با موفقیت همراه بوده‌است، با روش دیگری که هر وقت به آزمون درآمده فقط به خشونتگری به‌جای توسل به‌عقل انجامیده و اگر به ترك خود آن روش نیز منتهی نشده، به‌هر حال به ترك طرح اصلی منجر گشته است.

کسی که شیوهٔ مهندسی تدریجی را پیش می‌گیرد، می‌تواند در طرفداری از روش خویش چنین ادعاکند که مبارزهٔ منظم با رنج و بیعدالتی و جنگ بمراتب بیشتر احتمال دارد با تصویب و موافقت عدهٔ کثیری از مردم روبرو شود و مورد پشتیبانی قراربگیرد تا مبارزه در راه احراز یك آرمان. وجود آفات و بدیهای اجتماعی ـ یعنی آنگونه اوضاع و احوالی در جامعه که بسیاری از مردم در آن شرایط به رنج و محنت دچارند ـ به‌نسبت بهتر احراز می‌شود. کسانی که رنج می‌کشند خود می‌توانند در این باره

داوری کنند و دیگران نمی‌توانند منکر شوند که نمی‌خواهند جای خود را با آنان عوض کنند. اما استدلال دربارهٔ یك جامعهٔ آرمانی بینهایت دشوارتر است. زندگی اجتماعی چنان پیچیده است که نادرند یا اصلاً نیستند کسانی که بتوانند دربارهٔ یك نقشهٔ مهندسی اجتماعی به مقیاس عظیم قضاوت کنند ـ یعنی اینکه آیا چنین نقشه‌ای عملی است، آیا به بهبود حقیقی خواهد انجامید، آیا مستلزم چه قسم زحمت و مشقتی است، و آیا کدام وسایل برای تحقق آن ممکن است مورد نیاز باشد. در مقابل، نقشه‌های مهندسی تدریجی یا جزء بجزء نسبتاً ساده‌ترند. نقشه‌هایی هستند مربوط به هر نهاد بتنهایی، مانند تأمین بیمهٔ درمانی و بیکاری یا تأسیس هیأتهای داوری یا طرح‌ریزی بودجه به منظور مبارزه با کساد اقتصادی یا اصلاح آموزش و پرورش[۳]. اگر چنین نقشه‌ها غلط از آب درآمدند، لطمهٔ چندان بزرگی وارد نشده‌است و تعدیل و تنظیم مجددشان دشوار نیست؛ خطر کمتری همراه دارند و، به این جهت، آنچنان محل‌مناقشه و منازعه نیستند. آسانتر است دربارهٔ بدیهای موجود و وسایل مبارزه با آنها به توافق معقول رسید تا دربارهٔ خیر و نیکی آرمانی و وسایل تحقق آن. از این‌رو، امید بیشتری هست که با کاربرد روش تدریجی یا جزء بجزء بتوانیم بر بزرگترین مشکل عملی در راه هرگونه اصلاح معقول سیاسی چیره شویم ـ یعنی این مشکل که برای اجرای برنامهٔ مورد نظر، به جای خشونتگری و پیروی از هیجانات، به عقل متوسل شویم. این امکان بوجود می‌آید که به سازشی[1] معقول برسیم و، بنابراین، بتوانیم بهسازی مطلوب را به روشهای دموکراتیك عملی کنیم. («سازش» کلمهٔ زشتی شده‌است، ولی مهم است که استعمال صحیح آن را یاد بگیریم. نهادها ناگزیر باید در نتیجهٔ سازش با شرایط و منافع و غیره بوجودآیند، ولی همهٔ ما باید از لحاظ فردی در برابر این قسم نفوذ ایستادگی کنیم).

در مقابل، تلاشی که به شیوهٔ ناکجاآبادی صورت بگیرد و بخواهد با استفاده از نقشهٔ تمام جامعه، دولتی آرمانی یا مثالی تأسیس کند، مقتضی حکومت متمرکز و نیرومند عده‌ای قلیل خواهدبود و، بنابراین، احتمالاً به دیکتاتوری خواهد انجامید[۴]. به نظر من، این یکی از ایرادات به شیوهٔ

1. compromise

برخورد ناکجاآبادی است، زیرا، چنانکه در فصل مربوط به اصل رهبری کوشیدم نشان دهم، حکومت اقتدارگرا، مذموم‌ترین شکل حکومت است. برخی نکاتی که در آن فصل ذکر نشد، دلایلی حتی مستقیم‌تر علیهٔ شیوهٔ برخورد ناکجاآبادی بدست می‌دهد. همانگونه که توکویل[1] بیش از صد سال پیش ملاحظه کرد[۵]، یکی از مشکلات کار دیکتاتور خیرخواه این است که تعیین کند آیا اقداماتش با نیات خیرخواهانه‌اش مطابقت دارد یا نه. مشکل از این امر واقع سرچشمه می‌گیرد که اقتدارگرایی مستلزم جلوگیری از انتقاد است. بنابراین، دیکتاتور خیرخواه بآسانی حاضر نیست بپذیرد که کسی دربارهٔ اقدمات او زبان به شکایت بگشاید. از سوی دیگر، او نخواهد توانست بدون اینگونه بازسنجی[2] بفهمد که آیا با اقداماتی‌که بعمل می آورد، هدف خیرخواهانهٔ مطلوب حاصل می‌شود یا نه. برای کسی که دست‌بکار مهندسی ناکجاآبادی است وضع ناگزیر از این هم بدتر است. بازسازی جامعه کار بزرگی است که لزوماً موجب ناراحتی بسیار برای عدهٔ زیادی به مدتی دراز خواهدشد. از این رو، مهندس ناکجاآبادی باید بسیاری شکایتها را ناشنیده بینگارد و در واقع باید گفت کارش ایجاب می کند که جلو اعتراضهای نامعقول را بگیرد (و مانند لنین بگوید: «کسی نمی‌تواند بدون شکستن چند تخم مرغ، املت درست کند.») اما همینکه به این کار دست زد، بدون استثنا باید جلو انتقادهای معقول را نیز بگیرد. مشکل دیگر مهندسی ناکجاآبادی، مسألهٔ جانشینی دیکتاتور است. در فصل هفتم، بعضی از جنبه‌های این مسأله را ذکر کردم. مهندسی ناکجاآبادی مشکلی پیش می‌آورد قابل مقایسه ولی حتی خطیرتر از مشکل جبار خیر-خواهی که می‌کوشد جانشینی مثل خودش خیرخواه پیدا کند. (رجوع کنید به یادداشت ۲۵، فصل هفتم.) با توجه به دامنهٔ پهناور چنین کار مهم ناکجاآبادی، بسیار نامحتمل است که هدفهای آن تنها در عمر یك مهندس اجتماعی یا گروهی از چنین مهندسان به‌حقیقت بپیوندد. اگر جانشینان

---

۱. Alexis de Tocqueville (۵۹ - ۱۸۰۵). مورخ و متفکر سیاسی فرانسوی و صاحب دو کتاب معروف رژیم سابق و انقلاب و دموکراسی در امریکا. (مترجم)

2. check

نیز همان آرمان را دنبال نکنند، تمام رنج و مشقتی که مردم به خاطر آن تحمل کرده‌اند، احتمالاً بر باد خواهدرفت.

تعمیم این استدلال، به انتقاد دیگری از شیوهٔ برخورد ناکجاآبادی منجر می‌شود. پیداست که این شیوه تنها بشرطی می‌تواند ارزش عملی داشته‌باشد که مسلم بدانیم نقشهٔ اصلی، شاید فقط با بعضی تعدیلها، تا پایان همچنان اساس کار باقی خواهدبود. ولی انجام کار به زمان نیاز دارد. زمان، زمان انقلاب است، هم انقلاب سیاسی و هم انقلاب روحی و معنوی؛ زمان آزمایشها و تجربه‌های جدید در عرصهٔ سیاست است. بنابر این، باید انتظار داشت که اندیشه‌ها و آرمانها تغییر کنند. آنچه در نظر مردمی که نقشهٔ اصلی را کشیدند دولت آرمانی نمودار می‌شد، ممکن است در چشم جانشینانشان آنطور ننماید. اگر این فرض را بپذیریم، شیوهٔ برخورد مورد بحث یکسره فرومی‌ریزد. اگر تصدیق کنیم که هدف ممکن است در جریان حصول به‌طور قابل ملاحظه تغییر کند، روشی بیهوده و عبث است که نخست به‌تعیین هدف نهایی سیاسی بپردازیم و سپس حرکت به سوی آن را آغاز کنیم. در هر لحظه ممکن است معلوم شود که گامهایی که تاکنون برداشته‌ایم در واقع ما را از وصول به هدف جدید دور می‌کرده‌است. و اگر جهت حرکتمان را مطابق با هدف تازه تغییر دهیم، این بار هم باز در معرض همان خطر هستیم. پس به‌رغم همهٔ جانفشانیهایی که کرده‌ایم، ممکن است هرگز بجایی نرسیم. کسانی که یك گام به‌سوی آرمانی دور دست را به حصول سازشهای تدریجی مرجح می‌شمارند باید بیاد داشته‌باشند که اگر آرمان خیلی دور باشد، ممکن است تشخیص این امر دشوار شود که آیا گام برداشته‌شده به‌سوی آن بوده یا به‌دور از آن. این امر بخصوص هنگامی صادق است که مسیر روی خط زیگ‌زاگ یا، به‌اصطلاح هگل، با گامهای «دیالکتیکی» پیش برود یا از اصل بوضوح برنامه‌ریزی نشده‌باشد. (این مسأله ارتباط پیدا می کند با سؤال قدیمی و قدری کودکانه‌ای که می‌پرسد هدف تا کجا می‌تواند وسیله را توجیه کند. سوای این ادعا که هیچ هدفی هرگز نمی‌تواند تمام وسایل را توجیه کند، تصور می‌کنم هدف اگر بالنسبه مشخص و قابل حصول باشد، ممکن است بعضی اقدامات موقت را توجیه کند، ولی آرمانی

دور دست هیچ‌گاه قادر به توجیه چنین چیزی نیست[۶].)

پس مـی‌بینیم کـه تنهـا راه نجـات شیوهٔ برخـورد نـاکجاآبـادی، اعتقاد افلاطون‌وار بـه آرمـانی یگانه و مطلق و دگـرگـون نشدنی است، بـه‌اضـافهٔ دو فـرض دیگر: یعنـی مسلم شمردن وجـود بعضی روشهـای عقلانی بـرای تعیین قطعی و همیشگی اینکه (الف) ایـن آرمـان چیست و (ب) بهترین وسایل حصول آن کدام است. فقط چنین فرضهای دور و دراز می‌توانـد مـانع از این شود که بگـوییم روش‌شناسی نـاکجاآبادی بکلـی بیهوده و عبث است. ولی حتی خود افلاطون و پر حرارت‌ترین افلاطونیان نیز اذعان دارند که فرض (الف) یقینـاً درست نیست و هیـچ روش عقلـی برای تعیین هدف نهایی وجود ندارد و اگر چنین چیزی موجود باشد، صرفاً قسمی شهود است. بنابراین، با توجه به فقدان روشهای عقلانی، هرگونه اختلاف عقیده بین مهندسان ناکجاآبادی بناچار باید به استفاده از قدرت به جای عقل یعنی به خشونتگری بینجامد. هر پیشرفتی هم که در هر جهت معین حاصل شود، بـه رغـم روش اتخاذ شده حـاصل می‌گردد نه به سبب آن. فی‌المثل، موفقیت بدست آمـده ممکن است به علت بـرتـری و گرانمایگی رهبران باشد. اما نباید فراموش کنیم که رهبـران برتر و گرانمایـه تنها از حسن تصادف بوجود می‌آیند نه با روشهای عقلی.

فهم صحیح این انتقاد حایز اهمیـت است. انتقاد من از آرمـانها بـر مبنای این ادعا صورت‌نمی‌گیرد که هیچ آرمانی هرگـز تحقق‌پـذیر نیست و آرمان همیشه باید به صورت [رؤیایی] ناکجاآبادی باقی بماند. چنین انتقادی فاقد اعتبار خواهدبود زیرا بسیاری چیزها به‌حقیقت پیوسته‌است‌که روزگاری جزماً اظهار می‌شد تحقق‌پذیر نیست، مانند تأسیس نهادهایی بـرای تـأمین آرامش مدنی، یعنی برای جلوگیری از بزهکاری در درون کشور. و فکر نمی کنم تأسیس نهادهای مشابهی برای جلوگیری از بزهکاری در سطح بین‌المللی، یعنی تجاوز مسلحانه و باج‌خواهی، با اینکه غالباً رؤیایی ناکجاآبادی لقب می‌گیرد، چندان دشوار بـاشد[۷]. ولی چیزی که از آن به‌عنوان مهندسی ناکجاآبادی انتقاد می‌کنم، بازسازی سراسر جامعه را توصیه می‌کند، یعنی تغییرات دامنه‌داری که بـه‌علت تجارب محدود ما، محاسبهٔ پیامدهای عملی آن دشوار است. مهندسی ناکجاآبادی مدعی برنامه‌ریزی عقـلانی بـرای

تمام جامعه است حال آنکه شناخت واقعی مورد لزوم برای عملی‌کردن چنین ادعای بلند پروازانه‌ای در اختیار ما نیست. ما نمی‌توانیم صاحب چنین شناختی شویم زیرا در این قسم برنامه‌ریزی از تجربهٔ عملی کافی برخوردار نیستیم و شناخت امور واقع باید بر اساس تجربه استوار باشد. در حال حاضر، دانش جامعه‌شناختی لازم برای مهندسی به‌مقیاس کلان وجود ندارد.

مهندس ناکجاآبادی ممکن است با در نظر گرفتن این انتقاد، نیاز به تجربهٔ عملی و لزوم تکنولوژی اجتماعی مبتنی بر اینگونه تجربه را بپذیرد. اما استدلال خواهدکرد که اگر بنا باشد از انجام آزمایشهای اجتماعی[1] خود داری کنیم، که تنها راه بدست‌آوردن تجربهٔ عملی مورد نیاز است، هرگز شناخت بیشتری از این امور کسب نخواهیم کرد. و ممکن است اضافه کند که مهندسی ناکجاآبادی چیزی نیست مگر کاربرد روش آزمایشی در مورد جامعه. ممکن نیست بدون پیش‌آوردن تغییرات دامنه‌دار، دست به آزمایش زد. و به‌علت خصلت خاص جامعهٔ امروزی با چنین توده‌های عظیم مردم، اینگونه آزمایشها باید به مقیاس‌کلان باشد. فی‌المثل، آزمایشی که بخواهد در زمینهٔ سوسیالیسم صورت گیرد، اگر به یك کارخانه یا یك روستا یا حتی یك ناحیه محدود شود، هرگز آن اطلاعات مبتنی بر واقع را که اینچنین مورد نیاز فوری ماست، بدست نخواهد داد.

اینگونه استدلالها به‌طرفداری از مهندسی ناکجاآبادی، نمایانگر پیشداوری خاصی است که همانقدر که اصحاب فراوان دارد، نامعتبر و غیرقابل دفاع است. پیشداوری عبارت از این است که آزمایشهای اجتماعی باید «به‌مقیاس کلان» باشند و اگر بناست در شرایط واقعی صورت بپذیرند، باید کل جامعه را در بر گیرند. اما آزمایشهای اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء را نیز می‌توان در شرایط واقعی و در میانهٔ جامعه صورت داد منتها «به‌مقیاس کوچك» و بدون برپا کردن انقلاب در جامعه. در واقع ما پیوسته به انجام چنین آزمایشها مشغولیم. ایجاد نوع جدیدی بیمهٔ عمر یا بستن قسم تازه‌ای مالیات یا اصلاحات کیفری، همه آزمایشهایی اجتماعی است که بدون تغییر دادن شکل عمومی جامعه،

1. social experiments

در سراسر آن بازتابهایی از خود باقی می‌گذارد. حتی کسی که مغازهٔ جدیدی باز می‌کند یا جایی در تئاتر ذخیره می‌کند، مشغول انجام قسمی آزمایش اجتماعی به‌مقیاس کوچك است. تمام شناخت ما از اوضاع و احوال اجتماعی بر اساس تجربهٔ حاصله از انجام چنین آزمایشهاست. مهندس ناکجاآبادی طرف مقابل ما حق دارد تأکید کند که اگر آزمایشی در زمینهٔ سوسیالیسم در شرایط آزمایشگاهی ـ مثلاً در یك روستای جدا و مجزا ـ صورت بگیرد فاقد ارزش است زیرا ما می‌خواهیم بدانیم در شرایط عادی اجتماعی در جامعه چگونه از آب درمی‌آید. ولی همین مثال نشان می‌دهد که پیشداوری مهندس ناکجاآبادی، از کجا آب می‌خورد. اعتقاد راسخ او این است که وقتی ما آزمایشی با جامعه انجام می‌دهیم، باید ساختار آن را سراسر به قالبی جدید بریزیم. بنابراین، یگانه آزمایش محدودتر و کوچکتری که در تصور او می‌گنجد آزمایشی است که کل ساختار آن جامعهٔ کوچك را به قالب جدید بریزد. ولی آموزنده‌ترین نوع آزمایش آن است که هر دفعه یك نهاد اجتماعی را تغییر دهیم، زیرا فقط از این راه می آموزیم که چگونه نهادها را در چارچوب دیگر نهادها جا بیندازیم و چگونه تنظیم و میزانشان کنیم که مطابق با نیات ما کار کنند. تنها از این راه می توانیم بدون ایجاد بازتابهای وخیمی که بناچار ارادهٔ معطوف به اصلاحات آینده را بخطر می‌اندازد، مرتکب اشتباه شویم و از اشتباهاتمان تجربه بیاموزیم. وانگهی، روش ناکجاآبادی ناگزیر به دلبستگی و علاقهٔ جزمی به نقشه‌ای می‌انجامد که به خاطر آن فداکاریهای بیشمار شده است. موفقیت در آزمایش با منافع بزرگ گره می‌خورد. هیچ‌یك از این امور به عقلانی‌بودن و ارزش علمی آزمایش کمکی نمی‌کند. ولی روش تدریجی یا جزء بجزء اجازه می‌دهد آزمایشهای مکرر بعمل‌آوریم و پیوسته به تعدیل و تنظیم مجدد دست بزنیم و حتی ممکن است به آن وضع مطلوب بینجامد که سیاستمداران به‌جای اینکه بکوشند با دلیل‌تراشی اشتباهاتشان را موجه جلوه دهند و ثابت کنند که همیشه حق با آنها بوده‌است، رفته‌رفته به جستجوی خطاهای خود بپردازند. این ـ و نه آن برنامه‌ریزی به‌سبك ناکجاآبادی و پیشگویی تاریخی ـ به‌معنای وارد کردن روش علمی در سیاست خواهدبود، زیرا تمام راز روش علمی در آمادگی برای تجربه آموختن از خطاهاست[۸].

این نظرها را، به اعتقاد من، می‌توان با مقایسهٔ مهندسی اجتماعی با مثلاً مهندسی مکانیك بیشتر تقویت کرد. مهندس ناکجاآبادی البته مدعی خواهدشد که مهندسان مکانیك گاهی ماشین‌آلات بسیار پیچیده را یکجا طرح‌ریزی می‌کنند و نقشه‌هایی می‌کشند که ممکن است نه تنها شامل نوع خاصی ماشین بلکه حتی تمام کارخانهٔ سازندهٔ آن باشد و از پیش طرح ماشین و کارخانه را با هم بدهد. پاسخ من چنین خواهد بود که مهندس مکانیك قادر به همهٔ این کارهاست زیرا تجربهٔ کافی در اختیار دارد که عبارت باشد از نظریه‌هایی که با آزمایش و خطا[1] درست شده‌است. این بدان معناست که او می‌تواند طرح‌ریزی کند زیرا قبلاً مرتکب همه قسم اشتباه شده‌است، یا، به‌عبارت دیگر، به‌سبب اینکه به تجربه‌ای که با کاربرد روش تدریجی یا جزءبجزء کسب کرده متکی است. ماشین جدید او ثمرهٔ بسیاری بهبودهای کوچك کوچك است. معمولاً اول مدلی در اختیار دارد و فقط پس از آنکه بارها و بارها بخشهای مختلف آن را جزء بجزء تنظیم و میزان کرد، وارد مرحلهٔ تهیهٔ طرحهای نهایی برای تولید می‌شود. به همینگونه، طرحی که برای تولید ماشین مورد نظر تهیه می‌کند نیز تجربه‌های بسیار را در بر می‌گیرد، یعنی همان اصلاحات تدریجی یا جزءبجزء که در کارخانه‌های قدیمیتر بعمل آمده‌است. روش دربست[2] یا به‌مقیاس کلان فقط هنگامی عملی است که قبلاً روش تدریجی، تجربه‌های جزءبجزء فراوان به ما داده‌باشد، و تازه آن وقت هم تنها در قلمرو همان تجربه‌ها بکار می‌خورد. کمتر صاحب کارخانه‌ای حاضر است بدون آنکه اول مدلی بسازد و بعد اندك اندك تا حد امکان با تعدیل و تنظیم مکرر، آن را «از کار درآورد»، صرفاً بر اساس یك نقشه وارد مرحلهٔ تولید یك موتور جدید شود حتی اگر بزرگترین متخصص این نقشه را کشیده‌باشد.

شاید سودمند باشد مقایسه‌ای انجام دهیم بین انتقادی که در اینجا از اصالت تصور [= ایده‌آلیسم] افلاطون در زمینهٔ سیاست بعمل آمد و انتقاد مارکس از آنچه او «ناکجاآبادگرایی» می‌نامد. قدر مشترك انتقاد من و مارکس این است که ما هر دو طالب واقع‌بینی بیشتریم. هر دو بر این باوریم که طرحهای ناکجاآبادی هرگز بدانگونه که به تصور آمده‌اند

1. trial and error 2. wholesale method

به‌حقیقت نخواهند پیوست، زیرا تقریباً هیچ عمل اجتماعی هرگز نتیجهٔ مورد انتظار را دقیقاً ببار نمی‌آورد. (به‌عقیدهٔ من، این امر شیوهٔ برخورد تدریجی یا جزءبجزء را مخدوش نمی‌کند چون در اینجا ما در ضمن عمل یاد می‌گیریم ـ یا لااقل باید یادبگیریم ـ و نظریاتمان را تغییر می دهیم.) اما بسیاری اختلافات نیز [میان من و مارکس] وجود دارد. نکته‌ای که بندرت درك می‌شود این است که مارکس وقتی علیه ناکجاآبادگرایی استدلال می‌کند، **هرگونه** مهندسی اجتماعی را محکوم می شمرد. او ایمان به طرح‌ریزی عقلانی نهادهای اجتماعی را یکسره مخالف با واقع‌بینی می‌داند و محکوم می‌کند زیرا می‌گوید جامعه باید مطابق قوانین تاریخ رشد کند نه مطابق برنامه‌های عقلانی ما. مارکس بر آن است که تنها کاری که از ما ساخته است، تخفیف درد زایمان[1] فرایندهای تاریخی[2] است. به سخن دیگر، او موضع و نگرشی از بیخ و بن اصالت تاریخی و مخالف با هرگونه مهندسی اجتماعی اتخاذ می‌کند. اما یك عنصر در ناکجاآبادگرایی وجود دارد که مختص شیوهٔ برخورد افلاطون است و شاید مهمترین عنصر از عناصری باشد که مورد حملهٔ من قرارگرفته است و مع‌هذا با مخالفت مارکس روبرو نمی‌شود. منظور، دامنهٔ پهناور ناکجاآبادگرایی و جهد آن برای دست و پنجه نرم کردن با تمامی جامعه است بنحوی که هیچ گوشهٔ آن دست نخورده نماند. به‌عبارت دیگر، اعتقاد راسخ به این است‌که باید به ریشهٔ شر گریبانگیر جامعه برسیم و اگر بخواهیم، به قول دوگار، «خوبی و پاکی وارد دنیا بکنیم»، هیچ چیز جز ریشه‌کن کردن کامل نظام اجتماعی مقصر [در این مفاسد] برای انجام مقصود کفایت نخواهد کرد. مختصر آنکه [این عنصر به معنای] «رادیکالیسم[3] سازش‌ناپذیر در ناکجاآبادگرایی است. (خواننده توجه خواهد

---

1. birthpangs 2. historical processes

۳. radicalism [مشتق از لاتین radix = ریشه]. رادیکالیسم، چنانکه نویسنده خود نیز می‌گوید، به دو معناست. به معنای لغوی، دال بر هواداری از تغییرات اساسی در بنیادهای سیاسی و اجتماعی است یا همان نفوذ به بیخ و بن مفاسد و ریشه‌کن کردن آنها. این مفهوم «تندرو» یا «افراطی» را پوپر به مکتبهای افلاطون و مارکس نسبت می‌دهد. معنای اصطلاحی و ملایمتر، دلالت ←

کرد که من این اصطلاح را نه به‌مفهوم جاری قسمی «ترقیخواهی لیبرال[۱]»، بلکه به‌مفهوم اصلی و لغوی بکارمی‌برم برای مشخص کردن موضعی که طرفدار «نفوذکردن به ریشهٔ امور» است.) افلاطون و مارکس هر دو در رؤیای انقلابی توفنده هستند که سراسر جهان اجتماعی را از ریشه دگرگون کند.

این دامنهٔ پهناور، این رادیکالیسم افراطی در شیوهٔ برخورد افلاطون (و همچنین مارکس)، به‌اعتقاد من مرتبط با زیباپرستی[۲] نهفته در آن شیوه است، یعنی شوق ساختن جهانی نه فقط اندکی بهتر و کمی عقلانیتر از دنیای ما، بلکه جهانی بری از همهٔ زشتیهای آن؛ نه لحافی چهل تکه[۳] یا مرقعی کهنه، بلکه جامه‌ای سراپانو وجهانی جوان و براستی زیبا[۹]. این زیباپرستی کاملاً قابل فهم است؛ در واقع تصور می‌کنم بیشتر ما کمی دچار اینگونه احلام کمال‌جویی باشیم. (امیدوارم بعضی از دلایل این ابتلا در فصل بعد روشن شود.) اما این شور و شوق زیباپرستانه تنها بشرطی ارزش پیدا می‌کند که عنانش به‌دست عقل و احساس مسؤولیت و انگیزه‌ای بشردوستانه برای یاوری به دیگران باشد وگرنه خطرناك است و احتمال دارد به‌صورت نوعی نوروز[۴] و هیستری درآید.

این زیباپرستی هیچ‌کجا قویتر از نوشته‌های افلاطون نمایان نشده است. افلاطون هنرمند[۵] بود و، مانند بسیاری از بهترین هنرمندان، می

← بر طرفداری از اصلاحات معتدل دارد؛ بدانگونه که مثلاً لیبرالهای اصلاح‌طلب بریتانیا از نیمهٔ دوم سدهٔ هجدهم به‌بعد خواهان آن بوده‌اند. البته می‌توان گفت که اصلاحات منظور نظر این دسته نیز چنان در آغاز «ریشه‌ای» جلوه‌گر می‌شده که آن هم به‌معنای حقیقی بوده‌است. (مترجم)

1. «liberal progrerssivism»

2. aestheticism

۳. crazy quilt. مجازاً به‌معنای شرب‌الیهود یا آش شله‌قلمه‌کار؛ به معنای نیمتنهٔ پنبه‌دوزی شده‌ای که زیر زره می‌پوشیده‌اند نیز هست که گویا در فارسی به آن غژآکند می‌گفته‌اند. (مترجم)

۴. neurosis. قسمی اختلال عصبی یا به‌اصطلاح بعضی از مترجمان، روان‌نژندی. (مترجم)

5. artist

کوشید مدل یا «اصل ایزدی» کارش را در نظر مجسم کند و از روی آن با امانت «نسخه» بردارد. خیلی از گفته‌های او که در فصل گذشته نقل‌شد، شاهد این نکته است. آنچه افلاطون به‌نام دیالکتیك وصف می‌کند، عمدتاً همان شهود عقلی جهان زیبایی ناب یا مجرد است. فیلسوفان آزموده و ورزیدهٔ او مردانی هستند که «حقیقت آنچه را زیبا و عادلانه و نیك است، دیده‌اند[۱۰]» و می‌توانند آن را از آسمان به زمین بیاورند. در نظر افلاطون، هنر شاهوار[۱]، همانا سیاست است. هنری است نه به‌مفهوم مجازی یا استعاری اداره‌کردن دیگران یا سر و صورت‌دادن به کارها، بلکه به‌مفهومی لغویتر و حقیقیتر. هنر تصنیف‌کردن و ساختن[۲] است، مانند هنر موسیقی یا نقاشی یا معماری. دولتمرد افلاطونی، به خاطر زیبایی، شهر می‌سازد.

ولی اعتراض من همین‌جاست. من معتقد نیستم که زندگی انسانها را می‌توان وسیلهٔ برآوردن کام هنرمند برای بیان [افکار و عواطف] قرار داد. بعکس، باید بخواهیم که به‌هرکس، در صورت تمایل، فرصتی داده شود که خودش زندگی خویش را شکل بدهد، البته تا جایی که این کار زیاد مزاحم دیگران نشود. ممکن است با کسانی‌که انگیزهٔ زیباپرستی دارند بسیار احساس همدلی کنم، اما به‌گمان من هنرمند بهتر است برای بیان [افکار و عواطف]، قالب دیگری جستجو کند. من خواستار آنم که سیاست حتماً اصول مساوات و اصالت فرد را بر پای نگه‌دارد. احلام زیبا[پرستانه] باید تسلیم ضرورت یاری‌رساندن به کسانی شود که رنج می‌کشند و به ستم و بیعدالتی گرفتارند، یعنی ضرورت ساختن نهادهایی‌که به اینگونه مقاصد خدمت کنند.[۱۱]

رادیکالیسم تمام عیار افلاطون ـ یعنی طلب اقدامات یکجا و پر دامنه ـ با زیباپرستی او، رابطهٔ نزدیك دارد. قطعه‌هایی که اکنون نقل می‌کنیم نمودار این خصلت اوست. افلاطون دربارهٔ «فیلسوفی‌که در اتصال با عالم الاهی است» سخن می‌گوید و نخست

1. Royal Art

۲. composition. به‌معنای لغوی اجزاء و عناصر را کنار هم گذاشتن و از مجموع آنها چیزی ساختن. (مترجم)

یادآور می‌شود که این فیلسوف «یکسره عنان به این انگیزه خواهد سپرد که... کشف آسمانی خویش را در قالب فرد و در قالب شهر تحقق بخشد» ـ شهری که «هرگز روی سعادت نخواهددید مگر آنکه طراحان آن هنرمندانی باشند که [عالم] الاهی را سرمشق خود قراردهند.» از «سقراط» افلاطونی دربارهٔ جزئیات [شیوهٔ] طراحی [این هنرمندان] سؤال می‌شود و او پاسخ می‌دهد که ایشان «از شهر و منش[1] آدمیان همچون لوح[2] استفاده خواهندکرد و، اول از همه، این لوح را پاك خواهندکرد، که به‌هیچ‌رو کار آسانی نیست. ولی نکته، درست همین‌جاست و در همین است که آنان با دیگران همگی فرق دارند، زیرا دست به‌هیچ کاری در مورد شهر یا فرد نخواهند زد (و هیچ قانونی تدوین نخواهندکرد) مگر آنکه لوحی پاك به‌دستشان سپرده‌شود یا خودشان آن را پاك کنند[۱۲].»

اینکه افلاطون هنگامی که از پاك‌کردن لوح سخن می‌گوید چه در نظر دارد، اندکی بعد توضیح می‌شود. گلاوکن می‌پرسد: «این کار چگونه ممکن است انجام شود؟» سقراط جواب می‌دهد: «هر شهروندی که بیش از ده سال داشته‌باشد باید از شهر بیرون رانده به‌جایی خارج شهر تبعید شود؛ کودکانی که بدینگونه از زیر نفوذ آداب و عادات پدران و مادرانشان بیرون می‌آیند و آزاد می‌شوند باید تحت سرپرستی قرارگیرند و در طریق [فلسفهٔ راستین] و مطابق با قوانینی که توصیف کرده‌ایم تربیت شوند.» (بدیهی است، فیلسوفان از جملهٔ شهروندانی نیستند که باید بیرون رانده شوند؛ هم آنان به عنوان مربی و معلم می‌مانند و هم ظاهراً غیر شهروندانی که باید وسایل رفاه آنان را فراهم کنند.) در کتاب مرد سیاسی نیز افلاطون به‌همین سیاق دربارهٔ فرمانروایان شاهانه‌ای که بر حسب علم شاهوار[3] کشورداری فرمان می‌رانند سخن می‌گوید: «خواه اینان به پیروی از قانون حکومت کنند و خواه بدون قانون و چه رعیت[4]

1. character

۲. پوپر ترجمه کرده‌است canvas که همان بوم نقاشی است. چون مترجمان ما تا جائی که اطلاع داریم همه «لوح» ترجمه کرده‌اند، ما هم همین قسم اصطلاح کردیم که گمان می‌رود به مقصود افلاطون نیز نزدیکتر باشد. (مترجم)

3. Royal Science 4. subjects

راضی بـاشد و چه نباشد... و اعم از اینکه کشور را بـه‌خاطر سود خـود آن با کشتن برخـی از شهرونـدان پـاکسازی کنند یا بـا بیرون‌رانـدن [یا «نفی‌بلد»] ــ تا هنگامی‌که بـه‌متابعت از علـم و عـدالت پیش بـرونـد و... دولت را نگاه‌دارنـد و بـه نسبت آنچه بود بهتر کنند، این شکل حکـومت بایـد تنها نوعی اعلام شود که درست و بحق است.»

چنین است شیوه‌ای که سیاستمدار هنرمند بایـد بـر حسب آن عمل کند و پیش‌برود. این است معنای پاك‌کردن لوح. او باید نهادها و سنتهای موجود را از ریشه برکند. بـاید بپالاید و بزداید و بیـرون برانـد و نفی بلـد کند و بکشد. (اصطلاح هـولناك امـروزی بـرای بیـان ایـن معنـا، «تصفیه[1]» است.) اظهارات افلاطون در واقع وصف راستین مـوضـع سازش ناپذیر همهٔ صورتهای مختلف رادیکالیسم تمام‌عیار است و امتناع زیباپرستان را از سازش تشریح می‌کند. عقیـده بـه اینکه جامعه مـانند یك کار هنری باید زیبا باشد، متأسفانه بآسانی به اقدامات خشونتبار مـی‌انجامـد. لیکن این رادیکالیسم و خشونتگری نه تنها یکسره خلاف واقع‌بینی بلکه بیهوده است. (نمونهٔ این امر، توسعه در روسیه‌بـود. پس از فروپاشیدن اقتصاد که در نتیجهٔ لوح‌زادیـی ناشی از بـاصطلاح «کمونیسم جنگ» بوجود آمـد، لنین «سیاست اقتصادی جدیـد[2]» را آغاز کرد که در واقـع قسمی مهنـدسی تدریجی یا جزء بجزء بود منتها بدون آنکه اصول یا تکنولوژی آن آگاهانه صورت‌بنـدی شده‌بـاشد. او نخست شروع بـه بـازگردانیـدن بیشتر همان ویژگیهایی کـرد که بـه‌بهای آنهمه رنج و محنت انسانـی از تصویر زدوده شده‌بود. پول، بازار، اختلاف درآمد، مـالکیت خصوصی ــ و حتی مدتی، سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی[3] در امر تولید ــ همه دوباره بازگردانیده شد. اما پس از آنکه این اساس مجدداً برقـرارشد، باز دوران جـدیدی از اصلاحات آغازگشت[۱۳]).

برای انتقاد از بنیادهای رادیکالیسم زیباپرستانهٔ افلاطون، باید میان

---

1. liquidate

۲. New Economic Policy که معمولاً با نشانه‌های اختصاری NEP (نپ) از آن یاد می‌شود. (مترجم)

3. private enterprise

دو نکتهٔ مختلف فرق بگذاریم.

نکتهٔ اول این است. آنچه بعضی در نظر دارند هنگامی که از «نظام اجتماعی» ما و نیاز به‌آوردن نظام دیگری به‌جای آن سخن می گویند، بسیار شبیه تصویر نقاشی شده روی یك بوم است که باید پاك شود پیش از آنکه بتوان تصویر دیگری کشید. اما چند اختلاف بزرگ نیز وجود دارد. یکی از تفاوتها این است که خود نقاش و کسانی که با او همکاری دارند و نهادهایی که زندگی آنان را امکان‌پذیر می‌سازند و رؤیاهای نقاش و طرحهای او برای جهانی بهتر، همه بخشی از نظام اجتماعی است، یعنی همان تصویری که باید زدوده شود. اگر بخواهند واقعاً بوم را پاك کنند، باید خودشان و تمام آن طرحهای ناکجاآبادی را نیز از میان ببرند (که در این صورت آنچه نتیجه می‌شود، پریشان عنصری و بی‌نظامی است نه نسخه‌ای زیبا از آرمانی افلاطونی). هنرمند سیاسی نیز مانند ارشمیدس[1] فریاد می‌کشد و جایی خارج از جهان اجتماعی می‌طلبد تا بتواند بر آن بایستد و این جهان را با اهرم از پاشنه بکند. ولی چنین جایی وجود ندارد و جهان اجتماعی باید در طول مدت هرگونه بازسازی بکار ادامه بدهد. به‌همین دلیل ساده ما باید نهادهای جامعه را خرده خرده اصلاح کنیم تا هنگامی‌که تجربهٔ بیشتر در مهندسی اجتماعی بدست آوریم.

این ملاحظات به نکتهٔ دوم می‌انجامد که بیشتر اهمیت دارد و آن غیر عقلانی‌ـمسلکی[2] عارض بر ذات رادیکالیسم است. در هر امری، ما فقط می‌توانیم از راه آزمایش و خطا و اشتباه و اصلاح، چیزی یاد بگیریم. هرگز نمی‌توانیم به الهام تکیه کنیم، هر چند الهام تا هنگامی که قابل

۱. Archimedes (حدود ۲۱۲ ـ ۲۸۷ پیش از میلاد). بزرگترین ریاضیدان و فیزیکدان و مهندس عهد باستان. منسوب به اوست که گفته است: «اگر به من جایی بدهید که بر آن بایستم، زمین را از جا تکان خواهم داد.» (مترجم)

۲. irrationalism یا مذهب غیرعقلی یا مسلك غیرعقلانی. معنای آن، صرف‌نظر از معانی غیراصطلاحی، تکیه بر شهود و احساس و ایمان به‌جای عقل است و اعتقاد به اینکه نیروهایی نامعقول یا غیرعقلانی بر عالم حکومت می‌کنند. (مترجم)

بازسنجی به وسیلهٔ تجربه باشد بسیار گرانبهاست. پس این فرض معقول نیست که بازسازی کامل جهان اجتماعی بیدرنگ به نظامی عملی و قابل اجرا خواهد انجامید. باید انتظار داشته‌باشیم که، به‌سبب فقدان تجربه، بسیاری اشتباهها روی دهد که فقط با جریان پر زحمت تعدیل و تنظیمهای کوچك قابل از میان‌برداشتن باشد یا، به‌عبارت دیگر، با روش عقلانی مهندسی تدریجی یا جزء بجزء که ما هوادارکاربرد آنیم. کسانی‌که این روش را به‌حد کافی رادیکال[1] نمی‌دانند و نمی‌پسندند، مجبور خواهندبود دوباره جامعهٔ تازه‌ساز خود را محو کنند تا کار را از نو با لوحی ساده و صافی آغاز نمایند. ولی چون این سرآغاز تازه نیز باز به همان دلایل به مرتبهٔ کمال منتهی نخواهدشد، ناگزیر خواهندبود این جریان را مجدداً تکرار کنند بی‌آنکه هرگز بجایی برسند. ممکن است کسانی باشند که به آنچه گفتیم اذعان بیاورند و حاضر باشند بعد از یکبار لوح‌زدایی بنیادی و ریشه‌ای، روش محدودتر بهسازیهای تدریجی ما را اختیار کنند؛ ولی حتی چنین کسان هم نمی‌توانند از این انتقاد به‌دور بمانند که نخستین اقدامات یکجا و خشونتبارشان کاملاً غیرضروری بوده است.

زیباپرستی و رادیکالیسم ناگزیر ما را به ترك عقل سوق می‌دهند و از سر استیصال و درماندگی، امید به معجزات سیاسی را جانشین عقل می‌کنند. منشأ این موضع و نگرش غیرعقلانی[2]، سرمست شدن از رؤیای عالمی زیباست، همان چیزی است که من اسمش را رمانتیسم[۱۴] می‌گذارم و ممکن است مدینهٔ آسمانی خویش را در گذشته بجوید یا در آینده؛ ممکن است موعظه کند «بازگردید به طبیعت» یا اندرز دهد «پیش به سوی جهان عشق و زیبایی»؛ اما به‌هر حال همیشه به‌جای عقل، به هیجانهای ما متوسل می‌شود و به‌رغم کمال حسن‌نیت برای برپاساختن بهشت روی زمین، به تنها کاری که کامیاب می‌شود تبدیل زمین به جهنم است ـ جهنمی که فقط انسان می‌تواند برای همنوعانش تدارك ببیند.

---

۱. radical به معنای نفوذکننده به ریشهٔ امور و بنیادرس. (مترجم)
2. irrational

زمینهٔ حملهٔ افلاطون

۱۰ جامعهٔ باز و دشمنان آن

اوست که ما را به طبیعت اصلی خویش باز خواهدگردانید و شفا خواهد بخشید و نیکبخت خواهد ساخت و برکت خواهدداد.

ـ افلاطون

ولی هنوز چیزی در تحلیل ما کم است. این ادعا که برنامهٔ سیاسی افلاطون برنامه‌ای است صرفاً توتالیتر و همچنین اعتراضهایی که در فصل ششم به این مدعا وارد شد، ما را به تحقیق در نقشی‌کشانید که بعضی معانی اخلاقی مانند عدالت و فرزانگی و راستی و زیبایی در چارچوب این برنامه ایفا می‌کنند. نتیجهٔ این تحقیق همیشه یکی بود. دریافتیم که نقش این معانی حایز اهمیت است ولی افلاطون را به‌جایی فراتر از توتالیتاریسم و نژادپرستی نمی‌رساند. یکی از این معانی‌که هنوز باید مورد تحقیق قرار بگیرد خوشبختی است. خوانندگان بیاد دارند که قبلاً گفته‌ای از کراسمن نقل کردیم در زمینهٔ این اعتقاد که برنامهٔ سیاسی افلاطون اساساً «طرحی است برای دولتی کامل که در آن هر شهروند براستی خوشبخت باشد» و شرح دادیم که اعتقاد مذکور از بقایای گرایش به آرمان‌سازی از افلاطون است. اگر از من بخواهند که این عقیدهٔ خویش را توجیه کنم، بآسانی می‌توانم متذکر شوم که بحث افلاطون در بارهٔ خوشبختی دقیقاً قابل مقایسه است با بحثی که راجع به عدالت می‌کند، بخصوص از لحاظ اینکه مبنای آن همان اعتقاد به تقسیم «طبیعی» جامعه به طبقات یا «کاستها» است. افلاطون اصرار دارد که خوشبختی[۱] تنها از راه عدالت دستیاب می‌شود، یعنی به‌این وسیله که هر کس مقام خود را حفظ کند یا

بر جای خویش بماند. فرمانروا باید خوشبختی را در فرمانروایی بیابد، جنگاور در جنگیدن و، می‌توان نتیجه گرفت، برده در بردگی کردن. سوای این، افلاطون غالباً می‌گوید که هدفش نه خوشبختی افراد و نه خوشبختی هیچ‌یك از طبقات خاص در کشور، بلکه فقط خوشبختی جمع یا کل است و دلیل می‌آورد که این امر چیزی نیست مگر ثمرهٔ همان حکومت عدل که قبلاً نشان داده‌ایم دارای خصلت توتالیتر است. یکی از مدعیات اصلی در جمهوری همین است که فقط این قسم عدالت می‌تواند به خوشبختی منجر شود.

با توجه به این امور، بنظر می‌رسد که اگر افلاطون یك سیاستمدار توتالیتر حزبی معرفی شود که در کارهای آنی و عملی موفقیتی نداشت ولی در درازمدت در تبلیغ برای متوقف‌ساختن و برانداختن تمدنی که از آن بیزار بود کامیاب شد[۲]، تعبیری که بدین‌سان از مطالب موجود بعمل آید همساز و خالی از تناقض و تقریباً غیرقابل ابطال خواهدبود. اما همینکه موضوع به این طرز بی‌پرده و صریح بیان شود، این احساس بوجود می‌آید که خطای مهمی در تعبیر بالا روی داده‌است. به هر حال، احساس من پس از صورت‌بندی آن تعبیر، چنین بود. احساس می‌کردم بیش از آنکه تعبیر کاذبی باشد، ناقص است. از این رو، در صدد یافتن شواهدی برآمدم که این تعبیر را رد و ابطال کند[۳]. ولی از همهٔ جهات به‌استثنای یکی، کوشش برای ابطال تعبیری که بدست داده‌بودم ناموفق از کار درآمد. مطالب تازه حتی بیشتر آشکار کرد که مذهب افلاطونی همان توتالیتاریسم است.

تنها جایی که احساس کردم در بطلان [آن تعبیر] موفق شده‌ام، در زمینهٔ نفرت افلاطون از حکومت جابرانه بود. البته امکان تبیین این امر با دلیل‌تراشی بخوبی وجودداشت. بآسانی ممکن بود گفت که ادعانامهٔ وی علیه حکومت جابرانه، تبلیغات محض است. توتالیتاریسم غالباً تظاهر می‌کند که عاشق آزادی «راستین» است و ستایش افلاطون در حق آزادی در مقابل جبر و زور نیز دقیقاً شبیه اینگونه تظاهر به عشق‌ورزی است. با وجود این، احساس می‌کردم بعضی از ملاحظاتی که او در باب حکومت جابرانه ایراد می‌کند[۴]، و بعد در این فصل مورد اشاره

قرار خواهدگرفت، توأم با صداقت و صمیمیت است. البته در روزگار افلاطون، حکومت جابرانه معمولاً به‌معنای حکومتی بود که بر پشتیبانی توده‌ها استوار باشد و با تکیه بر این واقعیت ممکن بود مدعی شویم که نفرت او از آنگونه حکومت، با تعبیر اصلی من همساز است. ولی احساس می‌کردم که نیاز به تغییر و تعدیل آن تعبیر، به این صورت رفع نخواهدشد. همچنین احساس می‌کردم که تأکید محض بر صداقت و صمیمیت بنیادی افلاطون نیز برای انجام این تغییر و تعدیل به‌هیچ رو بسنده نیست. هیچ تأکیدی نمی‌توانست تأثیری را که آن تصویر به‌طور کلی بر جا گذاشته بود خنثی کند. تصویر جدیدی لازم بود که نه تنها اعتقاد صمیمانهٔ افلاطون به رسالت خویش به‌عنوان شفاگر پیکر بیمار جامعه را در بر بگیرد، بلکه شامل این امر واقع نیز بشود که هیچ‌کس پیش از او یا بعد از او به آن وضوح ندیده‌بود که چه بر سر جامعهٔ یونان آمده‌است. کوشیده بودم رد کنم که مذهب افلاطونی با توتالیتاریسم یکی است ولی کوششهایم هیچ بهبودی در تصویر نداده‌بود. از این رو، عاقبت مجبور شدم در تعبیری که از توتالیتاریسم داشتم تغییری وارد کنم. به‌عبارت دیگر، با کمال تعجب دیدم که کوششهایی که برای فهم افلاطون از راه قیاس با توتالیتاریسم امروزی بعمل آورده‌ام، مرا به تغییر نظریاتم دربارهٔ توتالیتاریسم سوق داده‌است. البته عناد و خصومتم تعدیل نشده‌بود ولی نهایتاً به‌جایی رسیده‌بودم که می‌دیدم نیرو و استحکام نهضتهای توتالیتر کهنه و نو از این مایه می‌گیرد که چنین جنبشها همیشه خواسته‌اند نیازی بسیار واقعی را رفع کنند، هر قدر هم اینگونه کوششها غلط به‌تصور آمده‌باشند.

در پرتو این تعبیر جدید، اکنون چنین بنظرم می‌رسد که بیان افلاطون در باب اینکه می‌خواهد کشور و شهروندانش را خوشبخت کند، تبلیغات محض نیست. من حاضرم خیرخواهی او را در اساس مسلم بشمرم[۵]. همچنین می‌پذیرم که او در تحلیل جامعه‌شناختی خود که بر اساس آن نوید خوشبختی می‌دهد، به‌میزان محدود حق داشته‌است. به‌عبارت دقیقتر، معتقدم که افلاطون با بینش ژرف جامعه‌شناختی خود تشخیص داده بود که معاصرانش زیر فشاری شدید بسرمی‌برند و این فشار معلول همان انقلاب اجتماعی است که با برآمدن دموکراسی و مذهب اصالت فرد آغاز

شده‌است. او موفق شده‌بود علل اصلی ناخوشدلی عمیق مردم عصر خویش را کشف کند و تشخیص دهد که این امر از دگرگونی اجتماعی و اختلاف نظر در جامعه سرچشمه می‌گیرد. نهایت همت وی مصروف مبارزه با همین علتها شده‌است. به‌هیچ دلیل نمی‌توان شك کرد که قویترین انگیزهٔ او آرزوی بازگردانیدن خوشبختی به شهروندان بوده‌است. اما، به دلایلی که بعداً در این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت، به اعتقاد من درمان پزشکی-سیاسیی که او تجویز می‌کرد ـ یعنی متوقف‌ساختن تغییر و بازگشت به قبیله‌پرستی ـ چنان غلط بود که هیچ امیدی نمی‌شد به آن بست. از سوی دیگر، گرچه توصیه‌های وی از لحاظ درمانی عملی نیست، ولی گواه قدرت او در تشخیص درد است و نشان می‌دهد که او می‌دانست عیب درکجاست و ناخوشدلی و فشاری را که مردم زیر آن دست و پا می‌زدند درك می‌کرد. منتها افلاطون در این ادعا که می‌تواند با سوق‌دادن مردم به گذشته و به قبیله‌پرستی فشار را کاهش دهد و خوشبختی را به آنان بازگرداند، مرتکب خطایی بنیادی شد.

قصد من این است که در این فصل به بررسی مختصر مطالب تاریخیی که مرا به اتخاذ چنین نظریاتی واداشت بپردازم. در آخرین فصل کتاب، چند ملاحظهٔ انتقادی دربارهٔ روش پیش گرفته‌شده ـ یعنی روش تعبیر تاریخی[1] ـ خواهدآمد. بنابراین، در اینجا به ذکر همین نکته بسنده می‌کنم که من مدعی پایگاه علمی برای این روش نیستم زیرا آزمونهایی که در مورد یك تعبیر تاریخی بکار می‌رود هرگز ممکن نیست از لحاظ دقت به پای آزمونهایی برسد که در مورد یك فرضیهٔ عادی اعمال می‌شود. تعبیر، بیشتر یك نظرگاه[2] است که ارزش آن در بارووربودنش است و در قدرتی که ممکن است در روشن ساختن مطالب تاریخی و سوق‌دادن ما به یافتن مطالب جدید داشته‌باشد و در کمکی که به ما می‌کند تا به این مطالب صورت عقلی بدهیم و وحدت ببخشیم. از این رو، هر قدر هم گاهی عقایدم را با جسارت بیان بکنم، غرضم از آنچه در اینجا می‌گویم مبادرت به اظهارات جزمی و قطعی نیست.

---

1. historical interpretation　　2. point of view

۱

تمدن ما در غرب از یونانیان منشأ گرفته‌است. بنظر می‌رسد آنان نخستین کسانی بودند که از قبیله‌پرستی به بشردوستی گام برداشتند. ببینیم این سخن به چه معناست.

جامعهٔ قبیله‌ای یونان، در آغاز از بسیاری جهات شبیه جامعهٔ اقوامی مانند پولینزیائیها[۱] و مائوریها[۲] بود. دسته‌های کوچک جنگجویان معمولاً در مکانهایی که سکنی می‌گرفتند استحکامات بر پا می‌کردند و زیر فرمان رؤسای قبیله یا شاهان یا خانواده‌های اشرافی بسرمی‌بردند و در خشکی و دریا به‌جنگ یکدیگر می‌رفتند. البته میان سبك زندگی یونانی و پولینزیایی بسیاری تفاوتها وجود داشت زیرا قبیله‌نشینی امری یکنواخت و یکسان نیست. هیچ ملاك واحدی نیست که «سبك زندگی قبیله‌ای» بر حسب آن میزان شده‌باشد. اما به‌نظر من، برخی ویژگیها وجود دارد که اگر نگوییم در همه، دست کم در بیشتر جوامع قبیله‌ای یافت می‌شود. غرضم نگرش جادویی یا غیرعقلانی این جوامع نسبت به رسوم زندگی اجتماعی است و همچنین خشکی و نرمی‌ناپذیری این رسوم.

دربارهٔ نگرش جادویی نسبت به رسوم اجتماعی، پیش از این بحث کرده‌ایم. مهمترین عامل در آن، تمیزنگذاشتن بین نظمهای مرسوم یا عرفی در زندگی اجتماعی است و نظمهایی که در «طبیعت» یافت می‌شود. این امر اغلب توأم با این اعتقاد است که هر دوگونه نظم را اراده‌ای فوق طبیعی به اجرا می‌گذارد. خشکی و نرمی‌ناپذیری رسوم اجتماعی نیز احتمالاً در بیشتر حالات جنبهٔ دیگری از همان نگرش است. (دلایلی در

---

۱. پولینزی به‌طور اعم نام یکی از سه گروه اصلی جزایر اقیانوسیه در مرکز و جنوب شرقی اقیانوس کبیر است شامل هاوایی و ساموآ و غیره. (مترجم)

۲. Maoris. ساکنان پولینزیایی زلاندنو که در قرن چهاردهم میلادی از تاهیتی به آن سرزمین مهاجرت کردند و به صورت قبایل مختلف در آنجا سکنی گزیدند. در فرهنگشان عناصری از منشأ هندی و اندونزیایی دیده می شود. (مترجم)

دست است که این جنبه حتی بدوی‌تر است و آن اعتقاد فوق طبیعی، قسمی دلیل‌تراشی برای ترس از تغییر روال معمول است ـ ترسی که در کودکان بسیار خردسال دیده می‌شود.) وقتی از خشکی و تصلب قبیله‌نشینی سخن می‌گویم، غرضم این نیست که هیچ تغییری نمی‌تواند در شیوه‌های زندگی قبیله‌ای روی بدهد. مقصودم این است که همان تغییرات بنسبت نادر نیز بیشتر دارای خصلت گروش دینی یا ترك ایمان است یا آوردن تابوهای جادویی جدید، و بر مساعی عقلانی برای بهسازی اوضاع اجتماعی، پی‌ریزی نشده‌است. سوای چنین تغییرات نادر، تمام جنبه‌های زندگی بطرزی خشك و نرمی‌ناپذیر به‌وسیلهٔ تابوها نظم و قاعده پیدا می‌کند و راه گریزی باقی نمی‌ماند. در این سبك زندگی، کمتر مشکلی پدیدمی‌آید و هیچ چیز نیست که با مشکلات اخلاقی برابری بکند. منظورم این نیست که عضو یك قبیله گاهی برای اینکه مطابق تابوها عمل کند، به رادمردی و پایداری نیاز ندارد. مراد این است که چنین کسی بندرت ممکن است در وضعی قراربگیرد که مردد شود چه باید بکند. راه درست و بحق همیشه [از پیش] تعیین شده‌است، منتها برای پیروی از آن باید بر بعضی دشواریها چیره‌شد. این راه را تابوها معین کرده‌اند، آنهم به‌وسیلهٔ نهادهای جادویی قبیله‌ای که هرگز ممکن نیست مورد سنجش انتقادی قراربگیرند. حتی کسی مانند هراکلیتوس نیز بوضوح بین قوانین نهادی یا تأسیسی[1] حیات قبیله‌ای و قوانین طبیعت تمیز نمی‌گذاشت و هر دو را دارای همان خصلت جادویی می‌انگاشت. نهادها بر پایهٔ سنت جمعی قبیله‌ای استوارند و عرصه‌ای برای مسؤولیت شخصی باقی نمی‌گذارند. تابوهایی‌که قسمی مسؤولیت‌گروهی برقرارمی‌کنند ممکن است ریشهٔ آن چیزی باشند که ما اسمش را مسؤولیت شخصی می‌گذاریم، ولی، به هر حال، از بنیاد با آن فرق دارند، زیرا اساسشان به جای اینکه اصل پاسخگویی معقول و منصفانه باشد، تصورات جادویی است، از قبیل تصور آرام‌ساختن و بر سر لطف‌آوردن قوای تقدیر.

همه می‌دانند که چقدر از این امور همچنان تا امروز باقی است. هنوز ما در شیوه‌های زندگی با تابوها دست به‌گریبانیم: تابوهای حاکم

1. institutional laws

بر خورد و خوراك، تابوهای ناظر بر ادب و نزاکت و بسیاری تابوهای دیگر. با اینهمه، برخی تفاوتهای مهم نیز وجود دارد. در شیوهٔ زندگی ما، میان قوانین دولت و تابوهایی که عادتاً مراعات می‌کنیم، میدانی برای تصمیمهای شخصی نیز وجود دارد که دائماً بیشتر وسعت می‌گیرد و دارای مشکلات و مسؤولیتهای خاص خودش است و ما از اهمیت آن آگاهیم. تصمیمهای شخصی ممکن است نه تنها به تغییر تابوها بلکه به دگرگون ساختن آن دسته قوانین سیاسی نیز که از حالت تابو بیرون آمده‌است، منجر شوند. تفاوت بزرگ در امکان تفکر و تأمل عقلانی دربارهٔ این امور است. تأمل عقلانی، به یك اعتبار، از هراکلیتوس آغاز می‌شود[۶]. هنگامی که نوبت به آلکمایون و فالئاس[1] و هیپوداموس و هرودوت و سوفسطاییان می‌رسد، می‌بینیم جستجو برای «بهترین طرز حکومت» کم‌کم دارای خصلت مسأله‌ای می‌شود که می‌توان دربارهٔ آن به‌طریق عقلانی بحث کرد. در روزگار خودمان نیز بسیاری از مردم دربارهٔ اینکه آیا فلان قانون جدید مطلوب است یا خیر، یا راجع به تغییرات نهادی دیگر، مبادرت به اخذ تصمیمات عقلانی می‌کنند. به‌عبارت دیگر، تصمیمهائی می‌گیرند مبتنی بر ارزیابی پیامدهای ممکن و ترجیح آگاهانهٔ بعضی از آنها. پس ما مسؤولیت عقلانی شخصی را قبول داریم.

در آنچه اکنون بدنبال می‌آید، جامعهٔ جادویی یا قبیله‌ای یا مبتنی بر اصالت جمع را جامعهٔ بسته خواهیم نامید و جامعه‌ای را که افراد در آن با تصمیمهای شخصی روبرو باشند، جامعهٔ باز.

کاملترین صورت جامعهٔ بسته را بحق می‌توان با موجودی انداموار مقایسه کرد. نظریهٔ معروف به نظریهٔ انداموارگی یا زیستمندی دولت تا حد زیادی به آن قابل اطلاق است. جامعهٔ بسته به یك رمه یا قبیله شباهت دارد از این لحاظ که واحد نیمه انداموار[2] است که اعضایش با

---

۱. Phaleas. حکیم اهل خالکدون (Chalcedon) در آسیای صغیر. در نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم پیش از میلاد می‌زیست و معتقد به تعدیل ثروت (یا لااقل اموال غیر منقول) بود و از تصدی دولت (به‌وسیلهٔ کارگران برده) در امر صنعت هواداری می‌کرد. (مترجم)

2. semi-organic

پیوندهـای نیمه‌زیستی[1] با هـم بستگـی مـی‌یابند، یعنـی با خویشاوندی، زندگـی مشتـرك، تلاشهای مشترك، خطـرهای مشترك، شادیهای مشترك و غصه‌های مشترك. البته حتی چنیـن جامعه‌ای هنوز گروهی مشخص[2] است که از افراد مشخص تشکیل می‌شود و این افراد نه تنها با مناسبات اجتماعی انتزاعی از قبیل تقسیم کار و مبادلهٔ کالا، بلکه با مناسبات جسمانی مشخص مانند بساوایی و بویایی و بینایی نیز با یکدیگر مرتبطنـد. اینگونه جامعه ممکن است بر شالودهٔ برده‌داری استـوار باشد، امـا وجود بردگان لزومـاً مشکلی ایجاد نمی‌کند که از بنیاد بـا مشکل وجود جانوران اهلـی تفاوت داشته‌باشد. پس جنبه‌هـایـی که در اینجـا وجـود ندارد همان جنبـه‌هـایی است که [وجود آنها در جامعهٔ باز] کاربرد موفقیت‌آمیز نظریهٔ انداموارگی را در مورد آن جامعه ناممکن می‌کند.

جنبه‌های منظور نظر مـن با ایـن امـر واقع ارتباط دارد کـه در یك جامعهٔ باز، عدهٔ کثیری از اعضای جامعه تلاش می‌کنند تا از لحاظ اجتماعی بالا بروند و جای دیگر اعضا را بگیرند. این امر ممکن است، فی‌المثل، به آنگونه پدیدارهای مهم اجتماعی مانند پیکار و تنـازع طبقاتی بینجامد. اما در یـك موجود انـداموار، به چیزی مانند پیـکار طبقاتـی برنمی‌خـوریم. یاخته‌ها یا بافتهای یك موجود انداموار، که گاهـی گفته‌می‌شود نظیر افراد یك کشورند، ممکن است احیاناً بـرای بـدست‌آوردن غذا با یکدیگر رقابت کنند؛ اما، پا هیچ‌گونه گرایش ذاتی به این ندارد که به مغز مبدل شود یـا دیگر اعضای بدن به اینکه به شکـم تبدیـل گـردند. در موجود انداموار هیچ چیز نظیر یکی از مهمترین ویژگیهای جامعهٔ بـاز ـ یعنی رقابت اعضا

1. semi-biological

۲. صفـت «مشخص» را در تـرجمهٔ مفهوم concrete بـکارمـی‌بـریـم. واژهٔ «انضمامـی» که چندی است در برابر آن استعمال می‌شود، بنظرمـی‌رسد تحت‌اللفظی و بیشتر ناظـر به ریشهٔ لغت بـاشد (از لاتیـن concrescere = با هم روییـدن) تا بـه‌معنـای اصطلاحی کلمه، کما اینکه در بعضی موارد اگـر چند چیز بـه‌هـم بپیوندند و منضم شونـد، محصول را با این صفت معرفی می‌کنند. اصطلاحـاً، بـه‌مفهـوم دستـوری، غـرض اسم خـاص است در مقابل اسم جنس و، در استعمـال فلسفـی، واقعی و خـاص و محسوس و متعین و متشخص است به تفکیك از امر معنوی و انتزاعی و کلی و فاقد تشخص و تعین. (مترجم)

برای کسب پایگاه ـ وجود ندارد. بنابراین، نظریهٔ معروف به نظریهٔ انداموارگی دولت، بر پایهٔ یك قیاس مع‌الفارق بنا شده‌است. بعکس، در جامعهٔ بسته از اینگونه گرایشها چندان خبری نیست. نهادهای چنین جامعه‌ای، از جمله «کاستهـا»، تابو یعنی واجب‌الحرمت و مقدسند. نظریهٔ انداموارگی در اینجا چندان بیمناسبت نیست. بنابراین، اگر می‌بینیم بیشتر کوششها برای اطلاق نظریهٔ انداموارگی به جامعهٔ ما[1] صور پرده‌پوشی‌شدهٔ تبلیغات برای بازگشت به قبیله‌پرستی است، نباید در شگفت شویم[۷].

جامعهٔ باز در نتیجهٔ از دست‌دادن خصلت اندامواری خود، بتدریج ممکن است به چیزی بدل شود که من آن را «جامعهٔ انتزاعی[2]» اصطلاح می‌کنم. چنین جامعه‌ای ممکن است تا حد زیادی فاقد خصلت یك گروه مشخص یا واقعی[3] یا منظومه‌ای از اینگونه گروههای واقعی گردد. این نکته بندرت درك شده‌است و می‌توان آن را با توسل به اغراق بهتر توضیح کرد. جامعه‌ای را تصور کنیم که تقریباً هرگز در آن آدمیان با یکدیگر روبرو نمی‌شوند و تمام کارها و معاملات به‌وسیلهٔ افرادی منزوی انجام می‌شود که تنها با نامه‌های ماشین‌شده یا تلگرام با هم ارتباط دارند و در اتومبیلهای پوشیده رفت و آمد می‌کنند. (حتی تولید مثل از راه تلقیح مصنوعی و با حذف عامل شخصی انجام می‌گیرد.) چنین جامعهٔ ساختگی و موهومی را می‌توان «جامعه‌ای بکلی انتزاعی و خالی از کیفیات شخصی» نامید. نکتهٔ جالب توجه اینکه جامعهٔ امروزی ما از بسیاری جهات شبیه چنین جامعه‌ای بکلی انتزاعی است. گرچه ما همیشه در اتومبیلهای پوشیده در تنهائی آمد و رفت نمی‌کنیم (بلکه با هزاران انسان که در خیابان از کنارمان می‌گذرند مواجه می‌شویم)، ولی نتیجه تقریباً همان است ـ یعنی قاعدتاً هیچ‌گونه رابطهٔ شخصی با سایر عابرین برقرار نمی‌سازیم. به‌همین وجه، عضوشدن در یك اتحادیهٔ کارگری نیز ممکن است صرفاً به‌معنای در دست‌داشتن یك کارت عضویت و پرداخت مبلغی به دبیر ناشناس [اتحادیه] باشد. در جامعهٔ امروز بسیاری کسان هستند که هیچ یا

---

۱. بدیهی است غرض جامعهٔ نویسنده است نه جامعهٔ ما در ایران. (مترجم)
2. abstract society 3. concrete or real group

تقریباً هیچ تماس نزدیك شخصی [با دیگران] ندارند و در گمنامی و انزوا و، در نتیجه، ناشادمانی بسرمی‌برند. اما گرچه جامعه به‌صورت انتزاعی درآمده‌است، ساختمان زیست‌شناختی انسان چندان تغییری نکرده‌است. آدمیان بعضی نیازهای اجتماعی دارند که نمی‌توانند آن نیازها را در جامعه‌ای انتزاعی برآورده‌سازند.

البته تصویری که دادیم حتی به این شکل نیز بسیار آمیخته به اغراق است. همانطور که هرگز جامعه‌ای کاملاً یا عمدتاً عقلانی وجود نخواهدداشت و نمی‌تواند داشته‌باشد، هیچ‌گاه جامعه‌ای کاملاً یا عمدتاً انتزاعی نیز وجود نخواهدداشت و نمی‌تواند داشته‌باشد. آدمیان هنوز گروههای واقعی تشکیل می‌دهند و وارد همه قسم تماسهای اجتماعی‌واقعی با یکدیگر می‌شوند و می‌کوشند به هر نحو که می‌توانند نیازهای اجتماعی عاطفی خویش را برآورند. اما بیشتر گروههای اجتماعی در یك جامعهٔ باز امروزی (به استثنای برخی گروههای خانوادگی خوشبخت) نمی‌توانند بخوبی این جای خالی را پرکنند زیرا طریقی برای یك زندگی مشترك به دست نمی‌دهند. بسیاری از این گروهها هیچ وظیفه‌ای در حیات عمومی جامعه بر عهده ندارند.

تصویری که دادیم از این جهت نیز اغراق‌آمیز است که تا اینجا هیچ‌کدام از منافعی را که حاصل‌شده در بر ندارد و فقط شامل زیانهاست. پیدایش روابط شخصیِ نوع جدید هنگامی امکان‌پذیر می‌شودکه این روابط به‌جای اینکه تصادفاً معلول نسب و خویشاوندی باشد، آزادانه برقرارشود. همراه با این امر، نوع جدیدی اصالت فرد بوجود می‌آید. به همینگونه، پیوندهای روحی هنگامی می‌توانند نقش عمده ایفا کنند که پیوندهای زیستی یا جسمانی ضعیف شده‌باشند و قس‌علی‌هذا. به هر حال، امیدوارم مثالی‌که زدم روشن کرده‌باشد که مقصود از جامعه‌ای انتزاعیتر، به تفکیك از گروههای اجتماعی واقعیتر یا مشخصتر، چیست، و همچنین عیان کرده‌باشد که جوامع باز امروزی ما بیشتر از راه مناسبات انتزاعی، از قبیل مبادله و همکاری، به کار ادامه می‌دهند. (نظریه‌های جدید دربارهٔ جامعه، از قبیل نظریهٔ اقتصاد، بیشتر با تحلیل همین مناسبات انتزاعی سر و کار دارند. بسیاری از جامعه‌شناسان هنوز این نکته را درك

نکرده‌اند، مانند دورکم که هرگز از اعتقاد جزمی به لزوم تحلیل جامعه در چارچوب گروههای واقعی اجتماعی دست برنداشت.)

با توجه به آنچه گفته‌شد، روشن است که انتقال از جامعهٔ بسته به جامعهٔ باز را می‌توان یکی از عمیقترین انقلابهایی توصیف کرد که بشر تاکنون پشت سر گذاشته‌است. به‌سبب آنچه خصلت زیست‌شناختی جامعهٔ بسته وصف شد، حتمی است که این انتقال یا گذر باید عمیقاً احساس شود. پس، وقتی می‌گوییم تمدن ما در غرب از یونانیان منشأ می‌گیرد، باید بفهمیم که معنای آن چیست. معنایش این است یونانیان آن انقلاب عظیم را برای ما آغاز کردند که بنظر می‌رسد هنوز در آغاز راه باشد ـ یعنی انتقال از جامعهٔ بسته به جامعهٔ باز.

۲

البته این انقلاب با قصد و آگاهی بر پا نشد. از هم پاشیدن زندگی قبیله‌ای، یعنی فروریختن جوامع بستهٔ یونان، از دورانی ریشه می‌گرفت که طبقهٔ حاکم زمیندار کم‌کم احساس می‌کرد جمعیت رو به افزایش است. این به‌معنای پایان زندگی «انداموار» قبیله‌ای بود، زیرا تنش اجتماعی در درون جامعهٔ بستهٔ طبقهٔ مذکور پدید می‌آورد. در آغاز، بنظرمی‌رسید که باید راه حلی «انداموار» برای این مسأله وجود داشته‌باشد، یعنی ایجاد شهرهای «دختر[1]». (خصلت «انداموار» این راه حل، بدین وسیله مورد تأکید قرارمی‌گرفت که کسانی را که عازم مهاجرنشینی بودند با تشریفات جادوگرانه روانه می‌کردند.) اما مهاجرنشین درست‌کردن، فروریختن زندگی قبیله‌ای را فقط به‌عقب می‌انداخت و هر جا که به تماسهای فرهنگی می‌انجامید، کانونهای جدید خطر ایجاد می‌کرد و این کانونها نیز به‌نوبهٔ خویش خطری بزرگتر برای جامعهٔ بسته بوجود می‌آوردند که همان تجارت یعنی پدیدآمدن طبقه‌ای تازه و دست‌اندرکار بازرگانی و دریانوردی باشد. قبل از فرارسیدن قرن ششم پیش از میلاد، این تحولات تا حدی به از هم‌پاشیدگی شیوه‌های قدیم زندگی و حتی به یك سلسله انقلابها و حرکتهای ارتجاعی سیاسی منجر شده‌بود. از سویی چنانکه در اسپارت پیش‌-

1. daughter cities

آمد، به تلاش برای حفظ و بر جای نگاه‌داشتن قبیله‌پرستی با توسل به زور انجامیده‌بود و، از سوی دیگر، به آن انقلاب بزرگ روحی، یعنی ابداع روش مباحثه و انتقاد و، در نتیجه، اندیشهٔ فارغ از وسواسهای جادویی. در عین حال، برمی‌خوریم به‌نخستین عوارض قسمی ناآسودگی و بیقراری تازه. **فشار تمدن رفته رفته احساس می‌شد.**

این ناآسودگی و این فشار، نتیجهٔ فروریختن جامعهٔ بسته‌است که هنوز هم، بویژه در ایام دگرگونی اجتماعی، در روزگار ما احساس می شود. فشاری است محصول تلاشی که زندگی در جامعه‌ای باز و تا حدی انتزاعی دائماً از ما می‌طلبد ـ ثمرهٔ جد و جهد برای پیروی از عقل و چشم‌پوشیدن از دست‌کم بعضی از نیازهای عاطفی اجتماعی و سر پای خود ایستادن و مسؤولیت قبول‌کردن است. به اعتقاد من، ما باید این فشار را تحمل کنیم زیرا بهایی است که باید در ازای هر افزایشی در دانش و شناخت و عقل و انصاف و همکاری و همیاری بپردازیم و، در نتیجه، در ازای بیشترشدن احتمال بقا و ازدیاد جمعیت. بهایی است که باید برای انسان‌بودن بپردازیم.

چیزی که رابطه‌ای از همه نزدیکتر با این فشار دارد، مسألهٔ تنش بین طبقات است که نخستین بار با فروریختن جامعهٔ بسته پدید می‌آید. در جامعهٔ بسته از این مسأله خبری نیست. برده‌داری و «کاست» و حکومت طبقاتی، لااقل در نزد هیأت حاکمهٔ آن جامعه امری «طبیعی» است، به‌مفهوم اینکه جای شك و سؤال ندارد. اما با فروریختن جامعهٔ بسته، این یقین ناپدید می‌شود و همراه آن، احساس ایمنی یکسره رخت بر می بندد. جامعهٔ کوچك قبیله‌ای (و تا مدتی، حتی خود «شهر»)، برای افراد قبیله جائی است که در آن ایمنی وجود دارد. عضو قبیله که دشمنان و نیروهای جادویی خطرناك و حتی کینه‌ورز گرداگردش حلقه‌زده‌اند، تجربه‌اش از جامعهٔ کوچك قبیله‌ای که در آن نقشی معین بر عهده دارد، مانند تجربهٔ کودك است از خانه و خانوادهٔ خویش. او آن نقش را بخوبی می‌داند و بخوبی ایفا می‌کند. فروریختن جامعهٔ بسته باعث مشکلات طبقاتی و دیگر مشکلات مربوط به پایگاه اجتماعی می‌شود و، از این رو، بسا همان تأثیر را بر شهروندان دارد که یك نزاع بزرگ خانوادگی و از هم پاشیدن خانه

و خانواده احتمال دارد در بچه‌ها بگذارد[۸]. البته طبقات برخوردار از امتیازهای ویژه به سبب تهدیدی که با آن روبرو بودند، این فشار را بیشتر احساس می‌کردند تا کسانی که در گذشته سرکوب شده‌بودند. اما حتی این دستهٔ اخیر نیز احساس ناآسودگی می‌کردند. آنها هم از فروریختن دنیای «طبیعی» خویش می‌ترسیدند؛ گرچه به پیکار ادامه می‌دادند، ولی غالباً به بهره‌برداری از پیروزیهایی که بر دشمنان طبقاتی بدست می آوردند چندان راغب نبودند، زیرا این دشمنان به سنت و وضع موجود و مدارج عالیتر تحصیلات و احساس اقتدار طبیعی اتکا داشتند.

اسپارت سعی در متوقف کردن این تحولات داشت و آتن سرزمین مقدم دموکراسی بود. باید بکوشیم تاریخ اسپارت و آتن را در پرتو این ملاحظات درك کنیم.

شاید بزرگترین علت فروریختن جامعهٔ بسته، رشد و تکامل مواصلات دریایی و تجارت بود. تماس نزدیك با سایر قبایل احتمال دارد این احساس را سست کند که نهادهای قبیله‌ای وجودشان ضروری است. ظاهراً حتی در جامعه‌ای که هنوز قبیله‌پرستی بر آن حکمفرماست، بازرگانی و ابتکار تجاری یکی از معدود صوری است که ابتکار و استقلال فردی[۹] از آن راه امکان عرض‌اندام می‌یابد. امپراتوری‌طلبی[۱] آتن، بصورتی که در قرن پنجم پیش از میلاد در نشو و نما بود، دو ویژگی اصلی داشت: دریانوردی و بازرگانی. الیگارکها، یعنی اعضای طبقات ممتاز یا سابقاً ممتاز آتن، پیدایش دو ویژگی مذکور را خطرناکترین تحول می‌دانستند و رفته رفته متوجه می‌شدند که بازرگانی و تجارت پولی و سیاست دریایی و گرایشهای دموکراتیك آتن، همه بخشی از یك نهضت واحد است و شکست دموکراسی بدون نفوذ به ریشهٔ شر، و نابودی سیاست دریایی و امپراتوری، امکانپذیر نیست. اما سیاست دریایی آتن بر دو چیز پی‌ریزی

---

۱. imperialism. با توجه به بار عاطفیی که اصطلاح «امپریالیسم» در این روزگار، بخصوص در کشور ما، پیدا کرده‌است و بیشتر مردم آن را مرادف با تعدیات قدرتهای بزرگ تلقی می‌کنند، استعمال آن در چنین متنی مناسب بنظر نرسید. امپراتوری‌طلبی در اینجا به معنای گسترش ارضی و بازرگانی است. (مترجم)

شده‌بود: یکی بندرگاههای آن، بخصوص پیرایئوس[1] که مرکز تجارت و سنگر فرقهٔ طرفدار دموکراسی بشمار می‌رفت، و دیگری، از لحاظ سوق‌الجیشی، حصار شهر که استحکامات آتن را تشکیل می‌داد و پس از چندی به همان باروهای طویل[2] مبدل شد که آن شهر را به بندرگاههایش در پیرایئوس و فاله‌روم[3] متصل می‌کرد. به این جهت، می‌بینیم در طول بیش از یك قرن، فرقه‌های طرفدار الیگارشی در آتن، ناوگان و بندرگاهها و حصار شهر را به چشم عناد و کینه، و به عنوان نماد و سرچشمهٔ قدرت دموکراسی می‌نگرند و امیدوارند عاقبت روزی به تخریبشان موفق شوند.

در تاریخ جنگ پلوپونزی[4] اثر توکودیدس، بسیاری شواهد دربارهٔ این تحولات یافت می‌شود، بخصوص درباب دو جنگ بزرگ ۴۲۱-۴۳۱ و ۴۰۳-۴۱۹ پیش از میلاد بین دموکراسی آتن والیگارشی متوقف و قبیله‌پرست اسپارت. وقتی نوشته‌های توکودیدس را می‌خوانیم، هرگز نباید از یاد ببریم که قلب او با شهر زادگاهش آتن نبود. گرچه او ظاهراً به جناح افراطی فرقه‌های الیگارشی آتن تعلق نداشت که اعضای آن در سراسر جنگ به توطئه و همدستی با دشمن مشغول بودند، ولی مسلماً در فرقهٔ طرفدار الیگارشی عضویت داشت. او نه دوست مردم آتن ـ یا demos[5] ـ بود که تبعیدش کرده‌بودند و نه دوستدار سیاست امپراتوری‌طلبی آن شهر. (توکودیدس شاید بزرگترین مورخی است که جهان تاکنون به خود دیده‌است. غرض من کاستن از ارزش او نیست. اما هر قدر هم او در حصول اطمینان نسبت به واقعیتهایی که ثبت کرده موفق شده‌باشد و هر قدر هم در مساعی خویش برای بیطرف و بیغرض ماندن، صداقت و صمیمیت بخرج داده‌باشد، باز اظهار نظرها و داوریهای اخلاقیش در حکم تعبیر و تفسیر و به‌منزلهٔ یك نظرگاه است و لزومی ندارد در این خصوص با او موافق باشیم.) نخست قطعه‌ای از

---

۱. Piraeus یا Peiraeus بزرگترین بندر یونان، مجاور آتن. (مترجم)

2. Long Walls 3. Phalerum

4. Thucydides, *History of the Peloponnesian War*.

۵. به یونانی به‌معنای «مردم» یا «خلق». کلمهٔ دموکراسی (حکومت مردم) از همین واژه گرفته شده‌است. (مترجم)

او نقل می‌کنم که در آن سیاست تمیستوکلس[۱] در سال ۴۸۲ پیش از میلاد، یعنی نیمقرن پیش از جنگ پلوپونزی، تشریح شده‌است: «تمیستوکلس همچنین آتنیها را متقاعد ساخت که پیرائوس را تکمیل کنند... آتنیها اکنون متوجه دریاها شده‌بودند و، از این رو، تمیستوکلس تصور می‌کرد فرصت بزرگی برای بنیاد کردن یك امپراتوری بدست آورده‌اند. او نخستین کسی بود که جرأت کرد بگوید ایشان باید دریا را قلمرو خود قرار دهند...»[۱۰]. بیست و پنج سال بعد، «آتنیها شروع به‌کشیدن باروهای طویل تا دریا کردند، یکی تا بندرگاه فاله‌روم و دیگری تا پیرائوس»[۱۱]. اما این بار، بیست و شش سال پیش از آغاز جنگ پلوپونزی، فرقهٔ طرفدار الیگارشی کاملاً متوجه معنای این تحولات بود. توکودیدس می گوید که اعضای این فرقه حتی از فاحشترین خیانتها نیز روی‌گردان نبودند. چنانکه گاهی در مورد الیگارکها روی می‌دهد، منافع طبقاتی بر میهن‌دوستی فایق شد. همینکه فرصتی پیش آمد و اسپارتیها نیرویی برای عملیات به شمال آتن اعزام کردند، این گروه مصمم شد با اسپارتیها بر ضد کشور خود همدست‌شود. توکودیدس می‌نویسد: «بعضی از آتنیها به‌طور خصوصی شروع به ابراز تمایل نسبت به آنها [یعنی اسپارتیها] کردند به این امید که اسپارتیها به‌دموکراسی خاتمه بدهند و ساختن باروهای طویل را متوقف کنند. ولی آتنیهای دیگر، از این توطئهٔ آنها بر ضد دموکراسی بو بردند.» بنابراین، شهروندان آتنی وفادار [به آتن] به مصاف اسپارتیها رفتند ولی شکست خوردند. با اینهمه، ظاهراً دشمن را به آن حد ضعیف کردند که مانع از پیوستن او به ستون پنجمیهای داخل شهر شوند. پس از چند ماه، ساختمان باروهای طویل تمام شد و اتمام کار به‌معنای آن بود که دموکراسی تا هنگامی که برتری دریایی خود را حفظ کند، می‌تواند از امنیت بهره‌مند باشد.

این واقعه مربوط به بیست و شش سال پیش از جنگ پلوپونزی

---

۱. Themistocles (حدود ۴۶۰-۵۲۵ پیش از میلاد). خطیب و سیاستمدار آتنی که در بنیادگذاری نیروی دریایی آتن و پیروزی یونان بر ایران در نبرد دریایی سالامیس سهم مهمی داشت. بعدها در اثر اختلافات داخلی، به اردشیر دراز دست پناهنده شد. (مترجم)

است و متشنج بودن وضع طبقاتی را حتی در آن هنگام روشن می‌کند. در دوران جنگ، وضع بمراتب بدتر از این شد. واقعهٔ مذکور همچنین نشان می‌دهد که فرقهٔ الیگارشی خرابکار و هوادار اسپارت، به چه روشهایی متشبث می‌شد. باید متوجه بود که توکودیدس ضمن صحبت از مطالب دیگر به خیانت این فرقه اشاره می‌کند، بی‌آنکه به نکوهش آن بپردازد، در صورتی‌که در جاهای دیگر با خشنترین لحن علیه تنازع طبقاتی و روح فرقه‌گرایی سخن می‌گوید. قطعه‌های دیگری که اکنون نقل می‌کنم، بیشتر بر سبیل تأمل و تنبه از انقلاب سال ۴۲۷ پیش از میلاد کورکورا[1] نگاشته شده و از دو جهت جالب خاطر است: یکی به‌عنوان تصویری عالی از وضع طبقاتی و دیگری به‌عنوان شاهد اینکه وقتی توکودیدس می‌خواست گرایشهای مشابه را در دموکراتهای کورکورائی وصف کند چگونه می توانست الفاظ خشن بکار ببرد. (برای داوری دربارهٔ بیطرفی او باید بیاد بیاوریم که در آغاز جنگ، کورکورا از متحدان دموکراتیك آتن بود و شورش، به تحریك الیگارکها شروع شده‌بود.) از این گذشته، قطعهٔ مورد نظر به بهترین وجه احساس فروریختگی عمومی جامعه را بیان می‌کند. توکودیدس می‌نویسد: «تقریباً سراسر دنیای هلنی در تب و تاب بود. در همهٔ شهرها، سران دو فرقهٔ طرفدار دموکراسی و الیگارشی سخت در تلاش بودند: فرقهٔ اول می‌خواست آتنیها را راه دهد و دومی در صدد آوردن لاکدایمونیها بود... بستگی حزبی قویتر از بستگی تبار و دودمان بود... سران هر دو طرف از عناوین ظاهرفریب استفاده می‌کردند: یك فرقه متظاهر به‌پشتیبانی از برابری سیاسی خلق بود و فرقهٔ دیگر به‌هواداری از فرزانگی نجبا تظاهر می‌کرد، حال آنکه در واقع [هر دو] با عنوان کردن منافع مردم که وانمود می‌کردند نزدشان عزیز است، در پی آن بودند که چیزی به غنیمت ببرند[2]. آنان از هر وسیله‌ای که به تصور درآید برای غلبه بر یکدیگر

---

۱. Corcyra جزیره‌ای که امروز به کورفو معروف است و یکی از بزرگترین جزایر یونانی محسوب می‌شود. (مترجم)

۲. در ترجمهٔ پوپر از یونانی (یا در ترجمه‌ای که او از آن استفاده کرده است) جمله‌ای که با تأکید چاپ شده‌است روشن نبود و اگر به همان صورت به فارسی برگردانده می‌شد، بی‌معنا می‌نمود. استثنائاً این جمله را از ترجمهٔ ←

استفاده می‌کردند و هولناکترین جنایتها را مرتکب می‌شدند... این انقلاب موجد همه گونه خباثت و بدمنشی در یونان‌زمین شد. همه جا طرز فکری خصومت‌آمیز و خائنانه حکمفرما بود. هیچ پیمانی به آن حد محکم نبود و هیچ سوگندی آنقدر خوف بر نمی‌انگیخت که دشمنان را آشتی دهد. هر کس فقط در این اعتقاد راسخ بود که هیچ چیز پابرجا نیست.»[۱۲].

معنا و اهمیت کوشش الیگارکهای آتنی را برای قبول کمك از اسپارت و جلوگیری از ساختمان باروهای طویل هنگامی می‌توانیم قیاس کنیم که پی‌ببریم این موضع خائنانه حتی بیش از یك قرن بعد، در زمانی که ارسطو کتاب سیاست را می‌نوشت، تغییر نکرده‌بود. ارسطو از سوگندی خبر می دهد که می‌گوید «هم‌اکنون [در میان الیگارکها] رایج است.» متن سوگندنامه چنین است: «من قول می‌دهم که دشمن مردم باشم و به ایشان نصایح غلط بدهم!»[۱۳]. پیداست که تا این طرز فکر و موضع را بیاد نیاوریم، نمی‌توانیم آن دوره را درك کنیم.

بالاتر اشاره کردم که توکودیدس خود مخالف دموکراسی بود. این نکته هنگامی روشن می‌شود که وصف او از امپراتوری آتن و کینهٔ دولتهای مختلف یونان را نسبت به آن در نظر بگیریم. توکودیدس می‌گوید احساس می‌شد سلطهٔ امپراتوری آتن، رجحانی بر حکومت جابرانه ندارد و همهٔ قبایل یونانی از آتن می‌ترسیدند. هنگامی که او به تشریح افکار عمومی در آغاز جنگ پلوپونزی می‌پردازد، از اسپارت بطرزی ملایم و از آتن با لحنی شدید انتقاد می‌کند. می‌نویسد: «احساس عمومی متمایل به لاکدایمونیها بود زیرا مردم معتقد بودند که اینها به رهایی یونان‌زمین همت گماشته‌اند. شهرها و افراد، مشتاق یاری رساندن به ایشان بودند... و خشم و رنجش عمومی نسبت به آتنیها بسیار شدت داشت. بعضی آرزو داشتند از یوغ آتن آزاد شوند و برخی می‌ترسیدند که مبادا زیر سیطرهٔ آن قرار بگیرند»[۱۴]. سخت جالب خاطر است که این

→ سال ۱۸۷۴ ریچارد کرالی (R. Crawley) گرفتیم که روانتر و روشنتر است و در کتاب زیر چاپ شده‌است:

Greek Historians, M. I. Finley (ed.), The Viking Press, N. Y., 1959, p.267. (مترجم)

داوری دربارهٔ امپراتوری آتن کمابیش به صورت قضاوت رسمی «تاریخ» درآمده‌است، که البته چیزی نیست مگر قضاوت بیشتر مورخان. همانطور که فیلسوفان قادر نیستند خویشتن را از قید نظرگاه افلاطون آزاد کنند، مورخان نیز تخته‌بند نظر توکودیدس شده‌اند. از باب نمونه، قول مایر را نقل می‌کنم (که بهترین مرجع آلمانی دربارهٔ این دوره محسوب می‌شود). او هم صرفاً به تکرار گفته‌های توکودیدس می‌پردازد و می‌نویسد: «احساسات دنیای تحصیلکردهٔ یونان از آتن برگشت»[۱۵].

چنین گفته‌ها صرفاً مبین نظرگاه ضد دموکراتیک است. بسیاری از واقعیاتی که به وسیلهٔ توکودیدس ثبت و ضبط شده‌است ـ از جمله، فی‌المثل، قطعه‌ای که در آن طرز فکر سران فرقه‌های طرفدار دموکراسی و الیگارشی تشریح می‌شود و بالاتر نقل شد ـ نشان می‌دهد که اسپارت فقط در میان الیگارکها ـ یعنی همان دسته که مایر با آن لسان ظریف آنها را «تحصیلکرده» نام می‌دهد ـ از «اقبال عمومی» برخوردار بود نه در میان مردم یونان. حتی مایر هم تصدیق می‌کند که «در بسیاری جاها، توده‌های دارای طرز فکر دموکراتیک به پیروزی او امید بسته بودند»[۱۶]، یعنی پیروزی آتن. در روایت توکودیدس نیز بسیاری شواهد وجود دارد که مقبولیت آتن را در میان دموکراتها و مردمان سرکوب شده به‌اثبات می رساند. اما کیست که به عقاید و افکار توده‌های تحصیل‌نکرده اهمیت بدهد؟ اگر توکودیدس و «تحصیلکردگان» می‌گویند آتن جبار بود، حرف حرف آنهاست.

بسیار جالب نظر است که همان مورخانی‌که روم را به‌خاطر دستاوردش، یعنی تأسیس امپراتوریی عالمگیر، می‌ستایند، آتن را به‌خاطر جهد برای دستاوردی بهتر، محکوم می‌کنند. اینکه بگویند روم کامیاب شد و آتن شکست خورد، برای توضیح این نگرش کافی نیست. آتن را به‌علت ناکامی نکوهش نمی‌کنند، زیرا حتی از تصور اینکه آتن ممکن بود پیروز شود بیزارند. معتقدند آتن یك دموکراسی بیرحم بود؛ جایی بود تحت حکومت مشتی مردم تحصیل‌نکرده که در آنجا این جماعت، تحصیلکردگان را منفور می‌داشتند و سرکوب می‌کردند و خود نیز مورد نفرت آنان بودند. ولی این نظر ـ یعنی افسانهٔ نابردباری فرهنگی دموکراسی آتن ـ امور واقع

شناخته‌شده و، از همه مهمتر، آفرینندگی معنوی و روحی شگرف آتن را در این دورهٔ خاص، به یاوه مبدل می‌کند. حتی مایر به این آفرینندگی اذعان دارد و با همان فروتنی خاص[۱] می‌گوید: «آنچه آتن در این ده سال بوجودآورد با یکی از پر قدرتترین دهه‌های ادبیات آلمان برابری می کند»[۱۷]. پریکلس که در این ایام رهبر دموکراتیك آتن بود، حق داشت که آن سرزمین را «مکتب یونان‌زمین[۲]» بخواند.

من به‌هیچ رو برآن نیستم که از همهٔ کارهای آتن در بنیان‌کردن امپراتوری دفاع کنم و مسلماً مدافع اعمال وحشیانه و تاخت و تازهای بیوجه نیستم (البته اگر چنین تاخت و تازهایی روی داده‌باشد) و فراموش هم نمی‌کنم که دموکراسی آتن بر برده‌داری پی‌ریزی شده‌بود[۱۸]. ولی معتقدم توجه به این نکته ضروری است که فقط ممکن بود با نوعی امپراتوری‌طلبی بر انحصارگری و خودبسندگی قبیله‌پرستانه فائق آمد. این نکته نیز باید گفته‌شود که برخی از اقدامات امپراتوری‌طلبانهٔ آتن تا اندازه‌ای مبتنی برآزادیخواهی بود. یکی از موارد بسیار جالب توجه، این امر واقع است که در سال ۴۰۵ پیش از میلاد، آتن به جزیرهٔ ایونیایی ساموس[۳]، که در شمار متحدانش بود، پیشنهاد کرد که اهل آن جزیره «از این پس آتنی محسوب شوند و هر دو شهر به یك کشور مبدل گردند و مردم ساموس هرگونه که بخواهند امور داخلی خویش را سامان دهند و قوانین خویش را حفظ کنند[۱۹]». مورد دیگر، روش آتن در اخذ مالیات از سرزمینهای تابع امپراتوری است. دربارهٔ این مالیاتها و خراجها[۴] سخن بسیار گفته‌اند و اخذ چنین مبالغ را، به عقیدهٔ من بسیار به‌ناحق، راهی بیشرمانه و توأم با زورگویی برای بهره‌کشی از شهرهای کوچکتر توصیف کرده‌اند. برای ارزیابی قدر و معنای این مالیاتها، شك نیست که باید آنها را با حجم

۱. مایر آلمانی است و آلمانیها در میان دیگر ملتهای اروپایی به لافیدن از مقام والای کشورشان معروفند. صفت فروتنی به‌طنز و کنایه به او نسبت داده‌شده‌است. (مترجم)

2. The School of Hellas

۳. Samos جزیره‌ای در دریای اژه، نزدیك کرانهٔ آسیای صغیر، زادگاه فیثاغورس. (مترجم)

4. tributes

بازرگانی تحت حمایت ناوگان آتن مقایسه کنیم. اطلاعات لازم در این زمینه را توکودیدس فراهم کرده‌است. از گزارش او مطلع می‌شویم که در سال ۴۱۳ پیش از میلاد، آتنیها به‌جای خراج، به متحدانشان «عوارضی بستند به میزان پنج درصد تمام چیزهایی‌که از راه دریا وارد یا صادر می‌شد، و فکر می‌کردند از این راه عوایدشان بیشتر خواهدشد[۲۰]». این اقدام که زیر فشار شدید جنگ بعمل‌آمد، به‌عقیدهٔ من بهتر از روش متمرکز رومیها بود. با این روش اخذ مالیات، آتنیها در توسعهٔ بازرگانی متحدانشان ذینفع می‌شدند و، در نتیجه، به ابتکار و استقلال اعضای مختلف امپراتوری علاقه پیدا می‌کردند. امپراتوری آتن در اصل از بطن مجمعی زاده‌شد و رشد کرد که متحدان در آن همه با هم برابر بودند. با وجود تفوق موقت آتن که علناً مورد انتقاد شهروندانش قرارداشت (رجوع کنید به نمایشنامهٔ لوسیستراتا نوشتهٔ آریستوفانس[1])، احتمال می‌رفت که، با گذشت زمان، این علاقه به گسترش بازرگانی، مآلاً به نوعی حکومت فدرال منتهی شود. لااقل در مورد آتن چیزی سراغ نداریم مانند روش رومی «انتقال» سرمایه‌های فرهنگی از گوشه و کنار امپراتوری به شهر فائق ــ یعنی روش غارت. و هر چه انسان در ذم پول‌سالاری[2] بگوید، هنوز پول‌سالاری به حکومت غارتگران مرجح است[۲۱].

این نظر مساعد دربارهٔ امپراتوری‌طلبی آتن، با مقایسهٔ آن با روشهای اسپارت در سیاست خارجی بیشتر تقویت‌می‌شود. علت موجبهٔ روشهای مذکور، هدف نهایی سیاست اسپارت، یعنی بازگشت به قبیله‌پرستی و متوقف‌ساختن هرگونه تغییر بود. (به‌ادعای من که بعداً مطرح خواهم کرد، این کار محال است. وقتی معصومیت از دست رفت، دیگر نمی‌توان آن را باز یافت. جامعه‌ای که مصنوعاً بسته و متوقف نگاه‌داشته‌شود یا قبیله‌پرستیی که به‌طور ساختگی پرورش داده‌شود، هرگز به پای نمونهٔ حقیقی نخواهدرسید.) اصول سیاست اسپارت بدین شرح بود: (۱) حفظ و حراست قبیله‌پرستی متوقف اسپارت ــ یعنی در را به روی هرگونه تأثیر خارجی‌که امکان داشته‌باشد خشکی تابوهای قبیله‌ای را به خطر اندازد، ببندید؛ (۲) ضدیت با بشردوستی ــ یعنی در را بالاخص به روی

1. Aristophanes, *Lysistrata*. 2. plutocracy

هر گـونه ایده‌ئولوژی تساوی‌طلبانه و دمـوکراتیك و مبتنی بر اصالت فرد ببندیـد؛ (۳) خـودبسندگی ـ یعنـی به بـازرگـانی وابسته‌نبـاشید؛ (۴) خاص‌نگری[۱] یا ضدیت با عـام‌نگری[۲] ـ یعنی تمایز بین قبیلهٔ خودتان و تمام قبایل دیگر را نگاه‌دارید و با کسانـی‌که از شما پست‌ترند آمیزش نکنید؛ (۵) سروری ـ یعنی بر همسایگانتان چیره‌شوید و آنها را به بردگی بکشید؛ (۶) ولی بیش از حـد به وسعت [کشور] نیفـزایید: [به گفتهٔ افـلاطون] «شهر باید فقط تا هنگامی‌گسترش بیابد که این کار به وحدتش آسیب نرساند[۲۲]» و بخصوص بـا خطرگـرایشهای عـام‌نگرانـه[۳] همراه نباشد. اگـر این شش گرایش اصلی را با گرایشهای توتالیتاریسم امروزی مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که در اساس در تمام مـوارد بـا هم وفق دارند، بجز مورد ششم. این اختلاف را اینطور مـی‌شود بیان کرد که توتـالیتاریسم امروزی بنظر می‌رسدگرایشهای امپریالیستی داشته‌باشد. در این امپریالیسم هیچ عنصری از عام‌نگری بردبارانه یافت نمی‌شود. بلندپروازیهای عالمگیر حکمرانـان توتالیتر امروزی، بـاصطلاح، بر خلاف خواست خودشان بر آنان تحمیل می‌شود. این امـر معلـول دو عـامل است. نخست گـرایش عمومـی همهٔ حکـومتهای جابرانه که می‌خواهند وجـود خویش را بـا نجات کشور (یـا مـردم) از شر دشمنان موجه جلـوه دهند و هر وقت دشمنان قـدیم منکوب شدند، بـاز گرایش مـذکور به ایجاد یـا اختـراع دشمنان جدید می‌انجامد. عـامل دوم، سعی در اجرای اصول (۲) و (۵) برنامهٔ توتالیتر است. این دو اصل با هم رابطهٔ نزدیك دارند. بشردوستی‌که به موجب اصل (۲) باید دور نگه‌داشته شود، چنان عمومیت پیدا کرده که برای مبارزهٔ مؤثر با آن، باید در سراسر جهان نابود شود. اما دنیای ما بقدری‌کوچك شده که همه با هم همسایه شده‌اند، بنحوی که بـرای عملی‌ساختن اصل (۵)، همه باید به

---

1. particularism

۲. universalism. اصطـلاح خـاص و عـام در اینجا به معنای عـادی بـکار مـی‌رود نه به‌مفهـوم منطقی جـزئـی و کلـی و تقریباً مبین معنای خـودی و بیگانه است. عام‌نگر همه را از خود می‌داند؛ خاص‌نگر، سوای همگروهانش، بقیه را به چشم بیگانه می‌نگرد. (مترجم)

3. universalistic tendencies

اطاعت و بندگی کشانده‌شوند. لیکن در روزگار باستان، هیچ چیز در نظر کسانی که پیرو خاص‌نگری اسپارت بودند خطرناکتر از امپراتوری‌طلبی آتن جلوه نمی‌کرد که ذاتاً گرایش داشت به جامعهٔ همسود شهرهای یونان[1] و حتی به اقلیم جهانی انسانها متحول گردد.

برای جمع‌بندی تحلیلی که تاکنون بعمل آورده‌ایم، می‌توانیم چنین بگوییم که آن انقلاب سیاسی و روحی و معنوی که با از هم پاشیدن زندگی قبیله‌ای در یونان آغاز شده‌بود، در سدهٔ پنجم [پیش از میلاد] با شروع جنگ پلوپونزی به اوج رسید و از سویی به یک پیکار طبقاتی خشونتبار و از سوی دیگر به جنگ میان دو شهر مقدم یونان مبدل شد.

۳

اما چگونه می‌توان این امر واقع را تبیین کرد که برخی از آتنیهای برجسته، مانند توکودیدس، جانبدار حرکت ارتجاعی در واکنش نسبت به این تحولات جدید بودند؟ منافع طبقاتی، به‌اعتقاد من، موضوع را به‌حد کافی تبیین نمی‌کند، زیرا آنچه باید تبیین شود این است که چرا با وجود اینکه بسیاری از اشراف‌زادگان جوان و جویای نام در شمار اعضای فعال ـ ولی البته نه همیشه قابل اعتماد ـ فرقهٔ طرفدار دموکراسی در آمدند، بعضی از اندیشمندترین و پر استعدادترین نجبا به سوی آن جلب نشدند. نکتهٔ اصلی ظاهراً این است که گرچه جامعهٔ باز بوجود آمده‌بود و در عمل شروع به ایجاد و پرورش ارزشهای جدید یعنی موازین تساوی‌طلبانه برای زندگی کرده‌بود، اما هنوز کمبودی وجود داشت، بویژه در نظر افراد «تحصیلکرده». مرام تازهٔ جامعهٔ باز، یعنی بشردوستی، که یگانه مرامی است که برای چنین جامعه‌ای صورت امکان می‌پذیرد، شروع به عرض اندام کرده‌بود ولی هنوز صورت‌بندی نشده‌بود. فعلاً جز جنگ طبقاتی و ترس دموکراتها از ارتجاع الیگارشی و خطر تحولات انقلابی بیشتر، چیز دیگری دیده‌نمی‌شد. بنابراین، حرکت ارتجاعی در واکنش نسبت به‌این تحولات، از عوامل بسیار به‌سود خود بهره‌مند بود: سنت و دعوت به‌دفاع

۱. commonwealth of Greek cities واژهٔ «همسود» (به‌جای اصطلاح ناهنجار «مشترك‌المنافع») از شادروان دکتر محمود صناعی است. (مترجم)

از فضایل قدیم و دیانت دیرین. این گرایشها در نزد بیشتر مردم از لحاظ احساسی مقبول بود و همین حسن قبول عام باعث نهضتی شد که گرچه اسپارتیها و یارانشان که طرفدار الیگارشی بودند برای پیشبرد مقاصد خودشان در رأس آن قرارداشتند، بسیاری از مردان پاکدامن نیز، حتی در آتن، به آن پیوستند. اصطلاح «دوستدار میهن پدری[۱]» مشتق از شعار این نهضت است که می‌گفت «بازگردیم به وضع[۲] نیاکانمان» یا «بازگردیم به وضع دیرین پدرانمان». نیاز به تأکید نیست که اعتقادات رایج در میان پشتیبانان نهضت «دوستدار میهن پدری»، به‌وسیلهٔ همان الیگارکهایی تحریف شد که به‌امید جلب حمایت برای مبارزه با دموکراتها، از تسلیم شهرشان به دشمن ابا نداشتند. توکودیدس نمونهٔ سران این نهضت هوادار «وضع پدری[۲۳]» بود. او احتمالاً از اعمال خائنانهٔ ضد دموکراتهای افراطی پشتیبانی نمی‌کرد، ولی ضمناً نمی‌توانست همدلی خود را با هدف بنیادی ایشان پنهان کند. این هدف عبارت بود از متوقف‌ساختن تغییرات اجتماعی و پیکار با امپراتوری‌طلبی عام‌نگرانهٔ دموکراسی آتن و مبارزه با ابزارها و نمادهای قدرت این امپراتوری‌طلبی، یعنی نیروی دریایی و باروها و تجارت. (با توجه به آموزه‌های افلاطون دربارهٔ تجارت، توجه به این نکته ممکن است جالب نظر باشد که چه ترس بزرگی از تجارت‌گستری[۳] وجود داشت. هنگامی‌که لوساندر[۴]، شاه اسپارت، در سال ۴۰۴ پیش از میلاد، بعد از پیروزی بر آتن با غنایم جنگی فراوان به وطن بازگشت، «دوستداران

---

۱. واژهٔ patriot از ریشهٔ یونانی pater (=پدر) گرفته‌شده که با همین کلمه در فارسی همریشه است و معمولاً در زبان ما «میهن‌پرست» یا «میهن‌دوست» اصطلاح می‌شود. «دوستدار میهن پدری» ترجمه‌ای لغوی‌تر است و از جهت تناسب بیشتری‌که با شعار نهضت مورد بحث داشت، این قسم تعبیر شد. (مترجم)

۲. کلمهٔ state هم به‌معنای «وضع» است و هم «دولت» یا «کشور». اما با توجه به اینکه شعاردهندگان آتنی درکشور خودشان زندگی می‌کردند و بیمعنا بود که بگویند برگردیم به کشور خودمان، و به‌اضافه بنظر می‌رسد غرض بیشتر طرز فکر و نگرش و قواعد زندگی پدران باشد تا خاك کشور، بنا براین بصورتی که آمد تعبیر کردیم. (مترجم)

3. commercialism 4. Lysander

میهن پدری» در اسپارت ـ یعنی اعضای نهضت هوادار «وضع پدری» ـ به تلاش افتادند که از واردات طلا جلوگیری کنند. گرچه این امر عاقبت مجاز شناخته‌شد، ولی تملك طلا در انحصار دولت قرار گرفت و هر شهروندی که از او فلزات گرانبها کشف می‌شد، محکوم به اعدام بود. در کتاب قوانین، افلاطون روشی بسیار مشابه پیشنهاد می‌کند[۲۴].)

نهضت «دوستدار میهن پدری» از بعضی جهات نمایانگر حسرت بازگشت به شکل با ثبات‌تری از زندگی، یعنی رجعت به دیانت و پاك‌خویی و نظم و قانون بود، ولی خود از لحاظ اخلاقی به فساد و تباهی آلوده بود. ایمان دیرینش از دست رفته و جای به بهره‌کشی ریاکارانه و توأم با بی‌ایمانی از احساسات دینی سپرده‌بود[۲۵]. هیچ‌انگاری بصورتی که به‌دست افلاطون در چهرهٔ کالیکلس و تراسوماخوس تصویر شده‌است، در میان اشراف‌زادگان «دوستدار میهن پدری» بیش از همه‌جا یافت می‌شد. و همینها بودند که اگر فرصت به دستشان می‌افتاد، می‌خواستند در رأس فرقهٔ طرفدار دموکراسی قراربگیرند. واضحترین نمونهٔ پیروان این هیچ‌انگاری، شاید همان رهبر الیگارشی و رئیس سی تن جبار یعنی کریتیاس دایی افلاطون بود که تیر خلاص را به آتن زد[۲۶].

اما در همین روزگار و در همین نسل که توکودیدس نیز به آن تعلق داشت، ایمانی جدید نسبت به عقل و آزادی و برادری جمیع آدمیان پدیدآمد ـ همان ایمان تازه که، به‌اعتقاد من، تنها مرام و ایمانی است که برای جامعهٔ باز امکان‌پذیر است.

۴

این نسل را که نمایانگر نقطهٔ عطفی در تاریخ بشر است، من دوست دارم نسل کبیر بنامم ـ نسلی که درست پیش از جنگ پلوپونزی و در دورهٔ آن جنگ در آتن زندگی می‌کرد[۲۷]. در میان افراد این نسل، محافظه‌کاران بزرگی بودند مانند سوفوکلس[۱] و توکودیدس. مردانی بودند

۱. Sophocles (حدود ۴۰۶-۴۹۶ پیش از میلاد). یکی از نامدارترین تراژدی‌نویسان یونان باستان. آثار او همه به زبان فارسی ترجمه شده‌است. (مترجم)

نمایندهٔ دوران گذر و انتقال که.یا مثل ائوریپیدس دستخوش تردید و دو دلی و یا همچون آریستوفانس[۱] دچار شکاکیت می‌شدند. اما پریکلس نیز بود ـ همان پیشوای بزرگ دموکراسی که اصل تساوی در پیشگاه قانون و اصالت فرد در سیاست را صورت‌بندی کرد ـ و همچنین هرودوت که در شهر پریکلس به‌عنوان نویسندهٔ بزرگی که در تعظیم و تجلیل این اصول می‌کوشید، از او استقبال و ستایش می‌شد. پروتاگوراس آبدرایی[۲] که در آتن نفوذ بهم رسانید و همشهری او دموکریتوس نیز باید در شمار افراد نسل کبیر محسوب شوند. این دو تن آموزه‌ای بدین مضمون صورت‌بندی کردند که نهادهای انسانی زبان و رسوم و قوانین، بر خلاف تابوها، خصلت جادویی ندارند بلکه ساختهٔ بشرند ـ به بیان دیگر، نه طبیعی، بلکه ناشی از قرارداد و عرفند ـ و ما آدمیان در قبال آنها مسؤولیم. همچنین باید از اهل مکتب گورگیاس نام برد ـ یعنی آلکیداماس و لوکوفرون و آنتیس‌تنس ـ که اصول بنیادی ضدیت با برده‌داری و حمایتگری عقلانی و مخالفت با ملیت‌گرایی را صورت‌بندی کردند که همان ایمان به اقلیم عالمگیر انسانها باشد. و سرانجام باید از آن کس که شاید از همه بزرگتر بود یعنی سقراط یاد کنیم که به ما آموخت باید به عقل آدمی ایمان بورزیم، ولی در عین حال از تفکر جزمی بر حذر باشیم؛ باید هم از منطق‌گریزی[۳][۲۸]، یعنی بی‌اعتمادی به نظریه و عقل، بپرهیزیم و هم از نگرش جادوزدهٔ کسانی که از فرزانگی بت می‌تراشند؛ مردی که، به‌عبارت دیگر، به‌ما یاد داد که روح علم همانا نقد و سنجش است.

تاکنون چیز زیادی دربارهٔ پریکلس و هیچ چیز راجع به دموکریتوس نگفته‌ام. از این رو، از سخنان خود این دو، شواهدی از این ایمان جدید ذکر خواهم کرد. نخست دموکریتوس:

ما نباید از ترس بلکه به‌سبب احساس اینکه حق

۱. Aristophanes (حدود ۳۸۸-۴۴۸ پیش از میلاد). بزرگترین کمدی نویس یونان باستان که در نمایشنامه‌هایش لبهٔ هزل و هجو را متوجه جامعه و سیاست می‌کرد. (مترجم)

۲. Abdera شهری در جنوب غربی تراکیه. (مترجم)

3. misology

چیست، از کار ناحق خودداری کنیم... پایهٔ فضیلت بیش از هر چیز احترام به دیگران است... هرکس برای خود جهان کوچکی است... باید تا جایی که می‌توانیم بکوشیم تا به کسانی که ستم دیده‌اند یاری برسانیم... معنای خوب‌بودن کار ناحق‌نکردن است و همچنین میل به ناحق‌نکردن... کردار نیك به‌حساب می‌آید نه گفتار... فقر در دموکراسی بهتر از فراوانی و نعمتی است که ادعا می‌شود با حکومت اشراف یا پادشاهی [=حکومت یك تن] همراه است، به‌همانگونه که آزادی بهتر از بندگی است... مرد حکیم متعلق به همهٔ کشورهاست، زیرا سراسر جهان، سرای نفوس عالیه است.

این گفتهٔ برازندهٔ یك دانشمند راستین نیز از اوست که: «من ترجیح می‌دهم فقط یك قانون علّی کشف کنم تا اینکه پادشاه ایران باشم[۲۹]».

این سخنان مربوط به روزگار پیش از افلاطون است، ولی با تأکیدی که در آنها بر بشردوستی و عام‌نگری شده‌است، گوئی روی سخن با اوست. همین احساس، منتهی به‌وجهی بسیار قویتر، از خواندن خطابهٔ رثاییهٔ[1] معروف پریکلس دست می‌دهد که دست‌کم نیمقرن پیش از جمهوری نگاشته شده‌است. در فصل ششم، ضمن بحث از تساوی‌طلبی، دو جمله از این خطابه نقل کردم[۳۰]. اکنون برای اینکه روح مطلب را بهتر نمایانده‌باشم، چند قطعه به‌طور مفصلتر از آن نقل می‌کنم:

نظام سیاسی ما نمی‌خواهد با نهادهایی رقابت کند که جاهای دیگر معمول و مجراست. ما از همسایگانمان تقلید نمی کنیم بلکه می‌خواهیم خود سرمشق باشیم. حکومت ما هوادار جماعت است نه عده‌ای اندك‌شمار و از این رو دموکراسی نام گرفته‌است. قوانین ما همه را در دعاوی خصوصی به یکسان از عدالت برابر برخوردار می‌سازد ولی ما از حقی که به فضل و برتری تعلق می‌گیرد غافل نیستیم. وقتی شهروندی برجستگی و لیاقت بظهور می‌رساند، نه از باب اینکه حق و امتیازی استثنایی به وی داده‌شود، بلکه به پاداش شایستگی بر دیگران رجحان می‌یابد و به خدمت دولت دعوت می‌شود و فقر

1. funeral oration

هیچ مانعی در این راه ایجاد نمی‌کند... آزادی ما به زندگی عادی نیز گسترش می‌یابد؛ ما به یکدیگر بدگمان نیستیم و اگر همسایهٔ ما بخواهد به راه خود برود، بر او خرده نمی گیریم... اما این آزادی، ما را قانون‌شکن نمی‌کند به ما آموخته‌اند که به قضات و قوانین احترام بگذاریم و هرگز از یاد نبریم که باید حامی ستمدیدگان و آزردگان باشیم. به ما همچنین یاد داده‌اند که آن قوانین نانوشته را نیز مراعات کنیم که تنها ضمانت اجرایی آنها احساس عمومی دربارهٔ این است که حق چیست...

شهر ما به روی جهان گشوده‌است. ما هرگز یك بیگانه را بیرون نمی‌رانیم... ما آزادیم که هر طور دلمان خواست زندگی‌کنیم ولی در عین حال همیشه آماده‌ایم که با هر خطری روبرو شویم... ما به‌زیبایی عشق می‌ورزیم بی‌آنکه دل به اوهام بسپریم؛ می‌کوشیم عقل و فکرمان را بهبود بخشیم ولی این امر ارادهٔ ما را سست نمی‌کند. در نزد ما، اعتراف به فقر ننگ نیست؛ ننگ این است که کسی برای اجتناب از فقر کوشش نکند. یك شهروند آتنی در همان حال که به کار خصوصی خویش می‌پردازد، از امور حکومتی و همگانی نیز غافل نیست... در چشم ما کسی‌که هیچ علاقه‌ای به‌کشور ندارد، بی‌آزار نیست، بیفایده است و **گرچه تنها عده‌ای اندك ممکن است مبدع سیاستی باشند، ما همه می‌توانیم دربارهٔ آن داوری کنیم.** ما بحث و مذاکره را مانع راه اقدام سیاسی نمی‌شماریم بلکه مقدمهٔ واجب عمل خردمندانه می‌دانیم... ما بر این باوریم که خوشبختی میوهٔ آزادی است و آزادی ثمرهٔ دلیری و از خطرات جنگ شانه تهی نمی‌کنیم... حاصل کلام آنکه من ادعا می‌کنم آتن مکتب یونان‌زمین است و فرد آتنی وقتی‌که بزرگ می‌شود، جامع‌الاطراف [یعنی دارای توان عمومی در رشته‌های مختلف] و آماده برای پیشامدهای ناگهانی و اضطراری و متکی بنفس بار می‌آید[۳۱].

این سخنان صرفاً مدح و ثنا در حق آتن نیست؛ مبین روح راستین نسل کبیر است؛ برنامهٔ سیاسی مردی تساوی‌طلب و پای‌بند به اصالت فرد است ، مردی دموکرات که بخوبی درك می‌کند دموکراسی با اصل

بیمعنای «مردم باید حکومت کنند» تمام نمی‌شود بلکه باید بر شالودهٔ ایمان به عقل و بشردوستی پی‌ریزی شود. در عین حال، این سخنان نمودار میهن دوستی راستین است و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به شهری که وظیفهٔ خود را سرمشق‌بودن قرارداده‌است، بحق مباهات کرد ــ شهری که نه تنها مکتبی برای یونان‌زمین، بلکه چنانکه می‌دانیم، در ظرف هزاره‌های گذشته مکتبی برای نوع بشر شد.

سخنرانی پریکلس فقط بیان یك برنامه نیست؛ دفاع هم هست و شاید حتی حمله‌ای نیز در بر داشته‌باشد. چنانکه قبلاً نیز به کنایه گفته‌ام، فحوای کلام چنان است که گوئی افلاطون هدف مستقیم حمله واقع شده است. من شك ندارم که روی سخن نه تنها با قبیله‌پرستی متوقف اسپارت، بلکه با محفل یا «حلقهٔ» توتالیتر داخل آتن نیز بوده‌است ــ همان نهضت طرفدار «وضع پدری» یا، مطابق اسمی که گومپرتس در ۱۹۰۲ بر این گروه گذاشت[۳۲]، «انجمن دوستداران لاکونیا[۱]». خطابهٔ پریکلس قدیمترین و شاید قویترین سخنانی است که در مخالفت با این قسم نهضت ایراد شده است[۳۳]. افلاطون اهمیت آن را احساس کرد و نیمقرن بعد در جمهوری[۳۴] در ضمن حمله به دموکراسی و همچنین در آن هزلیهٔ بی‌پرده، یعنی رسالهٔ منکسنوس یا خطابهٔ رثاییه[۲]، سخنرانی پریکلس را به استهزا گرفت[۳۵]. اما مدتها پیش از افلاطون، دوستداران لاکونیا حملهٔ پریکلس را تلافی کرده بودند. تنها پنج یا شش سال پس از خطابهٔ پریکلس، جزوه‌ای زیر عنوان حکومت آتن[۳] اثر نویسنده‌ای ناشناس (احتمالاً کریتیاس) که اکنون معمولاً به «الیگارك پیر[۴]» معروف است، انتشار یافت[۳۶]. این جدلنامهٔ زیرکانه که قدیمترین رسالهٔ موجود در نظریهٔ سیاسی است، شاید در عین حال کهنترین یادگار ترك بشر به وسیلهٔ رهبران فکری او باشد. حمله‌ای است بیرحمانه به آتن که بیگمان از قلم یکی از بهترین مغزهای آن شهر جاری شده‌است.

---

۱. Society of the Friends of Laconia. لاکونیا همان لاکدایمون است که، چنانکه قبلاً نیز توضیح دادیم، ناحیه‌ای بود در یونان باستان در جنوب پلوپونسوس و پایتختش اسپارت بود. (مترجم)

2. *Menexenus or the Funeral Oration.*

3. *Constitution of Athens.*

4. Old Oligarch

محور فکر در این نوشته، فکری که به صورت یکی از اصول ایمانی توکودیدس و افلاطون درآمد، رابطهٔ نزدیك بین دموکراسی و امپراتوری طلبی به‌یاری نیروی دریائی است. نویسنده سعی می کند نشان دهد که در معارضهٔ بین دو جهان دموکراسی و الیگارشی، سازش امکان‌پذیر نیست[۳۷] و فقط با توسل به خشونت بیرحمانه و اقدامات بنیادبرانداز همه جانبه، از جمله مداخلهٔ متحدان از خارج (یعنی اسپارتیها)، می‌توان به حکومت نامقدس آزادی پایان داد. این جدلنامهٔ فوق‌العاده، نخستین اثر در سلسله آثار تقریباً بی‌پایانی است که از آن روزگار تاکنون دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی به رشتهٔ تحریر درآمده و در همهٔ آنها بیش و کم همان موضوع بتلویح و بتصریح پیوسته تکرار شده‌است. در راه دشوار و ناهموار بشر به سوی آینده‌ای که او خود می‌بایست برای خویشتن بسازد، برخی از «تحصیلکردگان» چون نخواسته‌اند یا نتوانسته‌اند دست یاری به وی بدهند، کوشیده‌اند او را به گذشته بازگردانند و چون قادر نبوده‌اند راهی نو بنمایند، بناچار در مقام پیشوائی آن طغیان همیشگی بر ضد آزادی قرارگرفته‌اند. چون، به‌اصطلاح سقراط، مردم‌گریز[۱] و منطق‌گریز بوده‌اند و آن بلند همتی ساده و عادی را در خویش ندیده‌اند که سرچشمهٔ ایمان به آدمیان و عقل بشری و آزادی است، لازم دانسته‌اند برتری خود را با پیکار علیه برابری بثبوت برسانند. این داوری ممکن است سخت و ناگوار بنظر برسد، اما با کمال تأسف باید بگویم در مورد آن دسته از رهبران فکری طغیان بر ضد آزادی که پس از نسل کبیر و بویژه بعد از سقراط آمدند، قضاوتی درست و بحق است. اکنون می‌توانیم در چشم‌انداز تعبیر تاریخی خودمان به ایشان بنگریم.

حتی ظهور فلسفه، به نظر من، قابل تعبیر به واکنشی است در برابر فروریختن جامعهٔ بسته و اعتقادات جادویی آن جامعه. کوششی است برای نشانیدن ایمان عقلی به جای ایمان جادویی از دست رفته که سنت انتقال نظریه‌ها یا اسطوره‌ها را با تأسیس سنتی تازه تغییر می‌دهد. این سنت تازه، نظریه‌ها و اسطوره‌ها را به میدان می‌طلبد و می‌خواهد دربارهٔ آنها به بحث انتقادی و سنجشگرانه بپردازد[۳۸]. (نکتهٔ جالب توجه و پر معنا

1. misanthropist

اینکه این کوشش، مقارن با گسترش فرقه‌های، باصطلاح، اورفئوسی صورت می‌گیرد. پیروان این فرقه‌ها می‌کوشیدند تا قسمی مذهب عرفانی جدید را جانشین احساس از دست رفتهٔ یگانگی کنند.) نخستین فیلسوفان، یعنی سه حکیم بزرگ ایونیایی و فیثاغورس، احتمالاً خود از محرکی که در برابر آن شروع به واکنش کرده‌بودند، آگاهی نداشتند. ایشان از یک سو نمایندگان انقلابی اجتماعی و از سوی دیگر و به‌طور ناخودآگاه، دشمن آن بودند. همین امر واقع که آنان دست به تأسیس مکتبها یا فرقه‌ها یا سلسله‌های جدید می‌زدند ـ یعنی نهادهای اجتماعی یا، به‌عبارت بهتر، گروههای مشخص تازه‌ای دارای زندگی مشترك و وظایف مشترك که از نمونهٔ [فرضی] زندگی و وظایف قبیله‌ای آرمانی تقلید شده بود ـ ثابت می‌کند که این مردان مصلح اجتماعی بودند و، بنابراین، نسبت به بعضی نیازهای اجتماعی واکنش ابراز می‌کردند. ایشان در برابر نیازهای مذکور و در برابر احساس سرگردانی و بیهدفی خودشان، نه به تقلید از هسیودوس با آوردن اسطوره‌ای در باب سرنوشت و تباهی[۳۹]، بلکه با اختراع سنت بحث و انتقاد و ابداع فن تفکر عقلانی واکنش ابراز می‌کردند و این خود یکی از واقعیتهای تبیین‌ناپذیر صدر تمدن ماست. ولی حتی این اصحاب عقل نیز در برابر یگانگی از دست رفتهٔ قبیله‌نشینی بیشتر به‌صورت هیجانی ابراز واکنش می‌کردند. استدلالهایشان نمایانگر احساس سرگردانی و بیهدفی و فشار ناشی از تحولاتی است که بزودی به ایجاد تمدن ما بر پایهٔ اصالت فرد انجامید. آناکسیماندروس[۴۰]، دومین فیلسوف ایونیایی، یکی از نخستین کسانی است که این احساس فشار را به‌قالب بیان ریخته‌است. هستی فردی در نظر او به‌مثابهٔ «هوبریس»[۱] بود ـ یعنی ستمکاری ناپرهیزگارانه و غصب بناحق ـ که افراد می‌بایست به کیفر آن، رنج و محنت بکشند و توبه کنند. نخستین کسی که از انقلاب اجتماعی و تنازع طبقاتی آگاهی پیدا کرد، هراکلیتوس بود. در فصل دوم این کتاب تشریح شد که او چگونه احساس سرگردانی و بیهدفی خویش را با ایجاد

۱. hubris (یا hybris). واژهٔ یونانی، لفظاً به‌معنای غرور و تکبر و نخوت، در مقابل sophrosyne به معنای حزم و خویشتن‌داری و اندازه نگه‌داشتن و سلامت عقل. (مترجم)

نخستین ایده‌ئولوژی ضددموکراتیك و اولین فلسفهٔ اصالت تاریخی در باب تغییر و سرنوشت، به جامهٔ عقل و منطق آراست. هراکلیتوس نخستین کسی بود که آگاهانه به دشمنی با جامعهٔ باز برخاست.

تقریباً همهٔ این متفکران زیر فشار اندوه و یأس دست و پا می زدند[۴۱]. تنها استثنا کسنوفانس بود[۴۲] که به خدای یگانه ایمان داشت و این فشار را با شهامت بر دوش خود تحمل می‌کرد. اما متفکران یاد شده را نمی‌توانیم به همان نحو که ممکن است تا اندازه‌ای جانشینانشان را نکوهش کنیم، مورد ملامت قراردهیم. ایمان نوپای جامعهٔ باز ـ یعنی ایمان به انسان و عدالت برابر و عقل بشر ـ شاید تازه شروع به شکل گرفتن کرده‌بود، اما هنوز صورت‌بندی نشده‌بود.

۵

بزرگترین خدمت را سقراط به این ایمان کرد که در راه آن جان سپرد. سقراط مانند پریکلس از رهبران دموکراسی آتن یا همچون پروتاگوراس از نظریه‌پردازان جامعهٔ باز نبود. از آتن و نهادهای دموکراتیك آن انتقاد می‌کرد و از این جهت ممکن است به برخی از رهبران حرکت ارتجاعی در برابر جامعهٔ باز شباهتی سطحی داشته‌باشد. البته لازم نیست کسی که از دموکراسی و نهادهای دموکراتیك انتقاد می‌کند دشمن این امور باشد، هر چند هم دموکراتهایی‌که او به انتقاد از ایشان می پردازد و هم پیروان توتالیتاریسم‌که امیدوارند از هر قسم تفرقه در اردوی دموکراسی بهره‌برداری کنند، احتمال دارد داغ اینگونه دشمنی را به وی بزنند. بین انتقادی که به شیوهٔ دموکراتیك از دموکراسی صورت می‌گیرد و انتقادی که به شیوهٔ توتالیتر از آن بعمل می‌آید، فرقی بنیادی است. انتقاد سقراط، انتقادی دموکراتیك بود ـ یعنی آن قسم انتقاد که جان دموکراسی است. (دموکراتهایی‌که میان انتقاد دوستانه و دشمنانه از دموکراسی فرق نمی‌گذارند، خود از روح توتالیتاریسم اشباع شده‌اند. توتالیتاریسم نمی‌تواند هیچ انتقادی را دوستانه تلقی کند زیرا هر نوع انتقاد از اینگونه اقتدار، لزوماً خود اصل اقتدار را به‌مصاف می‌طلبد.)

برخی از جنبه‌های تعالیم سقراط را پیش از این ذکر کرده‌ام ـ یعنی

اولاً خردورزی او یـا، به‌عبارت دیگر، این نظریه که آدمیان همه از جهت بهره‌مندی از عقل برابرند و عقل وسیله‌ای است عام برای تبادل معانی یا تفهیم و تفهم؛ ثانیاً تأکید او بر صداقت فکری و لزوم انتقاد از خویش؛ و ثالثاً نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ وی دربارهٔ عدالت و اینکه بیعدالتی‌دیدن و ستم بردن بهتر از بیعدالتی‌کردن و ستم‌رانـدن است. تصور مـی‌کنم آنچه مـی تواند به بهترین وجه ما را در فهم هستهٔ اصلی تعالیم وی یاری دهد همین آموزهٔ آخر است ـ یعنی ایمان به اصالت فرد و اعتقاد به فرد آدمی همچون غایتی در نفس خویش.

جامعهٔ بسته و مرام آن دایر بر اینکه هرچه هست قبیله است و فرد آدمـی هیـچ نیست، فروریخته‌بـود. ابتـکار فـردی و عرض‌انـدام فرد، به صورت یکی از امور واقـع درآمده‌بـود. آدمـی به‌عنـوان فـرد و نه تنها همچون پهلوان و منجی قبیله، مورد توجه قرار گرفته‌بود[۴۳]. امـا فقط با آمدن پروتاگوراس، فلسفه‌ای آغاز شد که انسان را محور توجه و عـلاقه قـرارمی‌داد. از سوی دیگر، اعتقاد به اینکه در زندگـی ما هیچ چیز مهمتر از دیگر افراد انسانی نیست و دعوت انسانها به بزرگ داشتن خـودشان و دیگران، ظاهراً از سقراط نشأت می‌گیرد.

برنت تأکید می‌کند [۴۴] که کسی که مفهوم نفس[۱] را آفـریـد سقراط بود ـ همان مفهومی که چنیـن نفـوذ و تأثیـر عظیمی در تمـدن ما داشته است. به عقیدهٔ من، این نظر تا حد زیادی حقیقت دارد، ولی ضمناً احساس می‌کنم که صورت‌بندی آن، بویژه استعمال کلمهٔ «نفس»، شاید گمراه کننده باشد، زیرا بنظرمـی‌رسد سقراط تا جـایـی کـه مـی‌تـوانست از نظـریه‌هـای مابعدالطبیعی دوری می‌جست. او به اخلاق متوسل می‌شد و نظریهٔ او در باب فردیت[۲] (یا در باب «نفس»، اگر کسی این اصطلاح را ترجیح دهد) به عقیدهٔ من آموزه‌ای است اخلاقی نه مابعدالطبیعی. او مـانند همیشه، بـه یاری این آموزه با خودستائی و خوش‌خیالی می‌جنگید و خـواستار آن بود که اصالت فـرد به فروپاشیدن قبیله‌پرستی محـدود نشود بلکـه فرد آدمـی شایستگی خویش را برای رهایی از این بند ثابت کند. به این دلیل بود که اصرار داشت آدمی صرفاً یك پاره گوشت ـ یعنی بـدن ـ نیست بلکه در او

1. soul 2. individuality

چیزی بیش از این وجود دارد ـ یعنی اخگری ایـزدی که همان عقل باشد، عشق به راستی و مهربانی و آدمیت و مروت، عشق بـه زیبایی و نیکی[۱]. اینهاست اموری که زندگی انسان را ارزشمند می‌کند. ولی اگر مـن صرفاً «بدن» نیستم، پس چیستم؟ پاسخ سقراط این است کـه تو پیش از هـر چیز، عقل و هوشی. عقل توست که ترا انسان می‌کند و قادر می‌سازد که بیش از مشتی خـواهش و شهـوت محض بـاشی و بـه‌صورت فـردی خـودبسنـده درمی‌آورد و این حق را به تو می‌دهد که ادعا کنـی در نفس خویش غایتـی هستی. سخن سقراط که می‌گوید «نفس خود را تیمار بدار»، بیشتر دعوتـی است به صداقت فکری و عقلی، به‌همانگونـه که وقتی‌که می‌گوید «خود را بشناس»، غرضش متذکر ساختن ما به نارسائیها فکری و عقلی ماست.

سقراط تأکید می‌کرد که اینهاست آنچـه اهمیت دارد. چیـزی که در دموکراسی و دولتمردان دموکرات هـدف انتقاد او قرارداشت، فهـم ناقص این امور بود. او حـق داشت از دولتمردان به‌خـاطر عدم صداقت فکـری و وسواس قـدرتبازی سیـاسی انتقـاد کند[۴۵]. با تأکیدی کـه او بـر جنبهٔ انسانی مشکل سیاست می‌گـذاشت، دیگـر نمـی‌توانست به مسألهٔ اصلاح نهادها چندان توجهی داشته‌باشد. چیزی که علاقـهٔ او را بـرمـی‌انگیخت، جنبهٔ شخصی و بی‌واسطهٔ جامعهٔ باز بود. او معلم بود و اشتباه می‌کرد که خویشتن را سیاستمدار می‌انگاشت.

ولی ممکن است سؤال شود که اگر سقراط اساساً مدافع جامعهٔ باز و دوست دموکراسی بود، چرا بـا مخالفان دموکراسی آمیزش می‌کـرد؟ زیرا می‌دانیم که در میان همنشینان او، علاوه بر آلکیبیادس که مدتـی همدست اسپارت بود، دو نفر از داییهای افلاطون نیز بودند: یکی کریتیاس که بعداً رهبر بیرحم سی تن جبار شد و دیگری خارمیدس که در مقـام دستیاری وی قرارگرفت.

برای این پـرسش، بیش از یك جـواب وجـود دارد. نخست گزارش

---

۱. این درست بیـان همان معناست که نزدیك به هفده قرن بعـد، مولوی در این بیت معروف ادا کرده است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

(مترجم)

افلاطون است که می‌گوید حملهٔ سقراط به سیاستمداران دموکرات آن عصر، از یك جهت به قصد افشای خودپسندی و شهوت قدرت ریاکارانی صورت می‌گرفت که برای خوشایند مردم سخن می‌گفتند، بخصوص اشراف‌زادگان جوانی که تظاهر به دموکرات‌منشی می‌کردند ولی خلق را صرفاً وسیلهٔ اطفای شهوت قدرت خویش می‌پنداشتند[۴۶]. این کار لااقل بعضی از دشمنان دموکراسی را به سوی سقراط می‌کشید و موجب تماس بین او و اشراف‌زادگان جاه‌طلبی از آن قماش می‌شد. اینجا ملاحظهٔ دومی به‌میان می‌آید. مردی چون سقراط که معلم اخلاق و پیرو اصالت فرد بود، هرگز امکان نداشت این مردان را صرفاً مورد حمله قراردهد، بلکه مسلماً آنان را در سایهٔ عنایت حقیقی خویش می‌گرفت و تا کوششی جدی برای بازگردانیدنشان از مسلك پیشین نمی‌کرد، از ایشان دست برنمی داشت. در رسایل افلاطون، به اینگونه کوششها کنایه‌های بسیار هست. می‌رسیم به سومین ملاحظه. دلایلی در دست داریم که سقراط که هم معلم بود و هم مرد سیاسی، حتی در پی جلب جوانان برمی‌آمد تا بتواند ایشان را تحت‌تأثیر قراردهد، بخصوص جوانانی که فکر می‌کرد استعداد تغییر مسلك دارند و ممکن است روزی مصدر کارهای پر مسؤولیت شوند. مثال بارز این امر آلکیبیادس بود که از کودکی به‌عنوان رهبر آیندهٔ امپراتوری آتن طرف توجه بود. یکی از معدود کسانی که احتمال داشت به سبب هوش سرشار و بلندپروازی و دلاوری، رقیب آلکیبیادس شود، کریتیاس بود. (او چندی با آلکیبیادس همکاری می‌کرد ولی بعد، از او برگشت. به‌هیچ وجه نامحتمل نیست که این همکاری موقت معلول تأثیر سقراط بوده‌باشد.) بر پایهٔ آنچه دربارهٔ آرزوهای سیاسی بدوی و بعدی افلاطون می‌دانیم، به‌ظن قوی مناسبات او نیز با سقراط از همین قسم بود[۴۷]. سقراط گرچه یکی از سلسله‌جنبانان اصلی جامعهٔ باز بود، ولی به تحزب اعتنا نداشت. ممکن بود در هر محفلی که سودی عاید شهرش کند، وارد فعالیت شود. اگر جوان مستعدی علاقه‌اش را جلب می‌کرد، اجازه نمی‌داد بستگیهای خانوادگی آن جوان با الیگارشی حاکم‌مانع کارش شود.

اما سرانجام همین بستگیها باعث مرگ او شد. هنگامی که جنگ

بزرگ به شکست انجامید، سقراط هدف این اتهام قرار گرفت که خائنان به دموکراسی را که با دشمن برای سرنگونی آتن همدست شده‌بودند، او آموزش داده و تربیت کرده‌است.

تاریخ جنگ پلوپونزی و سقوط آتن هنوز اغلب تحت تأثیر گفته‌های توکودیدس بنحوی بازگو می‌شود که شکست آن شهر برهان نهایی ضعف اخلاقی نظام دموکراسی بنظر برسد. ولی این نظر، تحریف مغرضانه‌ای بیش نیست و واقعیتهای شناخته شده، تصویر دیگری ارائه می‌دهند. مسؤولیت اصلی شکست به‌گردن الیگارکهای خائنی بود که مدام با اسپارت سرگرم توطئه‌گری بودند. برجسته‌ترین ایشان، سه شاگرد پیشین سقراط بودند، یعنی آلکیبیادس و کریتیاس و خارمیدس. پس از سقوط آتن در سال ۴۰۴ پیش از میلاد، دو نفر اخیر در رأس سی تن جبار قرار گرفتند که حکومتشان لعبتکی در دست اسپارت بیش نبود. سقوط آتن و انهدام باروهای شهر غالباً واپسین پیامد جنگ بزرگی که در ۴۳۱ پیش از میلاد آغاز شده‌بود، قلمداد می‌شود. اما ارائهٔ مطلب به این طریق، تحریف حقایق است زیرا هواداران دموکراسی همچنان به پیکار ادامه دادند. این دسته که در آغاز تعدادشان از هفتاد و چند نفر تجاوز نمی‌کرد، به سرکردگی تراسوبولوس[1] و آنوتوس[2] مقدمات آزادی آتن را فراهم آوردند. اما در همین ایام کریتیاس در آتن سرگرم کشتار دهها تن از شهروندان بود. در ظرف هشت ماهی که حکومت وحشت او در آتن ادامه داشت، «عدهٔ آتنیهایی که کشته شدند بیش از تعدادی بود که در ده سال آخر جنگ به‌دست پلوپونزیها بقتل رسیده‌بودند»[۴۸]. پس از این هشت ماه (در ۴۰۳ پیش از میلاد)، طرفداران دموکراسی به کریتیاس و پادگان اسپارتی شهرحمله بردند و آنها را شکست دادند و در پیرائیوس مستقر شدند. هر دو دایی افلاطون در این نبرد به‌هلاکت رسیدند. الیگارکهای هوادار این دو، مدتی به حکومت وحشت در آتن ادامه دادند ولی نیروهایشان دچار اغتشاش شد و رو بهزیمت نهاد. اسپارتیها که ناتوانی الیگارکها را از حکمرانی دیدند، سرانجام دست از حمایت ایشان برداشتند و با دموکراتها پیمان بستند و صلح بار دیگر موجب استقرار دموکراسی در

1. Thrasybulus 2. Anytus

آتن شد. بدین‌سان، حکومت دموکراسی در بوتهٔ سخت‌ترین آزمایشها قدرت برتر خویش را به‌اثبات رسانید و حتی دشمنان رفته رفته در اندیشه شدند که دموکراسی شکست‌ناپذیر است. (نه سال بعد، پس از نبرد کنیدوس[1]، آتنیها امکان یافتند باروهایشان را از نو بسازند. شکست دموکراسی به پیروزی بدل شده‌بود.)

همینکه دموکراسی به استقرار مجدد وضع عادی در دادگستری دست یافت[۴۹]، شکایتی علیه سقراط تسلیم شد. معنای شکایت روشن بود. اتهام سقراط این بود که در تربیت شریرترین و مخرب‌ترین دشمنان دولت ـ یعنی آلکیبیادس و کریتیاس و خارمیدس ـ دست داشته‌است. عفو عمومی در مورد کلیهٔ جرایم سیاسی مربوط به ایام پیش از استقرار مجدد دموکراسی، دادخواهان را با بعضی مشکلات روبرو می‌ساخت. بنابرین، امکان نداشت در ضمن ایراد اتهام علناً از چنین موارد رسوا نام برد. دادخواهان شاید بیش از آنکه در صدد مجازات سقراط برای وقایع اسفبار گذشته‌باشند که خود بخوبی می‌دانستند بر خلاف نیات وی روی داده‌است، هدفشان جلوگیری از ادامهٔ تعلیمات او بود که، با توجه به نتایجی‌که ببار می آورد، در نظرشان جز خطر برای دولت چیزی در بر نداشت. نظر به تمام این دلایل، اتهام به این صورت مبهم و قدری مهمل درآمد که سقراط جوانان را فاسد می‌کند و خود مردی بیدین است و می‌کوشد درکشور بدعتهای مذهبی بگذارد. (بیگمان ایراد دو فقره اتهام اخیر به زبان نارسا، مبین این احساس بود که سقراط در قلمرو اخلاق و دین مردی انقلابی است.) به‌سبب عفو عمومی، «جوانان فاسدشده» را نمی‌شد بی‌پرده‌تر از این نام برد ولی البته همه می‌دانستند مقصود کیست[۵۰]. سقراط در مدافعات خویش بتأکید اظهار داشت که به‌هیچ وجه هوادار سیاست سی تن جبار نبوده‌است و با ایستادگی در برابر تلاشهای آنان که کوشیده‌بودند او را در یکی از بزهکاریهایشان شریک کنند، حتی جان خود را به‌خطر انداخته‌است. او به دادرسان یادآورشد که در میان نزدیکترین دوستان و پر حرارت‌ترین مریدانش دست کم یك طرفدار پر شور دموکراسی به‌نام خایرفون[2] وجود داشت که با سی تن جبار جنگید (و ظاهراً در نبرد کشته

1. Cnidus 2. Chaerephon

شد[۵۱]).

اکنون معمولاً تصدیق می‌شود که آنوتوس، یعنی همان رهبر دموکراتی که از دادخواهان حمایت می‌کرد، قصد نداشت از سقراط شهیدسازی کند. هدف، تبعید او بود. ولی این نقشه شکست خورد زیرا سقراط از اینکه با سازشکاری[۵۱] اصولی را که بدان پای‌بند بود مخدوش کند، سر باز زد. اما من باور نمی‌کنم که او می‌خواست بمیرد یا از ایفای نقش شهید لذت می‌برد[۵۲]. او فقط می‌جنگید در راه آنچه معتقد بود حق است و به خاطر آنچه عمری به پای آن زحمت کشیده‌بود. او هرگز قصد نکرده‌بود بنیاد دموکراسی را سست کند و حتی کوشیده‌بود ایمان لازم را به‌جهت آن فراهم سازد. آنچه عمری در راه آن رنج برده‌بود همین بود و اکنون احساس می‌کرد ثمرهٔ زحماتش به‌خطر افتاده‌است. خیانت همنشینان سابقش نه تنها حاصل مجاهدات بلکه شخص خودش را بطرزی در انظار جلوه‌گر می‌ساخت که یقیناً سخت وی را پریشان می‌کرد. ممکن است او حتی از این دادرسی استقبال کرده‌باشد تا بتواند وفا و حسن عهد بیکرانی را که نسبت به شهرش داشت به‌اثبات برساند.

سقراط بدقت این طرز فکر و نگرش را هنگامی‌که فرصت فرار به او عرضه‌شد، تشریح کرد. اگر این فرصت را مغتنم می‌شمرد و جلای وطن می‌کرد، همه خیال می‌کردند مخالف دموکراسی است. بنابراین، ماند و دلایلی را که داشت بیان‌کرد. این توضیح که در واقع آخرین وصیت اوست، در رسالهٔ کریتون[1] افلاطون یافت می‌شود[۵۳] و بسیار ساده است. سقراط می‌گفت اگر من بروم، از قوانین کشور سرپیچی کرده‌ام. چنین عملی مرا در مخالفت با قانون قرارمی‌دهد و بیوفایی و عهدشکنی مرا ثابت می‌کند. اگر چنین کنم، به کشور آسیب رسانده‌ام. تنها بشرطی می‌توانم وفاداری خویش را به کشور و قوانین دموکراتیك آن بدون کوچکترین شبهه مدلل بدارم و ثابت کنم که هرگز دشمن آن نبوده‌ام، که بمانم. هیچ برهانی بر وفاداری من محکمتر از این نخواهدبود که حاضر باشم در راه وفای به عهد جان بدهم.

مرگ سقراط برهان قاطع صداقت و صمیمیت اوست. او دلیری و

1. *Crito*

سادگی و فروتنی و اندازه‌شناسی و ظرافت و خوشخویی خویش را هیچ‌گاه از دست نگذاشت. در خطابهٔ دفاعیه می‌گوید: «من آن خرمگسی[1] هستم که خداوند به این شهر بستگی داده‌است و تمام روز و در هر جا همواره در شما می‌آویزم و بیدارتان می‌کنم و بر شما حجت می‌انگیزم و سرزنشتان می نمایم. شما بآسانی دیگری را مانند من نخواهیدیافت؛ از این رو، اندرزتان می‌دهم که از من دست بدارید... اگر چنانکه آنوتوس می‌گوید بر من دست بیازید و نابخردانه مرا بکشید، بقیهٔ عمر را در خواب سپری خواهید کرد، مگرآنکه خداوند لطف‌کند و خرمگسی دیگر برای شما بفرستد[۵۴]». سقراط نشان‌داد که مرد ممکن است مرگ را برگزیند نه در راه تقدیر و نام بلند و چیزهای پرطمطراق دیگری از این دست، بلکه در دفاع از آزادی اندیشهٔ نقاد و به‌خاطر عزت نفسی که ابداً با خودبزرگ‌بینی و احساسات زودیاب مرتبط نیست.

۶

سقراط یك جانشین شایسته بیشتر نداشت و او یار دیرینش آنتیس‌تنس، آخرین بازماندهٔ نسل‌کبیر بود. پر استعدادترین شاگردش، افلاطون، بزودی ثابت کرد که سست‌عهدترین مرید اوست. او به سقراط خیانت کرد چنانکه پیشتر داییهایش کرده‌بودند. این دو، گذشته از خیانت، کوشیده‌بودند سقراط را در کارهای ارعابگرانهٔ خویش انباز سازند ولی ناکام مانده‌بودند چون او ایستادگی کرده‌بود. افلاطون سعی کرد او را در تلاش برای ساختن نظریه‌ای پرطمطراق و ناظر بر جامعه‌ای متوقف شریك کند و بدون هیچ دشواری کامیاب شد چون این بار سقراط مرده بود.

می‌دانم که این داوری حتی به‌نظر کسانی‌که به افلاطون به‌چشم انتقاد می‌نگرند، بغایت گستاخانه و ناگوار خواهدرسید[۵۵]. ولی اگر دفاعیه و کریتون را آخرین وصیت سقراط بدانیم و این وصایای روزگار پیری او را با وصایای افلاطون در قوانین مقایسه کنیم، مشکل بتوانیم حکم دیگری بدهیم. سقراط محکوم شد اما مسببان محاکمه، در اعدام او عمد نداشتند. قوانین افلاطون این فقد عمد را جبران کرد. در این کتاب،

1. gadfly

افلاطون با دقت و خونسردی نظریهٔ تفتیش عقاید را بسط می‌دهد. تفکر آزاد، انتقاد از نهادها، آموختن اندیشه‌ها و معانی تازه به جوانان و ابداع اعمال و حتی عقاید جدید دینی، همه جرایمی مستوجب مرگ معرفی می‌شود. در دولت افلاطون، شاید هرگز فرصت دفاع علنی به سقراط داده نمی‌شد و او مسلماً به دست شورای مخفی شبانه سپرده‌می‌شد تا نفس بیمارش را «تحت درمان» قراردهند و سرانجام به کیفر برسانند.

خیانت افلاطون واقعیتی است که برای من جای شبهه ندارد. همچنین تردید ندارم که استفادهٔ افلاطون از سقراط به‌عنوان سخنگوی اصلی در جمهوری، کامیابترین کوشش وی برای همدست کردن او با خود بوده‌است. ولی اینکه آیا او آگاهانه دست به این کوشش زده‌است، مسألهٔ دیگری است.

برای فهم افلاطون، باید مجموع اوضاع زمان او را در نظر مجسم کنیم. حتی پس از جنگ پلوپونزی، فشار تمدن همچنان به قوت همیشگی احساس‌می‌شد. امید دیرین طرفداران الیگارشی هنوز زنده‌بود و شکست آتن حتی بیشتر به آن دامن‌می‌زد. تنازع طبقاتی ادامه‌داشت. با اینهمه، تلاش کریتیاس برای نابودی دموکراسی به‌وسیلهٔ اجرای برنامهٔ «الیگارك پیر»، با شکست روبرو گشته‌بود. این شکست معلول ضعف و بی‌تصمیمی نبود. با وجود اوضاع و احوال مساعد، یعنی پشتیبانی قوی از جانب دولت پیروزمند اسپارت، حتی بیرحمانه‌ترین خشونتگریها به جایی نرسیده‌بود. افلاطون در اندیشه شد که باید برنامه را سراپا بازسازی‌کرد. سی تن جبار بیشتر به‌سبب آزردن حس عدالت‌طلبی شهروندان، در عرصهٔ قدرتبازی سیاسی شکست خورده‌بودند. شکست عمدتاً شکستی معنوی و اخلاقی بود. نیروی ایمان نسل کبیر به‌اثبات رسیده‌بود. سی تن جبار چیزی همپایهٔ آن ایمان نداشتند که به کسی بدهند، چون اخلاق را به‌هیچ می‌انگاشتند. افلاطون احساس کرد که برنامهٔ «الیگارك پیر» را نمی‌توان زنده‌کرد مگر با استوارساختن آن بر پایهٔ ایمانی دیگر ـ یعنی مسلکی که ارزشهای دیرین قبیله‌پرستانه را از نو بر پای دارد و در تقابل با ایمان جامعهٔ باز قرار دهد. باید به آدمیان آموخت که عدالت در نابرابری است و قبیله و جمع، بالاتر از فرد است[۵۶]. اما ایمان سقراط محکمتر و قویتر از آن بود که

کسی بتواند آشکارا بـه مصاف آن بـرود. از ایـن رو، افلاطـون ناچار شد ایمان سقراط را در قالب تعبیری نو بریزد و بـه جامـهٔ ایمان بـه جامعهٔ بسته بیاراید. این کار دشوار بود ولی محال نبود. مگر سقراط را دموکراسی به‌قتل نرسانده‌بود؟ مگر دموکراسی حق خود را نسبت بـه او از دست نداده بـود؟ مگـر سقراط همیشه انبـوه گمنـام خلـق و رهبـران آن را به علـت بی‌بهره‌بودن از فرزانگـی مورد انتقاد قـرارنمـی‌داد؟ پس تعبیری که نشان دهد سقراط حکومت «تحصیلکردگان» یا فیلسوفـان دانشور را توصیهٔ کرده است، نباید چندان دشوار باشد. افلاطـون بسیار در ایـن مهم تشویق شد هنگامـی که کشف کـرد تعبیر مـذکور بخشی از مـرام کهن فیثاغوری است و بخصوص وقتـی‌که دیـد آرخوتاس اهـل تـارنتوم[1] نه تنهـا حکیمی از نحلهٔ فیثاغوری بلکه دولتمردی بزرگ و موفق نیز بـوده‌است. او احساس می‌کرد راه حل معما را یافته‌است. مگر سقراط شخصاً مـریدانش را تشویق به مشارکت در سیاست نمـی‌کرد؟ و مگر این بـدان معنا نبـود که او مـی خـواست حکومت بـه دست روشن‌بینـان و فرزانگان بـاشد؟ انبوه زمخت خلـق حکـومتگر کجا و متـانت و حیثیت مـردی مـانند آرخوتـاس کجا! حتماً سقراط هم که هرگز راه حلی برای مشکل طـرز حکومت ارائـه نداده بود، به مذهب فیثاغوری نظر داشت.

بدین‌سان، شاید افلاطون پی‌برد کـه می‌توان بتدریج معنای جدیدی به تعالیم ذینفوذترین فرد نسل کبیر بخشید و به خود پذیرانـد که حریفی که نیروی چیره‌گرش جرأت حملهٔ مستقیم را بـه وی نمـی‌داد، خـود یکی از متحدان اوست. به‌اعتقاد مـن، این ساده‌ترین تعبیر این امـر واقـع است که افلاطـون حتی پس از آنکه آنقـدر از تعالیم سقراط دور شده‌بود که ممکـن نبـود بتـواند باز هم خود را دربارهٔ این کجروی فریب بدهد، همچنان [در رسالاتش] او را در مقـام سخنگـوی اصلـی نگـاه می‌داشت[۵۷]. ولی ایـن هنوز پـایـان داستان نیست. من معتقدم که افلاطون در اعمـاق جان خود احساس مـی‌کرد که تعالیـم سقراط بسیار بـا مطالبـی که او ارائـه می‌دهد فـرق دارد و او در واقـع مشغـول خیـانت بـه استـاد است. به‌گمان من، کوششهای مستمر افلاطـون برای واداشتن سقراط بـه عرضهٔ تعابیر جدیـد

1. Archytas of Tarentum

از نظریات خویش، در عین حال تلاشی است برای آرام‌کردن وجدان گنهکار خود او. بارها و بارها افلاطون می‌کوشد ثابت کند که آنچه تعلیم می‌دهد چیزی نیست مگر نتیجهٔ منطقی تعالیم راستین سقراط و سعی دارد از این راه به خود بپذیراند که خیانتکار نیست.

احساس من این است که وقتی نوشته‌های افلاطون را می‌خوانیم شاهد تعارضی درونی و تنازعی براستی فوق بشری در ذهن او هستیم. افلاطون به «پروا و احتیاط و کتمان شخصیت خویش»[۵۸] معروف است (یا شاید بهتر باشد بگوییم، سعی در کتمان شخصیت خویش، زیرا از خلال سطور بآسانی می‌توان چهرهٔ او را دید). ولی حتی خود این امر نمودار همان تنازع است. به‌اعتقاد من، نفوذ افلاطون، بخشی به‌سبب جذابیت و فریبایی همین تعارض دو جهان در درون یك روح است ـ تنازعی که بازتابهای نیرومند آن را در افلاطون می‌توان در زیر سطح آن پروا و احتیاط احساس کرد. این تنازع، زخمه بر تار احساسات ما می‌زند زیرا هنوز در اندرون خود ما در جریان است. (از یاد نبریم که تنها یك قرن از الغای برده‌داری در ایالات متحد امریکا و کمتر از صد سال از آزادی سرفها در اروپای مرکزی می‌گذرد.) جایی‌که این تنازع درونی از همه جا آشکارتر نمودار می‌شود در نظریهٔ افلاطون در باب نفس است. افلاطون که آنهمه آرزومند وحدت و هماهنگی بود، در اینجا ساختار نفس آدمی را مشابه ساختار جامعه‌ای منقسم به طبقات مختلف در نظر مجسم می‌کند[۵۹] و این نشان‌می‌دهد که او چه رنج عمیقی کشیده‌است.

بزرگترین تعارض [درونی] افلاطون ناشی از تأثیر عمیقی است که سقراط با سرمشقی که داده در او گذاشته است؛ اما تمایلاتش به جانب الیگارشی بر این تأثیر چیره می‌گردد. در قلمرو برهان عقلی، این تنازع با استفاده از استدلال بشردوستانهٔ سقراط در رد خود آن دلایل صورت می گیرد. بنظر می‌رسد نخستین نمونهٔ این امر در رسالهٔ ائوثوفرون آمده باشد[۶۰]. افلاطون به‌خود می‌گوید من مانند ائوثوفرون نخواهم شد و هرگز این اتهام را به پدرم و نیاکان ارجمندم نخواهم زد که بگویم در قبال قانون و اخلاقیات بشردوستانه‌ای که همتراز تقوا و دینداری عوام است، مرتکب گناه شده‌اند. حتی اگر خون کسی را ریخته‌باشند، خون

غلامانشان را ریخته‌اند که از جانیان بالاتر نبوده‌اند. قضاوت دربارهٔ ایشان کار من نیست. مگر سقراط نشان نداد کـه تشخیص حق و نـاحق و دینداری و بیدینی و پرهیزگاری و ناپرهیزگاری چقدر دشوار است؟ و مگر خود او از طرف همین، باصطلاح، بشردوستان به‌جرم بیدینی تحت تعقیب قرارنگرفت؟ تقریباً هرجا که افلاطون به مخالفت با معانی و اندیشه‌های بشردوستانه برمی‌خیزد، بخصوص در جمهوری، به‌عقیدهٔ من نشانه‌هایی از این تعارض یافت می‌شود. طفره و مسامحه و تحقیری که در جدال با نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ عدالت نشان می‌دهد و دیباچهٔ توأم با دودلی و تردیدی که مقدم بر دفاع از دروغگویی و پیش از بحث دربارهٔ نژادپرستی و تعریف عدالت تمهید می‌کند ـ اینها همه در فصلهای گذشته ذکر شده‌است. ولی این تعارض شاید از همه جا روشنتر در رسالهٔ منکسنوس نمودار باشد، یعنی همان پاسخ تمسخرآمیزی که به خطابهٔ رثاییهٔ پریکلس نگاشته‌است. اینجاست که، به‌نظر من، افلاطون مشت خود را باز می‌کند. به‌رغم اینکه می‌کوشد احساساتش را در پس پردهٔ طعن و طنز و تحقیر پنهان کند، بی‌اختیار نشان‌می‌دهد که چقدر عمیقاً تحت‌تأثیر عواطف پریکلس قرار گرفته‌است. تأثیری را که خطابهٔ پریکلس در او گذاشته‌است، بدین شیوهٔ موذیانه از زبان «سقراط» بیان می‌کند: «احساس وجد و شعف بیش از سه روز همچنان در من باقی است؛ تا پیش از روز چهارم یا پنجم و بدون تلاش، به خود نمی‌آیم و نمی‌فهمم کجا هستم»[۶۶]. کیست که بتواند شك کند افلاطون در اینجا نشان‌می‌دهد چگونه عمیقاً تحت تأثیر مرام جامعهٔ باز واقع شده‌است و چقدر باید تلاش کند تا به‌خود آید و بفهمد که کجاست ـ یعنی بفهمد که در اردوی دشمن است؟

۷

قویترین استدلال افلاطون در این تنازع و تلاش، به‌اعتقاد من، توأم با صداقت و صمیمیت است. او دلیل می‌آورد که به موجب مرام بشردوستی، ما باید حاضر باشیم به همسایگانمان یاری برسانیم. مردم سخت به‌یاری نیازمندند، خوشبخت نیستند، زیر فشاری توان‌فرسا و احساس بیهدفی و سرگردانی دست و پا می‌زنند. وقتی همه چیز در سیلان

است، در زندگی ایمنی و اطمینانی وجود ندارد[۶۲]. من حاضرم کمکشان کنم. ولی بدون نفوذ به ریشهٔ شر، خوشبخت‌کردنشان از من ساخته نیست.

و او به ریشهٔ شر پی‌برد. ریشهٔ شر، هبوط آدمی و فروریختن جامعهٔ بسته‌است. این کشف، افلاطون را متقاعد ساخت که «الیگارک‌پیر» و پیروانش در اساس حق داشته‌اند که اسپارت را به آتن ترجیح می‌داده‌اند و میمون‌وار از برنامهٔ اسپارت تقلید می‌کرده‌اند. ولی معتقد بود آنان به اندازهٔ کافی جلو نرفته‌اند؛ تحلیلشان بحدی‌که می‌بایست، عمیق نبوده‌است. متوجه نبوده‌اند یا اعتنا نکرده‌اند که حتی اسپارت، به‌رغم آنهمه تلاش قهرمانی برای متوقف‌ساختن تغییر، علایم تباهی بروز می‌دهد و حتی اسپارت در کوشش برای مهارکردن تولید مثل و نظارت بر پرورش نسل، یکدل و راسخ نبوده‌است تا بتواند علل هبوط و «تنوع» و «بی‌نظمی» را، چه از جهت عده و چه از لحاظ کیفیت افراد نژاد حاکم، از میان بردارد[۶۳]. (افلاطون آگاه بود که یکی از علتهای هبوط، افزایش جمعیت است.) گذشته از این، «الیگارک‌پیر» و پیروانش از آنجا که مردمی سطحی و ظاهربین بودند، تصور می‌کردند به‌یاری حکومت جابرانه‌ای، مانند حکومت سی تن جبار، خواهند توانست ایام خوش گذشته را دوباره بازگردانند. افلاطون داناتر از این بود. جامعه‌شناس بزرگی همچون او، بوضوح می‌دید که روح جدید انقلابی است که حکومتهای جابرانه را برپا نگاه‌می‌دارد و خود به‌نوبهٔ خویش با اخگر چنین حکومتها فروزان می ماند. او متوجه بود که حکومت جابرانه مجبور است در برابر آرزوهای تساوی‌طلبانهٔ مردم به اعطای برخی امتیازها تن در دهد و در عمل نیز در فروریختن قبیله‌پرستی سهمی مهم داشته‌است. افلاطون از حکومت جابرانه متنفر بود. فقط با دیدگان کینه و نفرت می‌توان آنگونه تیز نگریست که او در آن قطعهٔ معروف در وصف حاکم جبار، نگریسته است. فقط یک دشمن حقیقی حکومت جابرانه می‌تواند بگوید که حاکم جبار ناگزیر است «جنگ پشت جنگ بر پا کند تا به مردم این احساس القا شود که به سردار و فرمانده و به کسی که ایشان را از بالاترین خطرها نجات دهد، نیازمندند.» افلاطون بتأکید می‌گوید که نه تنها حکومت جابرانه، بلکه

هیچ‌یك از الیگارشیهای فعلی نیز چارهٔ مشکل نیست. با اینکه مردم را سرجایشان نشاندن حایز نهایت ضرورت است، ولی سرکوب کردنشان فی‌نفسه هدف نیست. هدف باید بازگشت کامل به‌طبیعت و زدودن کامل لوح باشد.

فرق نظریهٔ افلاطون با نظریهٔ «الیگارك‌پیر» و سی تن جبار، ناشی از تأثیر و نفوذ نسل‌کبیر است. اعتقاد به اصالت فرد و تساوی‌طلبی و ایمان به عقل و عشق به آزادی، عاطفه‌ای جدید و نیرومند بود که، از نظر دشمنان جامعهٔ‌باز، خطر ببار می‌آورد و می‌بایست با آن مبارزه شود. افلاطون خود تأثیر این عواطف را در درون خویش احساس کرده و با آن جنگیده‌بود. پاسخ او به نسل‌کبیر، تلاش براستی عظیمی بود که بظهور رسانید ـ تلاش برای بستن دری که گشوده شده‌بود و متوقف ساختن جامعه با گرفتارکردن آن به افسون فلسفه‌ای فریبا که از جهت عمق و غنا، همتا و مانند نداشت. در عرصهٔ سیاست، او چیز زیادی به برنامهٔ قدیم الیگارشی که روزی پریکلس علیه آن به استدلال برخاسته‌بود، نیفزود[۶۴]. ولی شاید به‌طور ناخودآگاه راز بزرگ طغیان در برابر آزادی را کشف کرد ـ رازی که در روزگار ما پاره‌تو به صورت‌بندی آن همت گماشت و درباره‌اش نوشت[۶۵]: «باید از عواطف سود جست نه اینکه نیروی خود را در کوشش بیفایده برای نابودکردنش به‌هدر داد.» افلاطون به‌جای آنکه با عقل دشمنی نشان دهد، عاقلان و روشنفکران را با نبوغ خود فریفت و مسحور کرد و با مطالبهٔ اینکه دانشوران باید فرمان برانند، سخن به دلخواهشان گفت و قلبشان را به اهتزاز و ارتعاش درآورد. با اینکه استدلالهایش در رد عدالت بود، اما همهٔ مردمان حق دوست را متقاعد ساخت که مدافع دادگری است. حتی نزد خودش هم کاملاً اقرار نکرد که با آزادی اندیشه که سقراط در راه آن جان باخته‌بود، مشغول پیکار است. سقراط را مرد میدان قرارداد و به همه پذیراند که به نبرد در دفاع از آزادفکری برخاسته‌است. بدین‌سان، افلاطون به‌طور ناخودآگاه پیشگام و راهگشای آن جماعت کثیر از تبلیغ‌گرانی شد که فن تشبث به عواطف اخلاقی و بشردوستانه را ایجاد کردند تا به مقاصد خلاف اخلاق و ضد بشردوستانه برسند و غالباً با حسن‌نیت دست به این کار زدند. دستاورد

شگفت‌انگیز او این بود که حتی بشردوستان بزرگ را قانع کرد که مرامشان خودپسندانه و خلاف اخلاق است[۶۶]. شك ندارم که او در اقناع خودش نیز کامیاب شد. نفرت خویش از ابتکار فردی و آرزوی متوقف ساختن هرگونه تغییر را مسخ کرد و به‌صورت عشق به دادگری و خویشتن‌داری و مدینه‌ای آسمانی درآورد ـ شهری که همه کس در آن خرسند و خوشبخت است و شیوهٔ ناهنجار پول‌پرستی[۶۷] جای به‌قوانین کرم و گشاده‌دستی و دوستی می‌سپارد. این رؤیای یگانگی و زیبایی و کمال، این زیباپرستی و اعتقاد به اصالت کل و اصالت جمع، از سویی فراورده و از سوی دیگر نشانه و اثر همان روح گروهگرای قبیله‌ای است[۶۸]. هم بیانگر عواطف کسانی است که از فشار تمدن رنج می‌برند و هم دست توسل به سوی آنان دراز می‌کند. (اینکه ما هر روز به‌این شیوهٔ دردناك از نارساییهای زندگی خویش ـ یعنی هم کمبودهای شخصی و هم نقایص نهادی ـ آگاه‌تر می‌شویم، خود جزیی از همین فشار تمدن است. آگاه‌تر می‌شویم از رنجهای قابل اجتناب و زشتیهای غیرلازم و اسراف و تبذیرها و، در عین حال، آگاه‌تر می‌شویم از این امر واقع که گرچه برایمان محال نیست اقدامی در این باره بکنیم، ولی چنین بهسازیها همانقدر که اهمیت دارند، حصولشان دشوار است. آگاهی به این امر، فشار مسؤولیت شخصی را افزایش می‌دهد و بار انسان‌بودن را بر دوشمان گرانتر می‌کند.)

۸

سقراط امتناع کرده‌بود که با سازشکاری، راستی و درستی خویش را خدشه‌دارسازد. افلاطون با آنهمه سازش‌ناپذیری در پاکسازی و لوح‌زدایی، در راهی افتاد که در هر قدم، راستی و درستی خویش را بیشتر مخدوش کرد. ناگزیر شد به جنگ آزاداندیشی و حقیقت‌جویی برود. در طریقی گام برداشت که کارش به مدافعه از دروغ و معجزات سیاسی و خرافات تابوپرستانه و کتمان حقیقت و سرانجام دفاع از خشونتهای وحشیانه کشید. به‌رغم هشدارهای سقراط دربارهٔ مردم گریزی و منطق گریزی، به بی‌اعتمادی به انسان و ترس از استدلال کشانیده‌شد. با وجود

نفرتی‌که خودش از حکومت جابرانه داشت، ناچار شد از حاکمی جبار یاری بخواهد و به دفاع از جابرانه‌ترین اقدامات بپردازد. بر حسب منطق درونی هدف ضد بشردوستانه‌ای‌که پیشنهاد خود کرده‌بود، به حکم منطق ذاتی قدرت، بی‌آنکه آگاه باشد به همان نقطه‌ای سوق داده‌شد که در گذشته سی تن جبار سوق داده‌شده‌بودند و در آینده دوستش دیون و سایر شاگردان جبارش کارشان بدانجا کشید[۶۹]. افلاطون در متوقف‌ساختن تغییرات اجتماعی موفق نشد. (مدتهای مدید می‌بایست بگذرد تا در اعصار تاریك[۱] این کار با افسون مکتب افلاطونی-ارسطویی اصالت ماهیت صورت بگیرد.) ولی در عوض موفق شد با افسونی‌که خودساز کرده‌بود خویشتن را ملتزم و مقید به قدرتهایی‌کند که روزگاری هدف کینه و نفرتش بودند.

بدین‌سان، درسی‌که باید از افلاطون بگیریم درست نقطهٔ مقابل آن چیزی است که او می‌کوشد به ما بیاموزد. درسی است که نباید از یاد برد. تشخیص افلاطون از لحاظ جامعه‌شناختی عالی بود، اما سیر تکاملی خود او ثابت می‌کند که درمانی‌که تجویز می‌کرد بدتر از دردی بود که سعی در علاج آن داشت. متوقف‌ساختن تغییر سیاسی، داروی درد نیست و نمی‌تواند خوشبختی بیاورد. ما هرگز نمی‌توانیم به معصومیت و زیبایی ادعایی جامعهٔ بسته بازگردیم[۷۰]. رؤیای ما از بهشت ممکن نیست روی زمین به‌حقیقت بپیوندد. به‌محض اینکه به عقل خویش متکی شویم و قوهٔ نقد و سنجش خود را بکار گیریم، به‌مجرد اینکه احساس کنیم باید عهده‌دار مسؤولیتهای شخصی شویم و در عین حال مسؤولیت پیشبرد معرفت و دانش را نیز بر دوش بکشیم ـ دیگر نخواهیم توانست به وضعی بازگردیم که در آن بیچون و چرا در برابر جادوی قبیله سر بنهیم. برای کسانی‌که

---

۱. dark ages یا به تعبیر **دایرةالمعارف فارسی**، «دورهٔ تیرگی». سابقاً سراسر قرون وسطا در اروپا به این نام خوانده‌می‌شد. ولی با تحقیقاتی‌که بعد بعمل آمد معلوم شد این دوران چندان تاریك هم نبوده‌است و برخی از دستاوردهای بزرگ تمدن غرب در آن زمان پی‌ریزی یا حاصل شده‌است. اکنون این اصطلاح تقریباً در علوم تاریخی متروك است، اما بعضی هنوز چند قرن اول قرون وسطا بلافاصله پس از سقوط امپراتوری روم را به این نام می‌شناسند. (مترجم)

از میوهٔ درخت معرفت بچشند، بهشت رخت برمی‌بندد. هر چه بیشتر برای بازگشت به عصر پهلوانی قبیله‌پرستی بکوشیم، این یقین بیشتر می‌شود که کارمان به دستگاه تفتیش عقاید و پلیس مخفی و گانگستربازیهای رمانتیك خواهدکشید. از سرکوبی عقل و کتمان حقیقت شروع می‌کنیم و بناچار به نابودی هر چه بویی از انسانیت برده‌است، آن هم به وحشیانه‌ترین و خشونتبارترین وجه، می‌رسیم[۷۱]. هیچ بازگشتی به وضع هماهنگ طبیعی امکان‌پذیر نیست. اگر بازگردیم، باید آن راه را تا انتها بپیماییم ـ باید به حیوانات رجعت کنیم.

این مسأله‌ای است که باید با صراحت و شهامت با آن روبرو شویم، هر چند چنین کاری نزدمان دشوار باشد. اگر در رؤیای بازگشت به‌عهد کودکی فروبرویم، اگر وسوسه شویم که به دیگران تکیه کنیم و از این راه خوش و خوشبخت شویم، اگر از کشیدن بار مشقت شانه تهی‌کنیم ـ بار آدمیت و مروت و عقل و مسؤولیت ـ اگر هراس به‌دل راه دهیم و از این فشار تن بزنیم ـ آنگاه لااقل باید با درك روشن تصمیمی‌که در پیش داریم به خود نیرو ببخشیم. می‌توانیم راه رجعت به حیوانات را پیش بگیریم. ولی اگر بخواهیم انسان بمانیم، یك راه بیشتر نیست و آن راه ورود به جامعهٔ باز است و بس. باید راهمان را به درون مجهولات و شبهات و ناایمنیها ادامه دهیم و از هر چه در دایرهٔ عقل می‌گنجد استفاده کنیم تا به بهترین وجه، هم برای حصول ایمنی برنامه بریزیم، و هم برای آزادی.

یادداشتها

فصل ششم

۱. بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳ و متن، بویژه بخش انتهائی، و نیز یادداشت ۲ (۲) در همان فصل. در مورد ضابطهٔ «بازگشت به طبیعت»، توجه خواننده را به تأثیر بزرگی که افلاطون در روسو گذاشته است جلب می‌کنم. یك نگاه به کتاب پیمان اجتماعی نشان خواهدداد که این اثر چه مخزنی از موارد قابل قیاس با افلاطون است، بخصوص با قطعه‌های دربارهٔ اصالت طبیعت که در فصل گذشته موضوع شرح و تفسیر قرارگرفت. رجوع کنید بخصوص به یادداشت ۱۴، فصل نهم. همچنین تشابه جالب‌توجهی وجود دارد بین جمهوری، 591a به بعد[1]، و نظریهٔ معروف روسو (و هگل) دربارهٔ مجازات. (بارکر بحق تأثیر افلاطون را در روسو مورد تأکید قرارمی‌دهد[2]؛ ولی از عنصر رمانتیك نیرومندی که در افلاطون وجود دارد، آگاه نیست. به‌طور کلی این موضوع مورد توجه قرار نگرفته‌است که رمانتیسم روستائیی که از طریق ساناتسارو و کتاب او آرکادیا در فرانسه و انگلستان عصر شکسپیر تأثیر گذارد، از سخنان افلاطون دربارهٔ شبانان دوری سرچشمه می‌گیرد. رجوع کنید به فصل چهارم، یادداشتهای ۱۱ (۳) و ۲۶ و ۳۲ و فصل نهم، یادداشت ۱۴.)

۲. به‌نقل از کراسمن، همان کتاب[3]. نقل قول بعدی از صفحهٔ ۱۱۱ آن کتاب است. این کتاب در خور مطالعه (مانند آثار گروت و گومپرتس) مرا به‌شوق‌آورد که نظریات نامتعارفم دربارهٔ افلاطون را بیشتر بسط دهم و بپرورانم و تا حصول نتایج قدری ناگواری که از تعقیبشان بدست می‌آمد، پیگیری کنم. در مورد جود، رجوع کنید به کتاب او، «هیر

---

۱. و نیز **گورگیاس**، 472e به بعد، که در آن تصوری مشابه، منتها در زمینهٔ اصالت فرد، عرضه می‌شود.

2. E. Barker, *Greek Political Theory*, I, p. 388 ff.

3. R. H. S. Crossman, *Plato Today* (1937), p. 132.

فلسفهٔ اخلاق و سیاست[1]. خوانندگان را همچنین ارجاع می‌دهم به ملاحظات جالب توجهی که استیونسن در مقالهٔ خویش، «تعاریف مقنع[2]»، دربارهٔ نظریات افلاطون راجع به عدالت، بیان کرده‌است.

۳. رجوع کنید به همان کتاب از کراسمن، ص ۱۳۲. دو نقل قول بعدی از کتاب فیلد[3] است. بسنجید همچنین با نظریات مشابه بارکر در همان کتاب که از او نام بردیم و نیز رجوع کنید به فصل پنجم، یادداشت ۱۳.

در صحت انتساب برخی از آثاری که به‌نام افلاطون به‌ما رسیده است، مناقشه وجود دارد. در این مناقشات، آرمان‌سازی از افلاطون سهم مهمی داشته‌است. بعضی از چنین آثار از منتقدان دست رد خورده‌است فقط به‌علت در بر داشتن مطالبی که با نظریات ایشان دربارهٔ افلاطونِ آرمانی سازگار نبوده‌است. «یادداشت تمهیدی» دیویس و وان [بر چاپی که از جمهوری افلاطون انتشار داده‌اند[4]] نمونهٔ نوعی و قدری توأم با ساده‌دلی اینگونه نگرشهاست. در این «یادداشت» آمده‌است: «آقای گروت به سبب حرارت و تعصبی که به پائین کشیدن افلاطون از سکوی فوق بشریش دارد، ممکن است قدری بیش از حد جایز، آمادهٔ انتساب برخی نوشته‌ها به‌وی باشد که شایستهٔ یك چنین فیلسوف‌الاهی دانسته نشده‌است.» ظاهراً به خاطر این دو نویسنده خطور نکرده‌است که قضاوتشان دربارهٔ افلاطون باید قائم به نوشته‌های او باشد نه بعکس، و اگر نوشته‌های مورد بحث علاوه بر اصیل و صحیح‌النسب بودن ناشایست نیز هست، باید نتیجه گرفت که افلاطون فیلسوفی آنچنان الاهی نبوده‌است. (درمورد الاهی‌بودن افلاطون، رجوع کنید به سخنان سیمپلیکیوس[5].)

---

1. C. E. M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (1938), pp. 661,660

2. C. L. Stevenson, «Persuasive Definitions», *Mind*, N. S. , Vol. 47, 1938, pp. 331 ff.

3. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries* (1930), p. 91.

4. J. L. Davies, C. E. Vaughan, «Introductory Notice», The Golden Treasury edition of the *Republic*, p. VI.

5. Simplicius in *Arist. de coelo*, 32b 44, 319a15, etc.

۴. ضابطهٔ (الف) همپایهٔ یکی از ضوابط کانت است که حکومت عادلانه را «آن نوع حکومت[1] [معرفی می‌کند] که از طریق تدوین قوانین بنحوی که آزادی هر کس بتواند با آزادی همهٔ دیگر کسان، همزمان وجود داشته‌باشد، بیشترین آزادی ممکن را برای افراد بشر تأمین می‌کند.» (نقد عقل محض[2]، چاپ دوم، ص ۳۷۳). رجوع کنید همچنین به نوشتهٔ دیگر او، نظریهٔ حق[3]، که در آن می‌گوید: «حق (یا عدالت) سر جمع شرایط لازم است برای اینکه مطابق یك قانون کلی ناظر برآزادی، اختیار انتخاب برای هر کس بتواند با اختیار انتخاب برای هر کس دیگر همزمان وجود داشته‌باشد.» کانت بر این باور بود که هدفی که افلاطون در جمهوری تعقیب می‌کند همین است. از اینجا می‌توان دید که کانت نیز یکی از خیل فیلسوفانی بوده‌است که یا فریب افلاطون را خورده‌اند و یا با نسبت‌دادن تصورات بشردوستانهٔ خود به او، از وی آرمان‌سازی کرده‌اند. باید در این زمینه خاطرنشان سازم که در آثار نویسندگان انگلیسی و امریکایی در باب فلسفهٔ سیاسی (به‌رغم کتاب هیستی زیر عنوان اصول سیاسی کانت[4])، لیبرالیسم [= آزادیخواهی] پرشور کانت بسیار کم مورد توجه قرارگرفته‌است. غالباً مدعی می‌شوند که کانت مبشر هگل بوده‌است. اما با توجه به اینکه کانت رمانتیسم هردر و فیخته[5] را حاوی آموزه‌ای نقطهٔ مقابل نظریهٔ خویش می‌دانست، ادعای فوق بی‌انصافی فاحشی در حق اوست و شك نیست که [اگر او از چنین ادعایی اطلاع پیدا می‌کرد]، سخت آزرده خاطر می‌شد. به‌اعتقاد من، این ادعا بکلی غیر قابل دفاع است و شیوع آن از نفوذ هگلیانیسم مایه می‌گیرد.

۵. بسنجید با فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۳۲ و ۳۳

---

۱. constitution. دربارهٔ معانی این واژه در ذیل صفحهٔ ۲۵۹ توضیح داده‌ایم. از سیاق عبارات در نوشتهٔ کانت چنین بر می‌آید که منظورش بیشتر نوع حکومت است تا قانون اساسی. (مترجم)

2. *Critique of Pure Reason*.

3. *Theory of Right*.

4. W. Hastie, *Kant's Principles of Politics*.

۵. Johann Gottlieb Fichte (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴). فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی. (مترجم)

در متن.

۶. بسنجید با فصل پنجم، مطالب مربوط به یادداشتهای ۲۵ تا ۲۹ در متن. مآخذ سه نقل قول در این بند عبارت است از: (۱) جمهوری، ۴۳۳a؛ (۲) جمهوری، ۴۳۴a/b؛ (۳) جمهوری، ۴۴۱d. نخستین گفتهٔ نقل شده را ــ «قبلاً گفتیم و بارها و بارها تکرار کردیم» ــ بسنجید بخصوص با جمهوری، ۳۹۷e، که در آن مقدمات نظریهٔ عدالت بدقت مهیا می‌شود، و البته با جمهوری، ۳۶۹b-c، که در متن مربوط به‌یادداشت ۲۹، فصل پنجم نقل شده‌است. رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۲۳ و ۴۰ در همین فصل.

۷. چنانکه در فصل چهارم (یادداشت ۱۸ و مطالب مربوط به آن در متن و نیز یادداشت ۲۹) ذکر شد، افلاطون در جمهوری چیز زیادی راجع به بردگان نمی‌گوید، هر چند البته آنچه می‌گوید مهم و پرمعناست. ولی در قوانین، جای هیچ‌گونه شك و شبهه دربارهٔ نگرش خود باقی نمی گذارد. (رجوع کنید بویژه به مقالهٔ مارو که در فصل چهارم، یادداشت ۲۹ ذکر آن گذشت.)

۸. عباراتی که نقل شد از بارکر است[1]. او می‌گوید (ص ۱۷۶) که «عدالت افلاطونی»، «عدالت اجتماعی» است و طبیعت این عدالت را که در آن کل، اصل محسوب می‌شود، بحق مورد تأکید قرارمی‌دهد. بارکر خاطرنشان می‌سازد (ص ۱۷۸) که ممکن است اعتراض شود که این ضابطه «به ماهیت معنایی که مردم عموماً از عدالت در نظر دارند، نفوذ نمی‌کند»، یعنی «اصلی که پایهٔ رسیدگی به اصطکاك و برخورد خواستهاست» یا، به عبارت دیگر، عدالت بصورتی که به افراد تعلق می‌گیرد. ولی او این اعتراض را وارد نمی‌داند و بر این نظر است که اندیشه‌ای که افلاطون مطرح می‌کند «به قانون ربطی ندارد» بلکه «برداشتی است از اخلاق اجتماعی» (ص ۱۷۹)، و سپس در ادامهٔ سخن اظهار می‌دارد که این شیوهٔ برخورد با عدالت از یك جهت مطابق بوده‌است با تصورات جاری یونانیان در باب عدالت، و می‌نویسد: «در برداشتی که افلاطون به این

۱. همان کتاب، ج۱، ص ۱۸۰.

مفهوم از عدالت کرده‌است، از تصورات جاری در یونان چندان دور نبوده است.» او حتی اشاره‌ای هم به این موضوع نمی‌کند که شواهدی بر خلاف این مدعا در دست است ـ شواهدی که در یادداشتهای آینده و همچنین در متن مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۹. رجوع کنید به گورگیاس، 488e ۴ به‌بعد. این قطعه در قسمت ۸ این فصل به طور کاملتر نقل شده و مورد بحث قرار گرفته‌است (رجوع کنید به یادداشت ۴۸ و مطالب مربوط به آن در متن). در خصوص نظریهٔ ارسطو دربارهٔ بردگی، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۳ و مطالب مربوط به آن در متن. آنچه از ارسطو در این بند نقل شده از این منابع است: (۱) و (۲) اخلاق نیقوماخوس[1]؛ (۳) سیاست[2]؛ (۴) اخلاق نیقوماخوس[3]؛ (۵) سیاست[4]. در اخلاق نیقوماخوس[5]، ارسطو یادآور می‌شود که معنای «عدالت» در دولتهای دموکراسی و الیگارشی و اشرافی بر حسب تصورات متفاوتی که دربارهٔ «شایستگی» وجود دارد، فرق می‌کند (بسنجید همچنین با سیاست[6])* (آنچه اکنون بدنبال می‌آید، نخست در چاپ ۱۹۵۰ امریکا افزوده‌شد.)*

در مورد نظریاتی که افلاطون راجع بـه عدالت و برابری سیاسی در قوانین ارائـه داده‌است، رجوع کنید بـویژه به قطعـه‌ای که از قـوانین، ۷۵۷b-d، پائینتر در قسمت (۱) این یادداشت دربارهٔ دو نـوع برابری نقل شده‌است. در خصوص این واقعیت (که در متن هم ذکر شده) دایر بر اینکه در تقسیم افتخـارات و غنـائـم، نـه تنهـا فضیلت و تـربیت بلکه ثروت (و حتی تنومندی و زیبایی) نیز بـاید به‌حساب گرفته‌شود، رجوع کنید بـه قـوانین، ۷۴۴c، که در یـادداشت ۲۰ (۱) همین فصل نقـل شده‌است. در

---

۱. کتاب پنجم، ۴، ۷، ۸.
۲. کتاب سوم، ۱۲، ۱ (۱۲۸۲b). رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۲۰ و ۳۰ در همین فصل؛ در این قطعه به **اخلاق نیقوماخوس** هم اشاره شده‌است.
۳. کتاب پنجم، ۴، ۹.
۴. کتاب چهارم، ۲، ۱ (۱۳۱۷b).
۵. کتاب پنجم، ۳، ۷.
۶. کتاب سوم، ۹، ۱ (۱۲۸۰a).

یادداشت مذکور، سایر قطعه‌های مربوط نیز مورد بحث قرار گرفته‌است.

(۱) در قوانین، ۷۵۷b-d، افلاطون دربارهٔ «دو نوع برابری» بحث می‌کند. «یکی از اینها... برابری اندازه یا وزن یا تعداد است [یعنی برابری عددی یا حسابی]؛ ولی حقیقیترین و بهترین برابری آن است که... به بزرگتر بیشتر و به کوچکتر کمتر توزیع کند و بر حسب طبیعت، به هر یك به‌اندازهٔ مناسب بدهد... [این برابری] افتخار بیشتر را به کسانی اعطا می‌کند که از لحاظ فضیلت برترند و افتخار کمتر را به کسانی که از نظر فضیلت و تربیت پستترند و، بدین‌سان، مطابق اصل تناسبات [منطق[۱]]، به هر یك آنچه را بجا و درخور است توزیع می‌کند. و این دقیقاً آن چیزی است که ما 'عدالت سیاسی[۲]' خواهیم نامید. و هر کس بخواهد دولتی بنیاد کند، باید همین را یگانه هدف قانونگذاری خویش قرار دهد...: یعنی فقط این عدالت را که، چنانکه گفتیم، همانا برابری طبیعی[۳] است و، به‌اقتضای موقعیت، در میان نابرابران[۴] توزیع می‌شود.» این دومین نوع از دو نوع برابری، همان چیزی است که افلاطون اسمش را «برابری سیاسی» می‌گذارد (و ارسطو آن را «عدالت توزیعی[۵]» نام می دهد). افلاطون و ارسطو هر دو آن را «برابری متناسب[۶]» ـ یعنی حقیقیترین و بهترین و طبیعیترین برابری ـ می‌خوانند. همین قسم برابری بود که بعدها برابری «هندسی[۷]» نامیده شد، به‌تفکیك از برابری پستتر و دموکراتیكِ «حسابی[۸]». ملاحظاتی که اکنون در قسمت ۲ می‌آید، ممکن است این موضوع را روشنتر کند.

(۲) در روایت است که بر سر در آکادمیای افلاطون نوشته شده بود: «کسی که تعلیم هندسه ندیده‌است، اجازه ندارد به خانهٔ من وارد

---

۱. principle of (rational) proportions «منطق» (به ضم میم) به‌معنای «گویا»، در مقابل «اصم» یا «گنگ» در ریاضیات: برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به ذیل صفحهٔ ۱۶۹. (مترجم)

2. political justice 3. natural equality 4. unequals
5. distributive justice 6. proportionate equality
7. geometrical equality

۸. arithmetical equality. گورگیاس، ۵۰۸a، ۴۶۵b/c؛ رجوع کنید همچنین به: Plutarch, *Moralia,* 719 b f.

شود![۱]» به گمان من، مقصود از این عبارت فقط تأکید بر اهمیت مطالعات ریاضی نبوده‌است. مراد این بوده‌است که: «حساب [مقدماتی[۲]] (یا به عبارت دقیقتر، نظریهٔ فیثاغوری اعداد) کافی نیست؛ باید هندسه هم بدانید!» اکنون سعی خواهم کرد به‌اجمال بیان کنم که به چه دلیل معتقدم این جملهٔ اخیر یکی از مهمترین خدمات افلاطون را به علم در همین چند کلمه جمع‌بندی می‌کند. (رجوع کنید همچنین به ضمیمهٔ ۱).

اکنون عموماً عقیده بر این است که در هندسه، فیثاغوریان روشی بکارمی‌بردند تا اندازه‌ای شبیه روشی که امروز «حسابیدن[۳]» نامیده می‌شود. هندسه به‌عنوان بخشی از تئوری اعداد صحیح[۴] (یا «اعداد طبیعی[۵]»، یعنی اعداد مرکب از «آحاد [تجزیه‌ناپذیر[۶]]» یا «واحدهای غیر قابل تقسیم[۷]») و جزیی از logoi یا تناسبهای «منطق[۸]» این اعداد مطالعه می‌شد (رجوع کنید به جمهوری، 525e). مثلاً، مثلث قائم‌الزاویهٔ فیثاغورس، مثلثی بود که بین طول اضلاعش اینگونه تناسبات منطق برقرار باشد (از باب نمونه، ۵: ۴: ۳ یا ۱۳: ۱۲: ۵)[۹]. فرمول کلیی که به فیثاغورس نسبت داده می‌شد عبارت بود از:

---

1. *Comm. in Arist. Graeca, pars* XV, Berlin, 1897, p. 117, 29 & *pars* XVIII, Berlin, 1900, p. 118, 18.

2. arithmetic

۳. arithmetization اصطلاح «حسابیدن» از دایرةالمعارف فارسی گرفته شده است. در این کتاب، در تعریف آن آمده است (ج ۱، ص ۱۱۴۵، مقالهٔ «ریاضیات»): «[مصدر ساخته شده از «حساب»] مقصود از «حسابیدن» یك رشتهٔ ریاضیات، تأسیس آن است بر اساس اصول موضوعهٔ تئوری اعداد حقیقی.» (مترجم)

4. integers 5. natural numbers 6. monads

7. indivisible units

۸. «rational» proportions یا به زبان عادی و غیر ریاضی، تناسبهای «عقلی». رجوع کنید به توضیحی که ذیل صفحهٔ ۱۶۹ در خصوص معانی واژهٔ rational داده شده‌است. (مترجم)

۹. یعنی مربع وتر مساوی مجموع مربعات دو ضلع دیگر است و $\frac{۳}{۴}$ یا $\frac{۳}{۵}$ یا $\frac{۵}{۱۲}$ و غیره نمایش یك عدد منطق یا گویا است. (مترجم)

$$۲n+۱:۲n(n+۱):۲n(n+۱)+۱$$

اما چنانکه مثال ۱۷ : ۱۵ : ۸ نشان می‌دهد، این فرمول به قدر کافی کلیت ندارد. فرمول کلیی که فرمول فیثاغورس را می‌توان از آن بدست آورد، چنین است:

$$m^۲-n^۲:۲mn:m^۲+n^۲$$

که در آن $m=n+۱$ و $m>n$. چون این فرمول نتیجهٔ مستقیم قضیهٔ معروف به «قضیهٔ فیثاغورس» است (البته در صورتی که همراه با آن قسم جبر در نظر گرفته‌شود که ظاهراً فیثاغوریان قدیم با آن آشنا بودند)، و نیز چون این فرمول را بظاهر نه فیثاغورس می‌دانست و نه افلاطون (که، به گفتهٔ پروکلوس[۱]، فرمول غیرکلی دیگری پیشنهاد کرده‌بود)، بنابراین چنین می‌نماید که از صورت کلی «قضیهٔ فیثاغورس» نه فیثاغورس اطلاع داشت و نه افلاطون. (برای آگاهی از نظر ملایمتری دربارهٔ این موضوع، رجوع کنید به تاریخ ریاضیات یونان، اثر هیث[۲]. فرمولی که من آن را کلی خوانده‌ام، در اساس همان فرمول اقلیدس است و می‌توان آن را از فرمول هیث که پیچیدگیهای غیر لازم دارد (ص ۸۲) بدست آورد، بدین ترتیب که اول سه ضلع مثلث را بدست می‌آوریم، بعد در 2/nm ضرب می‌کنیم و سپس m و n را به جای p و q می‌گذاریم.)

کشف اصم‌بودن[۳] جذر عدد ۲ (که افلاطون در هیپیاس بزرگ[۴] و در منون به کنایه ذکری از آن به‌میان می‌آورد)[۵] برنامهٔ فیثاغوریان را برای «حسابیدن» هندسه از بین برد و ظاهراً همراه با آن، نشاط حیاتی فرقهٔ فیثاغوری را نابود کرد. در روایت است که این کشف در آغاز مخفی نگاه

۱. Proclus «در مآخذ اسلامی برقلس، ۸۵ - ۴۱۰ [میلادی]. فیلسوف نوافلاطونی و از ریاضیون و منجمین... شروح فراوان بر آثار... افلاطون و ارسطو و بر کتاب اصول هندسهٔ اقلیدس... نوشته است.» دایرةالمعارف فارسی. (مترجم)

2. T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, 1921, Vol. I, pp. 80-2.

3. irrationality 4. *Greater Hippias*.

۵. بسنجید با یادداشت ۱۰ در فصل هشتم و رجوع کنید به آنالوطیقای اول ارسطو، ۲۶ ۴۱a.

داشته می‌شد. ظاهراً روایت مذکور به وسیلهٔ این امر واقع تقویت می‌شود که افلاطون در ابتدا، اصم [یا نامنطق] را arrhetos ـ یعنی راز یا سر ناگفتنی ـ می‌نامید[1]. (اصطلاح «نامتوافق[2]» بعداً تداول یافت؛ بسنجید با تئای‌تتوس، ۱۴۷c، و قوانین، ۸۲۰c. اصطلاح alogos ظاهراً نخستین‌بار در آثار دموکریتوس بکاررفته‌است. او دو کتاب نوشت دربارهٔ خطوط و اجزای لایتجزای غیرمنطقی[3]، که هر دو مفقود شده‌است. در جمهوری، ۵۳۴d، افلاطون قدری با بیحرمتی عنوان کتاب دموکریتوس را هدف تعریض و کنایه قرارمی‌دهد و این ثابت می‌کند که او اصطلاح مذکور را می‌دانست ولی هرگز آن را مترادف با arrhetos بکارنمی‌برد. نخستین‌بار که این اصطلاح بدون شك به این مفهوم استعمال می‌شود و اثری از آن باقی است، در آنالوطیقای دوم[4] ارسطو است. رجوع کنید همچنین به همان کتاب هیث، ج۱، ص ۸۴ و ضمیمهٔ ۱ در این کتاب.)

چنین می‌نماید که از میان رفتن برنامهٔ فیثاغوریان، یعنی کاربرد روش حساب در هندسه، منجر به ایجاد روش اقلیدسی اصول موضوع شد، یعنی روش جدیدی که هدف آن، از یك سو، جلوگیری از فروپاشیدگی بیشتر بود (از جمله، نجات‌دادن روش برهانی[5]) و از سوی دیگر، قبول اینکه هندسه قابل تحویل به‌حساب نیست. بر اساس این فرضها، چنین بنظر می‌رسد که نقش افلاطون در گذر از روش قدیم فیثاغوری به روش جدید اقلیدسی، به‌ظن قوی نقشی بینهایت مهم بوده‌است و افلاطون یکی از نخستین کسانی بوده که روشی اختصاصاً هندسی بوجود آورده‌است با این هدف که حتی‌الامکان آنچه را می‌توان از ویرانه‌های مکتب فیثاغوری نجات داد نجات بدهد و جلو ضرر بیشتر را بگیرد. البته بسیاری از آنچه گفته شد باید فرضیهٔ تاریخی بسیار نامتیقنی تلقی شود؛ اما در همان قطعه از آنالوطیقای دوم ارسطو (۹ ۷۶b) که بالاتر ذکر شد، مطالبی در تأیید آن می‌توان یافت، بخصوص اگر این قطعه را مقایسه کنیم با قوانین ۸۱۸c و

---

۱. هیپیاس بزرگ، ۳۰۳b/c؛ جمهوری، ۵۴۶c.

2. non-commensurable

3. *On Illogical Lines and Atom* (or *and Full Bodies*).

4. *Anal. Post.*, 76 b 9.

5. method of rational proof

۸۹۵e (فرد و زوج) و ۸۱۹e/۸۲۰a و ۸۲۰c (نامتوافق). در قطعهٔ مورد نظر می‌خوانیم: «در حساب، معنای 'فرد' و 'زوج' مفروض شمرده می شود و در هندسه، معنای 'اصم'...» (یا «نامتوافق»)؛ رجوع کنید به آنالوطیقای اول، ۴۱a۲۶ به‌بعد و ۳۷ ۵۰a. همچنین رجوع کنید به مابعدالطبیعه، ۲۰ ۹۸۳a و ۳-۱۰۶۱b۱ که در آن با مسألهٔ اصمها طوری برخورد می‌شود که گویی به هندسه اختصاص دارد، و نیز ۱۰۸۹a که در آن مانند آنالوطیقای دوم، ۷۶b۴۰ به روش «جذری» ذکر شده در ثئای‌تتوس، ۱۴۷d، اشاره می‌شود.) علاقهٔ شدید افلاطون به مسألهٔ اصمها، در دو قطعهٔ بالا دیده می‌شود ــ یکی ثئای‌تتوس، ۱۴۸a – ۱۴۷c، و دیگری قوانین ۸۲۲d – ۸۱۹d. در این قطعه افلاطون می‌گوید ننگ دارد از اینکه یونانیان متوجه مسألهٔ بزرگ مقادیر نامتوافق نیستند.

به‌عقیدهٔ من، «نظریهٔ اجسام اولیه[1]» که در تیمائوس آمده‌است[2]، بخشی از پاسخ افلاطون به این مسأله است. در این نظریه، از سویی ویژگی عقاید مکتب فیثاغوری در خصوص اجزای لایتجزا[3] حفظ شده‌است ــ یعنی واحدهای غیرقابل تقسیم (یا «آحاد [تجزیه‌ناپذیر]») ــ و از سوی دیگر، اصمها (جذر عدد ۲ و عدد ۳) وارد بحث شده‌اند که ناگزیر می بایست اجازه داد از آن پس پایشان به دنیا باز شود. این کار به این طریق انجام می‌گیرد که از دو مثلث از مثلثهای قائم‌الزاویه‌ای که مایهٔ دردسر شده‌اند، به‌عنوان واحدهایی که هر چیز دیگر مرکب از آنهاست استفاده می‌شود ــ یکی مثلث قائم‌الزاویه‌ای که نیمی از یك مربع و شامل جذر عدد ۲ است و دیگری مثلث قائم‌الزاویه‌ای که نیمی از یك مثلث متساوی‌الاضلاع و شامل جذر عدد ۳ است. در واقع باید گفت آموزه‌ای که می‌گوید حد[4] یا صورت همهٔ اجسام ابتدایی مادی[5]، همین دو مثلث اصم است، یکی از آموزه‌های طبیعی اصلی در رسالهٔ تیمائوس است.

این مطالب همه حاکی از این است که هشدار به‌کسانی که تعلیم

---

1. Theory of the Primary Bodies

۲. ۵۳c تا ۶۲c و حتی تا ۶۴a؛ همچنین جمهوری، ۵۲۸b-d.

3. atoms 4. limit (*peras;* cp. *Meno,* 75 d-76 a)

5. elementary physical bodies

هندسه ندیده‌بودند[1] شاید به‌طور اخص به‌معنای آنچه گفتیم بوده و بـا این اعتقاد ارتباط داشته‌است که اهمیت هندسه بیش از حساب است (بسنجید با **تیمائوس**، ۳۱c). این ملاحظه نیز بـه‌نوبهٔ خود تبیین می‌کند که اولاً چرا «برابری متناسب» ـ که افلاطون مـی‌گوید چیزی اشرافیتـر از بـرابـری دموکراتیك حسابی یا عددی است ـ بعدها همان «بـرابـری هندسی» دانسته شد که ذکر آن در **گورگیاس** (۵۰۸a)[2] آمده‌است؛ و ثانیاً چـرا بعضی (از قبیل پلوتـارخـوس در همان کتـاب که از او نـام بردیـم) حساب را بـا دموکراسی و هندسه را با حکومت اشرافی اسپارت پیوند می‌دادنـد. این کار به‌رغـم این امر واقع و ظاهراً با فراموش‌کردن ایـن واقعیت انجام مـی‌شد که اولاً فیثـاغوریـان نیـز در گذشته همـانقدر در افکارشان بـه حکومت اشراف متمایل بودند که افلاطون بود و ثـانیاً در برنامه‌هـایشان بـه علم حساب تکیه می‌کردند و ثالثاً در مصطلحات ایشان صفت «هنـدسی» به‌نوع خاصی تناسب عددی (یعنی حسابی) اطلاق می‌شد.

(۳) در **تیمائوس**، افلاطون می‌گویـد که بـرای ساختن اجسام اولیه، به یك مربع ابتدایی[3] و به یك مثلـث متساوی‌الاضلاع ابتدایی[4] نیـاز دارد. هر یك از این دو نیز به‌نـوبـهٔ خـویش مرکب از قسمی مثلث زیر ابتدایی[5] است: یعنی یك نیم مربع شامل $\sqrt{2}$ و نیمی از یـك مثلث متساوی‌الاضلاع شامل $\sqrt{3}$. این سؤال که چرا افلاطون به‌جـای همان مربـع و همان مثلث متساوی‌الاضلاع، این دو مثلث زیـرابتدایـی را برمـی‌گزیند، مـورد بحث فراوان بوده‌است. همچنین دربـارهٔ ایـن سؤال بحث شده‌است (رجـوع‌کنید به قسمت (۴) این یادداشت) که چـرا او مربعهای ابتدایی خود را به‌جای دو، از چهار نیم مـربـع زیرابتدایـی مـی‌سازد و چـرا در ساختـن مثلث متساوی‌الاضـلاع ابتدایـی، به‌جـای دو، از شش نیـم مثلث متساوی‌الاضلاع زیرابتدایی استفاده می‌کند. (نگـاه کنید به دو شکل اول از اشکال سه‌گانه‌ای که داده‌ایم).

---

۱. کنایه‌ای به این موضوع در **تیمائوس**، ۵۴a، نیز دیده‌می‌شود.
۲. بسنجید با یادداشت ۴۸ در همین فصل.
3. Elementary Square
4. Elementary Equilateral Triangle
5. subelementary triangle

در مورد سؤال اول، بظاهر عموماً از این واقعیت غفلت شده‌است که با توجه به علاقهٔ آتشینی‌که افلاطون به مسألهٔ اعداد اصم داشت، $\sqrt{۲}$ و $\sqrt{۳}$ را (که بتصریح در ۵۴b ذکر می‌کند) وارد بحث نمی‌کرد اگر نگران این نبود که همین دو عدد اصم را به‌عنوان عناصری غیر قابل تحویل وارد دنیای خود کند. (کورنفرد[1] بحث مفصلی دربارهٔ هر دو سؤال می‌کند. ولی راه حل مشترک یا، به‌قول خودش در صفحهٔ ۲۳۴، «فرضیه»ای که پیشنهاد می‌کند، به‌نظر من قابل قبول نیست. اگر افلاطون می‌خواست نوعی «درجه‌بندی[2]» درست کند مانند آنچه کورنفرد دربارهٔ آن بحث می‌کند، کافی بود اضلاع مربعهای ابتدایی و مثلثهای متساوی‌الاضلاعی را که کورنفرد «درجهٔ ب» می‌نامد، به دو بخش تقسیم کند و هر یك از آنها را از دو شکل ابتدایی که شامل عدد اصم نباشد بنا کند. و توجه داشته‌باشید که هیچ‌کجا در نوشتهٔ افلاطون اشاره‌ای به این نیست که چیزی کوچکتر از آنچه کورنفرد «درجهٔ ب» می‌خواند وجود دارد.) ولی اگر افلاطون نگران بود که این اعداد اصم را به‌صورت اضلاع مثلثهای زیر ابتدایی که هر چیز دیگر مرکب از آنهاست وارد دنیا کند، لاجرم می‌بایست معتقد شده‌باشد که از این راه می‌تواند مسأله‌ای را حل کند. این مسأله، به‌نظر من، همان مسألهٔ «طبیعت [اعداد] (متوافق) و نامتوافق» است (قوانین ۸۲۰c). پیداست که حل این مسأله بر اساس کیهانشناسیی که در آن از مفاهیم مربوط به اجزای لایتجزا استفاده شود، بسیار دشوار است زیرا اعداد اصم، مضارب هیچ واحد قادر به اندازه‌گیری اعداد منطق نیستند. لیکن اگر خود واحدهای اندازه‌گیری شامل اضلاعی بر حسب «نسبتهای اصم[3]» باشند، آنگاه این تناقض ظاهری رفع می‌شود زیرا چنین واحدها می‌توانند هر دو را اندازه بگیرند و وجود اعداد اصم غیرقابل درك یا «غیر عقلانی» نخواهدبود.

ولی افلاطون می‌دانست که علاوه بر $\sqrt{۲}$ و $\sqrt{۳}$، اعداد اصم دیگری نیز وجود دارد زیرا در ثئای‌تتوس از کشف یك رشتهٔ نامتناهی جذرهای اصم سخن می‌گوید (و از «همینگونه ملاحظات در خصوص

1. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 214 & 231 ff.

2. grading 3. «irrational ratios»

سه‌بعدیها» صحبت می‌کند که البته این لازم نیست بـه کعبها [= ریشه‌های سوم][1] اشاره‌ای داشته‌باشد و ممکن است مقصود $\sqrt{۳}$ باشد). او همچنیـن در هیپیاس بزرگ (۳۰۳b-c) متذکر می‌گردد[2] که با جمع‌کردن اعداد اصم (یا ترکیب آنها به صورتهای دیگر) می‌توان اعداد اصم دیگری (و اعداد منطق) بدست آورد. (ایـن احتمالاً اشاره‌ای است بـه اینکـه، مثلاً، ۲ منهای $\sqrt{۲}$ اصم است، ولی همین عدد بـه اضافـهٔ $\sqrt{۲}$، منطـق است.) بـا در نظر گرفتن ایـن ملاحظات، بنظرمی‌رسد که اگـر افلاطـون مـی‌خواست مسألهٔ اعداد اصم را از طریق واردکردن مثلثهـای ابتدایـی حل کند، مـی بایست فکر کند که کلیهٔ اعداد اصم (یا لااقل مضارب آنها) را می‌توان با جمع‌کـردن (الف) واحدها، (ب) $\sqrt{۲}$، (ج) $\sqrt{۳}$ و مضـارب آنهـا بـدست آورد. این فکر البته خطا می‌بود، ولی همهٔ شواهد حاکـی از ایـن است که در آن زمان برهانی بر رد آن وجود نداشت. اگر خصلت نسبی اعداد اصم را در نظر بگیریم، این قضیه تا اندازه‌ای قابل قبول می‌نماید که مـی‌گوید تنهـا دو قسم جـزء لایتجـزای اصـم وجود دارد ـ قطـر مـربـع و قطـر مکعب ـ و تمام اعداد اصم دیگر نسبت به (الف) واحد، (ب) $\sqrt{۲}$ و (ج) $\sqrt{۳}$ متـوافقند. (مقصود ایـن است که اگر بگـوییم مربعـی که ضلـع آن مساوی واحد باشد دارای قطر اصم است یـا مربعـی که قطـر آن مساوی واحد باشد دارای ضلع اصم است، ادعایمان موجه است. همچنین بایـد بیاد بیاوریم که اقلیـدس در کتـاب دهـم، تعـریف دوم[3]، هنـوز تمام جذرهـای نامتوافق را «متوافق با مربعاتشان» می‌داند.) بنابـراین، بـه‌احتمال قـوی افلاطون به این قضیه معتقد بوده‌است، هرچند یقیناً برهان معتبـری بـرای اثبـات حـدس خـود در دست نـداشته‌است. (ظاهـراً نخستیـن کسی کـه بـر رد آن بـرهـان آورد، اقلیدس بـود.) در همـان قطعـه در تیمـائوس که افـلاطـون دلیـل انتخـاب مثلثهـای زیـر ابتـدایـی را ذکر مـی‌کند، حـدسی ثـابت‌نشده را نیـز مـورد اشاره قـرار مـی‌دهـد و مـی‌نـویسد (تیمائوس، ۵۳c/d): «تمام مثلثها از دو مثلث بدست مـی‌آیند که هـر یك از آنها یك زاویهٔ قائمه دارد...؛ یکی از این مثلثها [یعنی نیـم مربـع] در

1. cubic roots 2. Heath, op. cit., p. 304.
3. Euclid, Book X, def. 2.

هر پهلو دارای نصف زاویهٔ قائمه... و دو ساق برابر است؛ مثلث دیگر [یعنی مختلف‌الاضلاع] دو پهلوی نابرابر دارد. ما این دو را... مطابق شرحی که احتمال [یا حدس محتمل] را با ضرورت [یا برهان] تلفیق می کند، به‌عنوان نخستین اصول[1] مسلم فرض می‌کنیم. اصولی که از اینها نیز دورتر بروند، فقط نزد خدا[2] معلومند یا نزد کسانی که از عنایت خدا بهره ببرند.» سپس افلاطون توضیح می‌دهد که بینهایت مثلثهای مختلف‌الاضلاع وجود دارند که باید «بهترین» آنها را برگزید و او نیم مثلث متساوی‌الاضلاع را به عنوان «بهترین» انتخاب می‌کند. بعد می‌گوید (تیمائوس، ۵۴a/b)[3]: «دلیلش داستان درازی دارد؛ ولی اگر کسی این مطلب را بیازماید و ثابت کند که دارای این خاصیت است، جایزه ازان اوست و نیت خیر ما بدرقه‌اش باد.» افلاطون نمی‌گوید که «این خاصیت» به چه معناست؛ اما باید خاصیتی از لحاظ ریاضی قابل اثبات یا قابل رد باشد که توجیه کند پس از گزینش مثلث شامل $\sqrt{۲}$، انتخاب مثلث شامل $\sqrt{۳}$، از همه بهتر یا «بهترین» است. تصور می‌کنم، با توجه به ملاحظات بالا، خاصیتی که افلاطون در نظر داشته همان منطق بودن نسبی و حدسی اصمهای دیگر بوده‌است، یعنی نسبت به واحد و جذر ۲ و جذر ۳.

(۴) دلیل دیگر تعبیر ما ـ دلیلی که در نصوص افلاطونی شاهد دیگری در تأیید آن پیدا نکرده‌ام ـ شاید از ملاحظه‌ای که اکنون بیان می‌کنم بدست آید. واقعیت عجیبی است که $\sqrt{۲}+\sqrt{۳}$ با تقریب بسیار زیاد به عدد π[4] نزدیك می‌شود[5]. مقدار اضافی کمتر از ۰/۰۰۴۷، یعنی

1. first principles

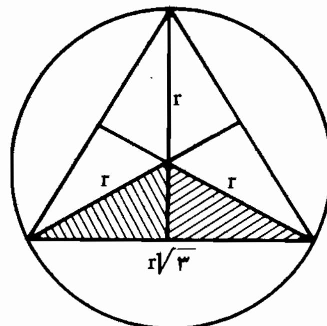
۲. در اصل heaven (=آسمان، عرش) که ما توسعاً خدا ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)

۳. کورنفرد بناچار این قطعه را تصحیح می‌کند تا بتواند آن را در تعبیر خود بگنجاند. رجوع کنید به کتاب او، ص ۲۱۴، یادداشت ۳.

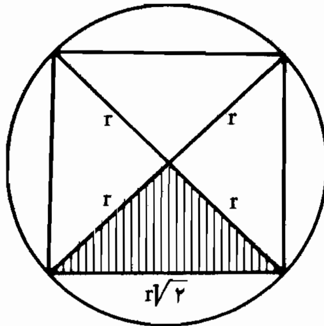
۴. یعنی نسبت ثابت محیط دایره به قطر آن (...۳/۱۴۱۵۹۲). (مترجم)

۵. بسنجید با: E. Borel, *Space and Time*, 1926, 1960, p. 216.
کسی که توجه مرا در بحث از موضوعی دیگر به این واقعیت جلب کرد، مارینلی (W. Marinelli) بود.

کمتر از $1\frac{1}{2}$ در هزار، π است. در آن زمان، تقریب بهتری برای π پیدا



مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی افلاطون، مرکب از شش مثلث مختلف‌الاضلاع قائم‌الزاویهٔ زیر ابتدایی.



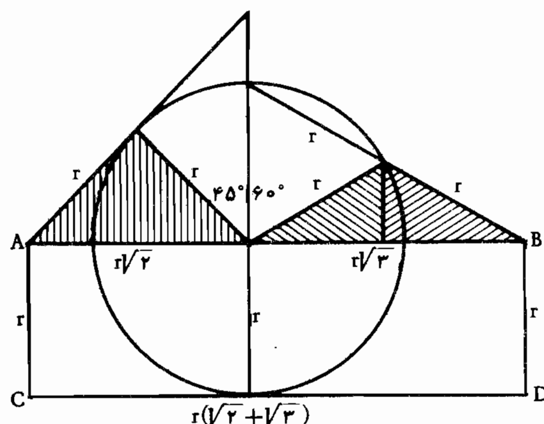
مربع ابتدایی افلاطون، مرکب از چهار مثلث متساوی‌الاضلاع قائم‌الزاویهٔ زیر ابتدایی.

نشده‌بود. چیزی که به‌نوعی این واقعیت عجیب را تبیین می‌کند این است که میانگین حسابی[1] مساحتهای شش ضلعی محیطی و هشت ضلعی محاطی، تقریب نسبتاً دقیقی از مساحت دایره بدست می‌دهد. از سویی بنظر می رسد که برایسن[2] با میانگین کثیرالاضلاعهای محیطی و محاطی کار کرده باشد[3] و از سوی دیگر (بر اساس مطالب هیپیاس بزرگ) می‌دانیم که افلاطون علاقه به جمع کردن اعداد اصم داشته‌است و می‌بایست $\sqrt{2}+$ $\sqrt{3}$ را جمع کرده‌باشد. بدین ترتیب دو راه وجود دارد که افلاطون از آن طریق ممکن است معادلهٔ تقریبی $\pi \approx \sqrt{3}+\sqrt{2}$ را پیدا کرده‌باشد و راه دوم تقریباً قطعی بنظرمی‌رسد. فرضیهٔ بظاهر قابل قبول این است که افلاطون از این معادله خبر داشت ولی قادر نبود ثابت کند که آیا این معادله نمایش یك تساوی مطلق است یا صرفاً یك تقریب.

اگر چنین باشد، شاید بتوانیم به دومین سؤالی که بالاتر در قسمت

1. arithmetical mean 2. Bryson 3. Heath, op. cit., 224.

(۳) این یادداشت مطرح شد پاسخ بدهیم که چرا افلاطون مربع ابتدایی خود را به جای دو، از چهار مثلث (نیم مربع) زیر ابتدایی می‌سازد و در ساختن مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی، به جای دو، از شش مثلث (نیم متساوی‌الاضلاع) زیر ابتدایی استفاده می‌کند. اگر به دو شکل اول نگاه کنیم، می‌بینیم که در آنجا به مرکز دایره‌های محیطی و محاطی و، در هر دو حالت، به شعاعهای دایرهٔ محیطی تکیه شده‌است. (در مورد مثلث متساوی‌الاضلاع، شعاع دایرهٔ محاطی نیز نمایان است؛ ولی ظاهراً افلاطون شعاع دایرهٔ محیطی را در نظر داشته‌است زیرا در شرحی که در بارهٔ روش ساختن مثلث متساوی‌الاضلاع می‌دهد، از آن به عنوان «قطر[۱]» صحبت می‌کند. بسنجید با تیمائوس، 54d/e و همچنین 54b).



مساحت مستطیل ABCD کمتر از $\frac{۱}{۲}$ ۱ در هزار بزرگتر از مساحت دایره است.

حال اگر این دو دایرهٔ محیطی را بکشیم یا، به‌عبارت دقیقتر، مربع و مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی را در دایره‌ای به شعاع r محاط کنیم، خواهیم‌دید که حاصل جمع اضلاع این دو شکل تقریباً مساوی $r\pi$ است. به بیان دیگر، چنانکه در شکل می‌توان دید، روش افلاطون یکی از ساده‌ترین

۱. diagonal مقصود قطر کثیرالاضلاع است نه قطر دایره. (مترجم)

راه‌حلهای تقریبی تربیع دایره[1] را بدست می‌دهد. با توجه به این مطالب، قضیه شاید بسادگی از این قرار بوده‌است که حدس افلاطون و پیشنهاد اعطای «جایزه» که بالاتر در قسمت (۳) نقل شد، نه تنها شامل مسألهٔ عمومی متوافق‌بودن اعداد اصم می‌شده بلکه این مسألهٔ خاص را نیز دربرمی گرفته‌است که آیا $\sqrt{۳}+\sqrt{۲}$ دایره‌ای به شعاع واحد را تربیع می‌کند یا نه.

باید دوباره تأکید کنم که هیچ شاهد مستقیمی در دست ندارم که افلاطون چنین چیزی در نظر داشته‌است. ولی اگر به شواهد غیرمستقیمی که در اینجا اقامه شد توجه کنیم، شاید فرضیهٔ بالا چندان بعید بنظر نرسد. به‌هرحال، تصور نمی‌کنم این فرضیه از فرضیهٔ کورنفرد بعیدتر باشد و اگر صحیح باشد، قطعه‌های مربوط را بهتر تبیین می‌کند.

(۵) اگر ادعای ما صحیح باشد که بالاتر در قسمت (۲) این یادداشت بیان شد ـ یعنی اینکه نوشتهٔ سر در آکادمیا بدین معنا بود که «حساب کافی نیست، باید هندسه هم بدانید!» ـ و همچنین ادعای دیگرمان صحت داشته‌باشد که تکیه بر این معنا با کشف اصم‌بودن جذر اعداد ۲ و ۳ ارتباط داشت، نظریهٔ مثل و گزارش ارسطو که بسیار دربارهٔ آن مباحثه بوده‌است، ممکن است روشنتر شود. از جمله تبیین می‌شود که چرا، با توجه به این کشف، عقیدهٔ فیثاغوری دایر بر اینکه چیزها (صورتها، شکلها) عبارت از اعدادند و معانی اخلاقی[2] عبارت از نسبتهای بین اعداد، می‌بایست ترک شود و این آموزه جای آن را بگیرد، چنانکه در تیمائوس گرفته‌است، که می‌گوید صورتهای ابتدایی یا حدود (peras)[3] یا شکلها یا مثل اشیاء[4] عبارتند از مثلثها. همچنین تبیین می‌شود که چرا، یك نسل بعد، آکادمیا به همان نظریهٔ فیثاغوری بازگشت. کشف اصمها تکانی به ریاضیدانان وارد کرد؛ اما همینکه آثار این تکان رفع شد، ریاضیدانان به این اندیشه خو گرفتند که، به‌رغم همه چیز، اصمها باید عدد باشند زیرا بین آنها و دیگر اعداد (منطق) روابط ابتدایی بیشی و کمی برقرار است.

1. squaring the circle　　2. moral ideas

۳. رجوع کنید به همان قطعه از منون (75d-76a) که بالاتر به آن اشاره شد.

4. ideas of things

وقتی این مرحله فرارسید، دلایل علیه معتقدات فیثاغوری نیز از میان رفت. البته پس از به‌میان آمدن اصمها، نظریه‌ای که می‌گفت شکلها عبارت از اعدادند یا نسبتهای بین اعداد، معنایی غیر از گذشته پیدا کرد (نکته‌ای که پیروان نظریهٔ جدید شاید توجه کامل به آن مبذول نداشتند). رجوع کنید همچنین به ضمیمهٔ ۱.*

۱۰. نمایش تمیس[1] به‌صورت [زنی] چشم‌بسته، به‌معنای نادیده‌گرفتن مقام دادخواهان است و ترازویی که در دست دارد به‌معنای توزیع برابری [در میان آنان] یا متوازن‌ساختن ادعاها و منافع طرفین دعوا. این تصویری نمادی از معنای مساوات در عدالت است. ولی در اینجا نمی‌توان از آن در طرفداری از این مدعا استفاده کرد که معنای مورد بحث در روزگار افلاطون رایج بوده‌است، زیرا پروفسور گمبریچ لطف کرد و به‌من خاطرنشان ساخت که چنین تصویری تا پیش از رنسانس سابقه نداشته‌است و ملهم از قطعه‌ای در کتاب پلوتارخوس زیر عنوان *دربارهٔ ایسیس و اوزیریس*[2] است، نه از عصر کلاسیک در یونان باستان.* از سوی دیگر، نمایش «دیکه[3]» با ترازو، از عصر کلاسیك سرچشمه می‌گیرد[4] و سابقهٔ آن احتمالاً به هسیودوس می‌رسد که [صورت فلکی] سنبله[5] را (به‌مناسبت ترازو) با «دیکه» یکی می‌دانست. با توجه به شواهد دیگری که در اینجا ارائه شد و حکایت از آن می‌کرد که عدالت یا «دیکه» با برابری توزیعی پیوند داشته‌است، ترازو امکان دارد به همان معنا باشد که در مورد تمیس بوده‌است.*

۱۱. *جمهوری*، 440c/d. این قطعه نیز با همان استعارهٔ معروف

---

۱. Themis. الاههٔ نظم و قانون در یونان باستان. تصویر یا پیکرهٔ او که دستمالی روی چشمان گره زده‌است و ترازوئی در یك دست و شمشیری در دست دیگر دارد، نزد عموم نمودگار فرشتهٔ عدالت است. (مترجم)

2. Plutarch, *De Iside et Osiride*.

۳. Diké واژهٔ یونانی به معنی عدالت. (مترجم)

۴. در مورد اینکه یك نسل بعد از افلاطون، تیموخارس (Timochares) چنین تصویری درست کرد، رجوع کنید به **علم شاهوار احکام نجوم**، نوشتهٔ ر. آیسلر (۱۹۴۶)، صص ۱۰۰ و ۲۶۶، کلیشهٔ ۵.

5. Virgo

سگ گله بپایان می‌رسد: «یا، مانند سگ که چوپان صدایش می‌زند و آرامش می‌کند، تا هنگاهی که ندای عقل صدایش نزده و آرامش نکرده است.» بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۳۲ (۲).

۱۲. در واقع افلاطون دوبار هنگامی که نشان می‌دهد سقراط تا اندازه‌ای به شك افتاده است و نمی‌داند کجا دنبال عدالت بگردد، بتلویح این معنا را بیان می‌کند. (بسنجید با ۳۶۸b به‌بعد و ۴۳۲b به‌بعد.)

۱۳. پیداست که ادام نیز (تحت تأثیر افلاطون) در حاشیه‌ای که به جمهوری، ۳۳۱e، نوشته‌است، از نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ عدالت غفلت می ورزد زیرا متذکر می‌گردد (و احتمالاً بحق) که: «عقیده به‌اینکه عدالت عبارت از نیکی‌کردن به‌دوستان و آسیب‌رساندن به‌دشمنان است، انعکاس صحیح اخلاق رایج در یونان است.» اما جایی‌که او به‌خطا می‌رود آنجاست که می‌افزاید این «عقیده تقریباً عمومیت داشت»، زیرا فراموش می‌کند که خود (در حاشیه به ۲۸ ۵۶۱e) شاهدی عرضه کرده‌است که نشان می‌دهد «دموکراسی با سربلندی» مدعی ایجاد تساوی در برابر قانون (isonomy) بود. رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱۴ و ۱۷ در همین فصل.

اگر نگوییم قدیمترین، دست کم یکی از قدیمترین اشاره‌ها به isonomy در قطعه‌ای یافت می‌شود منسوب به آلکمایون طبیب (اوایل سدهٔ پنجم پیش از میلاد[1]). او در آنجا isonomy را حالت تندرستی وصف می‌کند و در تقابل با monarchy ـ یعنی تفوق یك تن بر عده‌ای بسیار[2] ـ قرار می‌دهد. به‌عبارت دیگر، در اینجا با نظریه‌ای سیاسی دربارهٔ بدن یا، به‌بیان دقیقتر، فیزیولوژی انسان روبرو می‌شویم. بسنجید با یادداشت ۳۲ در فصل پنجم و یادداشت ۵۹ در فصل دهم.

۱۴. در جمهوری، ۳۵۹c، ضمن سخنان گلاوکن[3] اشاره‌ای گذرا به برابری می‌شود (شبیه اشاره‌ای که در گورگیاس، ۴۸۳c/d، شده‌است؛ رجوع کنید به بخشهای بعد در همین یادداشت و یادداشت ۴۷ در همین

---

۱. رجوع کنید به دیلس (۵)، فصل ۲۴، قطعهٔ ۴.

۲. monarchy لفظاً به‌معنای حکومت یك تن و در اصطلاح به‌مفهوم حکومت پادشاهی است. (مترجم)

۳. بسنجید با یادداشت ۵۰ در همین فصل.

فصل).

در تعرض توهین‌آمیز افلاطون به دموکراسی[۱]، سه فقره اشارهٔ آمیخته با تحقیر و مزاح به‌تساوی‌طلبی وجـود دارد. اولی گفته‌ای است دایر بر اینکه دموکراسی «برابری را به‌یکسان در میان برابران و نابرابران توزیع مـی‌کند[۲].» غـرض از ایـن گفته، انتقـاد تـوأم بـا طعنـه است. (بـرابـری قبلاً در ضمن شرح انقلاب دموکراتیك[۳] نیز با دموکراسی ارتباط داده شده بود.) دومی می گوید ویژگی «مرد دموکرات» این است که او تمام تمنیاتش را، اعم از خوب و بد، «به‌طور برابر» ارضـاء می‌کند. به‌این جهت، چنین کسی «تساوی‌طلب» یا isonomist [= طالب تساوی در برابرقانون] معرفی می‌شود. این بازی با الفاظ، کنایه‌ای است به انـدیشهٔ «قوانین برابر برای همه» یـا تساوی در بـرابـر قانون (isonomy)[۴] که در جمهوری، 561e، مـی‌آید. البته قبلاً راه برای این تعریض کاملاً هموار شده‌است زیرا لفظ «برابری» سه‌بار بکار رفته‌است (جمهوری، 561b/c) تا خصلت مردی که همهٔ تمنیات و هـوسها را «علـی‌السویه» مـی‌دانـد، نمایان شود. در سومین فقره از ایـن شوخیهای مبتذل[۵]، دست به دامان قوهٔ مخیلهٔ خواننده زده‌می‌شود ــ کاری که حتی امروز هـم خصیصهٔ نوعی اینگونـه تبلیغات است: «راستـی نزدیك بـود فـرامـوش کنم که از نقش آن 'قـوانین برابر' معـروف و ایـن 'آزادی' کذا در روابط زن و مرد هم باید ذکری کرد» (جمهوری، 563b).

آنچه در اینجا (و در متن مربوط بـه یادداشتهـای ۹ و ۱۰) گفتیم، شاهـد اهمیت تساوی‌طلبی است. گـذشته از ایـن شواهـد، دو فقره گواهی خود افلاطون را نیز باید ذکـر کنیـم: (۱) در گورگیاس (488e/489a)[۶] می‌نویسد: «آیـا جماعت (که در اینجا به‌معنای اکثریت مردم است) بر این

۱. فصل چهارم، متن مربوط به یادداشتهای ۱۸-۱۴.

۲. جمهوری، 558c؛ بسنجید با حـاشیهٔ ادام بـه 558c16؛ رجـوع کنید همچنین به یادداشت ۲۱ در همین فصل.

۳. بسنجید با جمهوری، 557a، که در متـن مربـوط بـه یـادداشت ۱۳، فصل چهارم، نقل شده‌است.

۴. بسنجید با یادداشتهای ۱۳ و ۱۷ در همین فصل.

5. cheap cracks

۶. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۴۷ و ۴۸ و ۵۰ در همین فصل.

بـاور نیستند... که عـدالـت عبـارت از بـرابـری است؟» (۲) منکسنوس (239a - 238e)[1]. مطالبـی که در قـوانین دربارهٔ بـرابـری نگـاشتـه شده مربـوط به‌بعد است و نمی‌تـوان از آن بـه‌عنوان شاهـدی بـر آگاهی افلاطون از مسألهٔ مورد بحث هنگام نوشتن جمهوری استفاده کرد. با ایـن حال، رجـوع کنید به‌متن مـربـوط به یـادداشتهای ۹ و ۲۰ و ۲۱ در همین فصل.

۱۵. افلاطون خود در زمینهٔ سومین گفته می‌پـرسد[2]: «چطـور است آنچه را به زبانمان می‌آید بگوییم؟» و ظاهراً با این سؤال می‌خواهد نشان دهد که دلیلی برای ناگفته‌گذاردن این شوخی نمی‌بیند.

۱۶. بـه‌اعتقاد مـن، روایـت تـوکودیـدس[3] از خطـابـهٔ پـریکلس تقـریبـاً مطـابـق بـا اصـل است. بـه‌ظـن بسیـار قـوی، او هنگام ایـراد خطابه حضـور داشته‌است و، به هـر حـال، یقیناً آن را بـا نهـایت امانت بـازگـو کـرده‌است. دلایـل بسیـار وجـود دارد که در آن روزگـار، کار فوق‌العاده‌ای نبود که کسی خطابهٔ دیگری را از بر کند (بسنجید بـا رسالهٔ فایدروس افلاطون) و اصولاً بازگویی توأم با امانت چنین نطقی، آنقدرها که ممکن است تصور شود دشوار نیست. افلاطون با این خطابـه آشنا بود یا روایت توکودیدس و یا روایت منبعی دیگـر را که حتمـاً بسیار شبیه آن بوده‌است، مطابق با اصل می‌دانست. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۳۱ و ۳۴ و ۳۵ در فصل دهم. (شایان تذکر است که پریکلس در آغاز، هنگامی که تازه شروع بـکار کـرده‌بـود، در مقـابل غـرایـز قبیله‌پرستانهٔ مردم و خود خواهیهای گروهی عوام، بعضی امتیازات مشکوك داده‌بود. منظورم قانون سال ۴۵۱ پیش از میلاد مربوط به [حقوق و تکالیف] شهروندی است. اما بعدها احتمالاً تحت تأثیر کسانی مانند پروتاگوراس، در نگرش خود نسبت به این امور تجدید نظر کرد.)

۱۷. بسنجید با نوشتهٔ هرودوت[4] و بویژه ستایشی که او نثار isonomy

---

۱. رجوع کنید به یادداشت ۱۹ و متن مربوط به آن در همین فصل.

۲. 563b؛ بسنجید همچنین با یادداشت پیشین.

3. Thucydides, II, 37 ff.

4. Herodotus, III, 80.

یا تساوی در برابر قانون می‌کند[1]. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۱۳ و ۱۴ در همین فصل. قطعهٔ مورد نظر از هرودوت[2]، که از جهات دیگر نیز در افلاطون تأثیر گذارده، همان است که مانند خطابهٔ پریکلس، در جمهوری به باد استهزا گرفته‌می‌شود. بسنجید با یادداشت ۱۴ در فصل چهارم و یادداشت ۳۴ در فصل دهم.

۱۸. جالب خاطر است که حتی ارسطوی طبیعیدان نیز همیشه به اینگونه تساوی‌طلبی مبتنی بر اصالت طبیعت اشاره نمی‌کند. فی‌المثل، صورتی که در کتاب سیاست (۱۳۱۷b)[3] به اصول دموکراسی می‌دهد کاملاً مستقل از این مطلب است. ولی جالب‌نظرتر این است که حتی در گورگیاس که افلاطون برای تقابل طبیعت با عرف اهمیت بسیار قایل می شود، تساوی‌طلبی را فارغ از نظریهٔ مشکوك برابری طبیعی جمیع آدمیان عرضه می‌کند. (رجوع کنید به ۴۸۸e/۴۸۹a که در ضمن یادداشت ۱۴ در همین فصل نقل شده‌است و نیز ۴۸۳d و ۴۸۴a و ۵۰۸a).

۱۹. بسنجید با منکسنوس، ۲۳۹a – ۲۳۸e. قطعهٔ نقل شده بلافاصله پس از کنایه‌ای روشن به خطابهٔ پریکلس آمده‌است یعنی به دومین جمله‌ای که در متن مربوط به یادداشت ۱۷ همین فصل [از پریکلس] نقل کرده‌ایم). نامحتمل بنظر نمی‌رسد که تکرار و تأکید بر «برابری اصل و نسب»، گوشه‌ای تحقیرآمیز باشد به نسب «پست» پریکلس و پسران آسپاسیا[4] که فقط با قانون خاصی که گذشت، در سال ۴۲۹ پیش از میلاد توانستند شهروند آتن شوند[5].

بعضی (حتی گروت[6]) قایل به این نظر بوده‌اند که در منکسنوس، افلاطون «لحن طعن و طنز را... در سخنوریهایش کنار می‌گذارد». به‌عبارت دیگر، منظور این است که بخش میانی منکسنوس حاوی قطعهٔ نقل شده در متن، به قصد طعنه نوشته نشده‌است. اما با توجه به

1. Ibid., III, 80, 6.

۲. بسنجید با یادداشت ۲۴ در فصل چهارم.

۳. بسنجید با یادداشت ۹ در این فصل و مطالب مربوط به آن در متن.

4. Aspasia

5. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums,* Vol. IV, p. 14, Note to No. 392, & p. 323, No. 558.

6. G. Grote, *Plato,* III, p. 11.

جملات نقل شده دربارهٔ برابری، و با در نظر گرفتن تحقیری که افلاطون علناً در گفتگو از این نکته در جمهوری ابراز می‌کند[۱]، این عقیده به‌نظر من غیرقابل دفاع است. همچنین به‌نظر من، هرگونه شك دربارهٔ خصلت طنزآمیز قطعهٔ پیش از جمله‌های نقل شده، محال است. در این قطعه، افلاطون در بحث از آتن می‌گوید (۲۳۸c/d): «در آن زمان نیز مانند عصرکنونی... حکومت ما همیشه حکومت اشراف بود...؛ گرچه گاهی اسم آن را دموکراسی [= حکومت مردم] می‌گذارند، در حقیقت حکومت اشرافی‌است، یعنی حکومت بهترین اشخاص با تصویب جماعت [= بسیاران]...» با توجه به‌بیزاری افلاطون از دموکراسی، نیازی به‌اظهار نظر بیشتر نیست.* قطعهٔ دیگری که دربارهٔ خصلت طنزآمیز آن جای شبهه نیست، قطعهٔ ۲۴۵c-d است(بسنجید با یادداشت ۴۸ در فصل هشتم). در اینجا، «سقراط» آتن را به‌جهت نفرت استثنانا‌پذیری که نسبت به‌بیگانگان و بربرها ابراز می‌دارد، مورد ستایش قرارمی‌دهد. اما جای دیگر[۲]، افلاطون ضمن حمله به دموکراسی ـ یعنی دموکراسی آتن ـ آزادمنشی این شهر را در معامله با بیگانگان هدف تحقیر و نکوهش قرارمی‌دهد. بنابراین، ستایشی که در منکسنوس ابراز شده جز طعن و طنز چیزی نیست و می‌بینیم که یکی از هواداران اسپارت دوباره رفتار آزادمنشانهٔ آتن را به‌تمسخر می‌گیرد. (به‌موجب یکی از قوانین لوکورگوس[۳]، بیگانگان از اقامت در اسپارت ممنوع بودند؛ بسنجید با نمایشنامهٔ پرندگان، اثر آریستوفانس.) در این زمینه همچنین جالب توجه است که در منکسنوس[۴]، خطیبی که به آتن حمله می‌کند «سقراط» است و افلاطون در بارهٔ وی می‌گوید که او شاگرد آنتیفون خطیب[۵]، یکی از سران فرقهٔ طرفدار الیگارشی، بوده‌است. (این آنتیفون اهل رامنوس[۶] بود و نباید او را با آنتیفون سوفسطایی[۷] آتنی

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۴ در همین فصل.

۲. جمهوری، ۵۶۲e به‌بعد؛ این قطعه در یادداشت ۴۸، فصل هشتم نقل شده‌است.

۳. Lycurgus (حدود قرن نهم پیش از میلاد). شاه اسپارت و واضع قانون اساسی آن شهر. (مترجم)

۴. ۲۳۶a؛ بسنجید با فصل دهم، یادداشت ۱۵ (۱).

5. Antiphon the Orator 6. Rhamnus 7. Antiphon the Sophist

اشتباه کرد.) نکتهٔ بخصوص جالب نظر این است که همین «سقراط» دربارهٔ خطابه‌ای که توکودیدس ثبت کرده‌است، هزلیه‌ای می‌پردازد، و توکودیدس بظاهر شاگرد آنتیفون بوده که «سقراط» او را بسیار می‌ستوده است.* در مورد صحت انتساب منکسنوس، رجوع کنید همچنین به فصل دهم، یادداشت ۳۵.

۲۰. قوانین ۷۵۷a. رجوع کنید به سراسر این قطعه (۷۵۷a-e) که بخشهای عمدهٔ آن پیشتر در یادداشت ۹ (۱) در همین فصل نقل شده است.

(۱) در مورد آنچه من اعتراض متعارف به تساوی‌طلبی خوانده‌ام، رجوع کنید بخصوص به قوانین، ۷۴۴b به‌بعد: « [چنین چیزی] بسیار عالی بود اگر همه کس می‌توانست... از همه چیز به‌طور برابر برخوردار شود؛ ولی چون این امر محال است...» الخ. این قطعه خصوصاً از این جهت در خور توجه است که بسیاری نویسندگان که تنها مبنای قضاوتشان دربارهٔ افلاطون کتاب جمهوری است، او را دشمن پول‌سالاری معرفی می کنند. در این قطعهٔ مهم قوانین (۷۴۴b)، افلاطون خواستار آن می‌شود که «[احراز] سمتهای سیاسی و پرداختها و دریافتها، متناسب با ثروت هر شهروند باشد. و این امور باید نه تنها وابسته به‌فضیلت او و نیاکانش یا تنومندی و زیباییش باشد بلکه به‌توانگری و تنگدستیش نیز وابستگی داشته‌باشد. بدین ترتیب، هرکس تا حد امکان مطابق با موازین نصفت به‌مناصب و افتخارات دست خواهدیافت، یعنی به‌تناسب ثروتش، منتها بر طبق اصل توزیع نابرابر.»* نظریهٔ توزیع نابرابر افتخارات و غنائم به تناسب ثروت و تنومندی، احتمالاً از یادگارهای عصر پهلوانی و کشور-گشایی است. توانگران که به‌جنگ‌افزارهای سنگینتر و گرانبهاتر مسلح می‌شدند و کسانی که زورمندتر بودند بیش از دیگران به‌حصول پیروزی کمك می‌کردند. (این اصل در روزگار همر مورد قبول بود و آیسلر به‌من اظهار داشته‌است که در تقریباً کلیهٔ موارد لشکرکشی کشورگشایان صادق بوده‌است.)* فکر اساسی مبنای این نگرش ـ یعنی اینکه سلوك برابر با نابرابران برخلاف عدالت است ـ مدتها پیش ضمن سخنی گذرا در رسالهٔ پروتاگوراس (۳۳۷a) بیان شده‌بود. (رجوع کنید همچنین به گورگیاس،

۵۰۸a، که در یادداشتهای ۹ و ۴۸ همین فصل ذکر آن آمده‌است.) ولی افلاطون تا پیش از نوشتن قوانین، از این فکر استفادهٔ شایان نکرده بود.

(۲) برای آگاهی از بسط و تفصیلی که ارسطو به‌این افکار می‌دهد، رجوع کنید بویژه به سیاست[1]. او در آنجا می‌نویسد: «آدمیان همگی نسبت به‌نوعی از عدالت پافشاری می‌کنند ولی برداشتهایشان ناقص‌است و این معنا را بتمام دربرنمی‌گیرد. فی‌المثل، (دموکراتها) تصور می‌کنند که عدالت عبارت از برابری است ـ که چنین هم هست منتها نه برابری برای همه بلکه فقط برای برابران. و (الیگارکها) تصور می‌کنند که عدالت عبارت از نابرابری است ـ که چنین هم هست منتها نه نابرابری برای همه بلکه فقط برای نابرابران.» بسنجید همچنین با اخلاق نیقوماخوس، ۱۱۳۱b۲۷ و ۱۱۵۸b ۳۰.

(۳) در مقابل تمام این تساوی‌ستیزیها، من با کانت اتفاق نظر دارم و معتقدم که هرگونه اخلاق باید بر این اصل استوار باشد که هیچ کس خود را ارزشمندتر از هیچ‌کس دیگر نشمارد و می‌گویم با توجه به اینکه همانگونه که همه می‌دانند، محال است کسی بتواند بیطرفانه دربارهٔ خویش داوری کند، این اصل یگانه اصل‌قابل قبول است. بنابراین، از فهم سخن نویسنده‌ای عالی‌مقام مانند کتلین[2] عاجزم که می‌گوید: «در اخلاقیات کانت، چیزی عمیقاً غیراخلاقی وجود دارد، چه او می‌کوشد همهٔ شخصیتها را به یك چوب براند... و دستور ارسطو را نادیده می‌گیرد که می‌گوید به‌برابران برابر بدهید و به نابرابران، نابرابر. حقوق اجتماعی هر کس با دیگری فرق دارد... اینجانب به‌هیچ وجه حاضر نیستم منکر شوم که... چیزی به اسم 'خون[3]' وجود دارد.» ولی من می‌پرسم: حتی اگر چیزی به اسم «خون» وجود داشت یا به اسم نابرابری قریحه و استعداد و غیره و حتی اگر ارزش داشت که شخص وقتش را در ارزیابی چنین

---

۱. کتاب سوم، فصل ۹، ۱۲۸۰ a (رجوع کنید همچنین به: ۱۲۸۴b - ۱۲۸۲b و ۲۹ ۱۳۰۱b).

2. Catlin, op. cit, p. 314.

۳. مراد البته تبار و وراثت است. (مترجم)

تفاوتها ضایع کند و مـی‌توانست در این ارزیابـی موفق شود ـ چـرا می بایست ایـن امور دلیل برخورداری از حقـوق بیشتر محسوب شود و نـه تکالیف سنگینتر؟ (بسنجید با فصل چهارم، متن مربـوط به‌یـادداشتهای ۳۱ و ۳۲). نمی‌فهمم کجای تساوی‌طلبی کانت عمیقاً غیراخلاقـی است و نمی فهمم با توجه به اینکه کتلین اخلاق را فرع سلیقه[1] می‌داند، مبنای داوری اخلاقی خود او چیست؟ چرا «سلیقهٔ» کانت (که همان «سلیقهٔ» دیـن مسیح است) عمیقاً غیراخلاقی است؟ تنها پاسخی که بـه‌نظر من می‌رسد این است که کتلین از نظرگاه مذهب تحققی[2] داوری می‌کند[3] و در این اندیشه است که آنچه دین مسیح و کانت می‌طلبند غیراخلاقی است زیـرا خواستهایشان با ارزش‌گذاریهای[4] متحقق جامعهٔ معاصر ما در تضاد است.

(۴) یکی از بهترین جوابهـا را به ایـن قبیل تساوی‌ستیـزان روسو داده‌است، گو اینکه معتقدم رمـانتیسم او یکـی از زیانمندتریـن تأثیـرهـا را در فلسفـهٔ اجتمـاعـی داشته‌است (بسنجیـد بـا یـادداشت ۱ در همیـن فصل). بـا ایـن حـال، او یکـی از معـدود نویسندگان درخشان در ایـن زمینه بـوده‌است. اکنـون یکـی از سخنـان ممتـاز او را از کتابش دربارهٔ منشأ نابرابری[5] نقـل مـی‌کنم و میـل دارم خـوانندگان به انشاء متین و بـرازنـدهٔ آخـریـن جمله وی تـوجـه کننـد (تـأکید بـر کلمـات از مـن است):

> تصور من ایـن است که دو قسم نابرابری در میـان نوع بشر وجود دارد؛ یکی از آنها را مـن [نابرابری] طبیعی یا مادی می خوانـم زیرا بـه‌وسیلهٔ طبیعت مقـرر شده‌است و عبـارت است از تفاوت سن و تندرستی و نیروی جسمانـی و کیفیات مربوط بـه ذهن یا روح؛ دیگری را مـی‌توان نابرابری معنـوی یـا سیاسی نامید زیـرا وابسته به‌قسمی عرف یـا قرارداد است و بـه‌واسطهٔ رضایت و قبول مردم برقـرار یا لااقل مجـاز شناختـه شده‌است.

1. taste 2. positivism

۳. بسنجید با فصل پنجم، یادداشت ۱۸(۲).

4. valuations

5. J. J. Rousseau, *On the Origin of Inequality* (Everyman edition of *The Social Contract*, p. 174).

[نابرابری] اخیر عبارت از تفاوت امتیازاتی است که بعضی از آن برخوردارند... از قبیل ثروت یا منزلت یا قدرت بیشتر... بیهوده‌است که کسی بپرسد منشأ نابرابری طبیعی چیست زیرا پاسخ در همان تعریف سادهٔ لفظ مندرج است. **و بیهوده‌تر این است که کسی سؤال کند آیا هیچگونه پیوند ذاتی بین دو قسم نابرابری مذکور وجود دارد یا نه،** چه این سؤال مانند آن است که بپرسیم آیا کسانی که فرمان می‌دهند ضرورتاً از کسانی که فرمان می‌برند بهترند و آیا نیروی جسمی یا ذهنی یا فرزانگی یا فضیلت همیشه... به‌تناسب قدرت یا ثروت در اشخاص یافت می‌شود یا نه. **ممکن است شایسته باشد که بندگان به‌طوری که صدا به گوش خواجگانشان برسد دربارهٔ این پرسش بحث کنند، ولی برای آزادمردان جویای حقیقت، چنین کاری بسیار نازیبنده است.**

۲۱. جمهوری، ۵۵۸c. بسنجید با یادداشت ۱۴ در همین فصل (اولین گفته‌ای که از باب حمله به‌دموکراسی ایراد شده‌است).

۲۲. جمهوری، ۴۳۳b. ادام نیز تشخیص می‌دهد که این سخنان به‌نیت استدلال گفته شده‌است[1]، و پس از آنکه می‌کوشد این استدلال را خود تکمیل کند، سرانجام اذعان می‌کند که «بندرت اتفاق می‌افتد که افلاطون اینهمه گفتنی را ناگفته بگذارد که خواننده به‌یاری ذهن خود بر آن بیفزاید.»

۲۳. جمهوری، ۴۳۳e/۴۳۴a. برای آگاهی از ادامهٔ این قطعه، رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشت ۴۰ در همین فصل. برای اطلاع از مقدمه‌ای که در بخشهای پیشتر جمهوری قبل از آوردن قطعهٔ مذکور مهیا می‌شود، رجوع کنید به‌یادداشت ۶ در این فصل. ادام شرحی به قطعهٔ حاوی «دومین استدلال» نگاشته‌است و در آن می‌نویسد[2]: «افلاطون جویای نقطهٔ تماسی است بین نظر خودش دربارهٔ عدالت و معنای مردم‌پسند و عمومی و حقوقی آن کلمه...» (این گفته در بند بعد در متن نقل شده است). ادام می‌خواهد از استدلال افلاطون در مقابل یکی از منتقدان به

---

۱. رجوع کنید به حاشیهٔ او به ۱۱ ۴۳۳b.

۲. رجوع کنید به حاشیهٔ او به ۳۵ ۴۳۳e.

نام کرون[1] دفاع کند که متوجه شده‌است ـ البته شاید نه چندان بوضوح ـ که عیبی در آن وجود دارد.

۲۴. نقل‌قولها در این بند از جمهوری است (۴۳۰d به‌بعد).

۲۵. این ترفند بنظرمی‌رسد حتی در منتقد تیزبینی مانند گومپرتس نیز کارگر افتاده‌باشد زیرا در بررسی کوتاهی که او انجام داده‌است[2]، نه تنها از ضعف این استدلال ذکری به‌میان نمی‌آورد، بلکه ضمن اظهار نظر در بارهٔ دو کتاب نخست، می‌نویسد[3]: «شرحی را که بدنبال می‌آید، از نظر روشنی و دقت و خصلت واقعی علمی، می‌توان معجزه‌ای توصیف کرد...» و می‌افزاید که همسخنان افلاطون، یعنی گلاوکن و آدیمانتوس[4]، «چنان در آتش شوق می‌سوزند... که هرگونه راه حل سطحی را رد می‌کنند و از پیش راه آن را می‌بندند.»

مطالبی را که در بند بعد متن راجع به‌خویشتن‌داری گفته‌ام، بسنجید با این جمله‌ها از «تحلیل» دیویس و وان[5] (تأکید بر کلمات از من است): «جوهر خویشتن‌داری، کف نفس است. جوهر خویشتن‌داری سیاسی عبارت از بازشناختن حق هیأت حاکمه است نسبت به‌وفاداری و تمکین از جانب مردم تحت حکومت.» ملاحظه می‌شود که مریدان افلاطون نیز در تعبیر من از مفهوم خویشتن‌داری نزد او شریکند، هر چند مقصود خود را با عبارات دیگر بیان می‌کنند. باید افزود که «خویشتن‌داری» ـ یعنی به جا و مقام خویشتن قناعت کردن ـ فضیلتی است مشترک میان هر سه طبقه و تنها فضیلتی که کارگران از آن بهره می‌برند. بدین‌سان، خویشتن‌داری فضیلتی است قابل حصول برای کارگران یا کسانی که تحصیل درآمد می کنند[6]؛ فضیلتی که برای رزمیاران دستیاب باشد خویشتن‌داری است به‌اضافهٔ دلاوری؛ و فضیلتی که به‌کار نگهبانان بخورد، خویشتن‌داری است و

---

1. A. Krohn

۲. گومپرتس، **متفکران یونان**، آلمانی، کتاب پنجم، ج ۲، صص ۹ ـ ۳۷۸.

۳. همان کتاب، ص ۳۶۸.

4. Adeimantus

5. J. L. Davies, C. E. Vaughan, *Republic*, Golden Treasury ed., p. XVIII.

6. money-earners

دلاوری و فرزانگی.

«دیباچهٔ دراز» نقـل شده در بند آینـده نیز از جمهوری است (۴۳۲b به‌بعد).

۲۶. در خصـوص «اصالت جمـع»، بـایـد از نظر اصطلاح‌شنـاسی توضیحی در اینجـا داده‌شود. آنچـه ایچ. جی. ولـز[1] «اصالت جمع» مـی خواند هیچ ربطی نـدارد به آنچـه مـن «اصـالت جمع» می‌نامم. ولـز به مفهومی که من از این کلمه در نظر دارم پیرو اصالت فرد است. کتابهـای او ـ حقوق بشر[2] و عقل سلیم در جنگ و صلح[3] ـ هر دو مبین ایـن معناست و در هـر دو، خـواستهای تساوی‌طلبـانـهٔ مـذهـب اصالت فـرد، بنحوی بسیار قابل قبول صورتبندی شده‌است. امـا ولـز همچنین معتقـد است ـ و در این اعتقاد حق با اوست ـ که نهـادهـای سیاسی را مـی‌توان بـا هدف پیشبرد آزادی و بهروزی افراد آدمـی، بر طبق موازین عقلی برنامه‌ریزی کرد. این آن چیزی است که او «اصالت جمـع» مـی‌خواند. امـا مـن اگر بخواهم همین معنا را شرح دهم که او با اصطلاح «اصالت جمع» بیـان می کند، بـاید تعبیری بکاربرم بدین عبـارت: «برنامه‌ریـزی عقلانـی نهادهـا برای [پیشبرد] آزادی.» این بیـان ممکن است دراز و نـاهنجـار بنظربرسد ولی از این خطر که «اصـالت جمع» به‌مفهوم ضد اصالت فرد تعبیـر شود به دور می‌ماند ـ چنانکه غـالباً بدین وجه تعبیر مـی‌شود و اختصاص بـه‌ایـن کتاب ندارد.

۲۷. قوانین، ۹۰۳c. بسنجید با فصل پنجم، متن مربـوط به‌یادداشت **۳۵.** «مقدمه»ای که در متن ذکر شده نیز از قـوانین است (۹۰۳b): «ولی او بـه‌چنـد کلمه نصیحت نیـازمنـد است که مـانند حرزی[4] بـا خود داشته باشد»، الخ.

---

۱. Herbert George Wells (۱۸۶۶-۱۹۴۶). نویسندهٔ انگلیسی، صاحب بیش از پنجاه کتاب در زمینهٔ تاریخ و رمان و داستانهای تخیلـی. در اغلب این نوشته‌ها، مسائل اجتماعی و سیاسی را بـه‌زبـانی روان و مـردم‌پسند و در عین حال با نظری بدیع مورد بحث قرارمی‌دهد. (مترجم)

2. *Rights of Man.* 3. *The Common Sense of War and Peace.*

4. charm

۲۸. در جاهای بیشمار در جمهوری و قوانین، افلاطون نسبت به خودخواهی لگام گسیختهٔ گروه هشدار می‌دهد. رجوع کنید مثلاً به جمهوری، ۵۱۹e، و قطعه‌هایی که در یادداشت ۴۱ در همین فصل به‌آنها ارجاع داده شده‌است.

غالباً ادعا می‌شود که بین اصالت جمع و دیگرخواهی، وحدت برقرار است. در این خصوص، می‌توانم به‌سؤال بسیار واردی اشاره کنم که شرینگتن مطرح می‌کند و می‌پرسد[1]: «آیا یک دسته [ماهی] یا یک رمه [چارپا] احساس دیگرخواهی دارد؟»

۲۹. دیکنز بغلط پارلمان را تحقیر می‌کرد. رجوع کنید به فصل هفتم، یادداشت ۲۳.

۳۰. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۱۲، ۱ (۱۲۸۲b). بسنجید با متن مربوط به‌یادداشتهای ۹ و ۲۰ در همین فصل. (بسنجید همچنین با این گفتهٔ او[2] دایر بر اینکه عدالت هم به‌اشخاص تعلق می‌گیرد و هم به اشیاء.) در مورد قولی که اندکی بعد در این بند از پریکلس نقل شده‌است، رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشت ۱۶ در این فصل و یادداشت ۳۱ در فصل دهم.

۳۱. این گفته از قطعه‌ای در جمهوری است (۵۱۹e) که در متن مربوط به‌یادداشت ۳۵، فصل پنجم، نقل شده‌است.

۳۲. مأخذ دو قطعهٔ مهمی که (۱) در این بند و (۲) در بند بعد نقل شده بدین شرح است:

(۱) قوانین، ۷۳۹c به‌بعد. افلاطون در اینجا به‌جمهوری اشاره می‌کند، بخصوص ظاهراً به ۴۶۲a به‌بعد، ۴۲۴a و ۴۴۹e. (در فصل پنجم، یادداشت ۳۵، فهرستی از قطعه‌های مربوط به‌اصالت جمع و اصالت کل داده شده‌است. در مورد مذهب اشتراکی [= کمونیسم] افلاطون، رجوع کنید به‌فصل پنجم، یادداشت ۲۹ (۲) و ارجاعاتی که در آنجا داده شده‌است.) قطعه‌ای که اینجا نقل شده‌است، مطابق معمول با کلامی از فیثاغورس آغاز می‌شود دایر بر اینکه: «دوستان در هر چه دارند با هم

1. C. Sherrington, *Man on His Nature*, p. 388.

۲. سیاست، کتاب سوم، ۹، ۳، ۱۲۸۰a.

شریکند.» بسنجید با یادداشت ۳۶ و مطالب مربوط به‌آن در متن و آنچه دربارهٔ «غذاهای مشترك» در یادداشت ۳۴ آمده‌است.

(۲) قوانین، 942a به‌بعد. رجوع کنید به‌یادداشت بعد.

گومپرتس[1] این هر دو قطعه را ضد مذهب اصالت فرد می‌داند. رجوع کنید همچنین به قوانین 807d/e.

۳۳. بسنجید با یادداشت ۴۲، فصل چهارم، و مطالب مربوط به آن در متن. نقل قولی که اندکی بعد در این بند آمده از قوانین است (942a). رجوع کنید همچنین به‌یادداشت پیشین.

فراموش نکنیم که در قوانین و در جمهوری، برای همهٔ کسانی که اجازهٔ حمل سلاح دارند ـ یعنی شهروندان یا کلیهٔ افرادی که از حقوق مدنی برخوردارند ـ آموزش نظامی اجباری است (بسنجید با قوانین 753b). دیگران همگی اگر برده نباشند، در ردیف «کاسبکاران» محسوب می‌شوند (بسنجید با قوانین 741e و 743d و فصل یازدهم، یادداشت۴).

بارکر که خود از میلیتاریسم بیزار است، تصور می‌کند افلاطون هم عقایدی شبیه او داشته‌است[2]. راست است که افلاطون به‌مدح و ثنای جنگ نپرداخته و حتی در مخالفت با آن سخن گفته‌است. اما بسیاری میلیتاریستها بوده‌اند که از صلح حرف زده‌اند و به جنگ اقدام کرده‌اند، و در رأس دولت افلاطون نیز اعضای «کاست» نظامی قراردارند ـ یعنی کسانی که سابقاً در صف جنگاوران بوده‌اند و اکنون به حکمت گراییده‌اند. این حکم در مورد قوانین[3] و جمهوری هر دو صادق است.

۳۴. گذراندن قوانین اکید دربارهٔ غذاخوردن ـ بخصوص «غذاخوردن به‌طور مشترك یا جمعی» ـ و همچنین دربارهٔ ترتیب باده‌نوشی، از موضوعات مهم در افلاطون است[4]. او اهمیت این طرز غذاخوردن را

---

۱. همان کتاب، ج ۲، ص ۴۰۶.

2. E. Barker, *Greek Political Theory*, pp. 298-301.

۳. بسنجید با 753b.

۴. بسنجید از جمله با جمهوری، 416e، 458c، 547d/e؛ قوانین، 625e و 633a (که در آن گفته می‌شود مقررات ناظر بر غذاخوردن به‌طور مشترك، با توجه به‌مسألهٔ جنگ وضع شده‌است)، 762b، 780-783، 806c به بعد، 839c، 842b.

همیشه با توجه به رسوم اسپارتی و کرتی مورد تـأکید قرارمی‌دهد. جالب نظر اینکه کریتیاس، دائی افلاطون، نیـز به‌ایـن امـور بسیار توجه داشت (بسنجید با دیلس (۲)، کریتیاس، قطعهٔ ۳۳).

در مورد اشاره بـه‌بی‌بند و بـاری «جـانـوران» در انتهای نقل قول فعلی، رجوع کنید همچنین به‌جمهوری، 563c.

۳۵. قـوانین، ویـراستهٔ اینـگلـنـد، ج ۱، ص ۵۱۴، حـاشیـه بـر 739b8. نقل قول از بارکر از همان کتاب اوست که قبـلاً نـام بـردیم، ص‌ص ۱۴۹ و ۱۴۸. شبیه بـه‌ایـن معنـا، در قطعـه‌هـای بیشمار در آثـار افلاطونیان دیده می‌شود. امـا، به‌قـول شرینگتن[۱]، صحیح نیست که کسی بگوید یك دسته [ماهی][۲] یا یك رمه [چارپا] ملهم از احساس دیگـرخواهی است. غریزهٔ همگروهی و همرنگی گلـه‌وار[۳] و حس خودخواهـی قبیله‌ای و توسل به‌این غرایز، نباید با عدم خودپسندی مشتبه شود.

۳۶. جمهوری، 424a، 449c. فایدروس، 279c. قـوانین، 739c. رجـوع کنیـد بـه یـادداشت ۳۲ (۱) در همیـن فصل (بسنجید همچنیـن با لوسیس[۴]، 207c، و [نمـایشنامـهٔ] اورستس، ۷۲۵، اثر اُئـوریپیدس[۵]). در خصـوص امکان ارتبـاط ایـن اصل بـا مذهب اشتراکـی صدر مسیحیت و کمونیسم مارکس، رجوع کنید به‌یادداشت ۲۹ (۲) در فصل پنجم.

در مورد نظـریـه‌ای که بـر مبنـای اصـالت فـرد دربـارهٔ عـدل و ظلم در گـورگیاس آمـده‌است، رجـوع کنید از جملـه بـه‌نمونه‌هـایـی که در آن رساله داده شده‌است (468b بـه‌بعد و 508d/e). در ایـن قطعه‌ها، تأثیر سقراط هنوز احتمالاً دیده می‌شود (بسنجیـد با یادداشت ۵۶ در فصل دهم). اعتقاد سقراط به‌اصـالت فرد، از همه جا واضحتر در آمـوزهٔ معروف او در باب خودبسندگی نیکمردان نمایـان است. این آمـوزه در جمهـوری (387d/e) بـه‌وسیلهٔ افلاطون ذکر مـی‌شود، به‌رغم آنکه مستقیماً با یکی

---

۱. بسنجید با یادداشت ۲۸ در همین فصل.

2. shoal 3. herd instinct

۴. *Lysis*. یکی از رسالـه‌هـای کوچـك افلاطون. لطفـی و کاویـانـی عنوان این رساله را لیزیس نوشته‌اند. (مترجم)

5. Euripides, *Orestes*.

از موضوعات اصلی آن کتاب ـ یعنی اینکه تنها دولت می‌تواند خودبسنده باشد ـ در تناقض است. (بسنجید با یادداشت ۲۵، فصل پنجم، و مطالب مربوط به‌آن یادداشت و یادداشتهای بعد، در متن.)

۳۷. جمهوری، ۳۶۸b/c.

۳۸. رجوع کنید بخصوص به‌جمهوری، ۳۴۴a به‌بعد.

۳۹. قوانین، ۹۲۳b.

۴۰. جمهوری، ۴۳۴a-c. (بسنجید همچنین با متن مربوط به یادداشتهای ۶ و ۲۳ در همین فصل و یادداشتهای ۲۷ (۳) و ۳۱ در فصل چهارم.)

۴۱. جمهوری، ۴۶۶b/c. بسنجید همچنین با قوانین، ۷۱۵b/c، و بسیاری قطعه‌های دیگر که در آنها علیه تمایلات ضد اصالت کل که به سوءاستفاده از امتیازات طبقاتی منجر می‌شود، نظریاتی بیان شده‌است. همچنین رجوع کنید به یادداشت ۲۸ در همین فصل و یادداشت ۲۵ (۴) در فصل هفتم.

۴۲. مشکلی که در اینجا مورد اشاره قرارگرفته همان مسألهٔ «باطل‌نمای آزادی[1]» است. بسنجید با یادداشت ۴، فصل هفتم. در مورد مشکل نظارت دولت بر امر آموزش و پرورش، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۳، فصل هفتم.

۴۳. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۹، ۶ (۱۲۸۰a). برك، انقلاب فرانسه[2]. (بسیار بجاست که‌جوئت[3] در حاشیه‌هایی که به‌این قطعه از ارسطو نگاشته است، این سخنان برك را نقل می‌کند. رجوع کنید به‌چاپ او از سیاست، ج۲، ص ۱۲۶).

قولی که اندکی بعد در این بند از ارسطو نقل شده نیز از سیاست است (کتاب سوم، ۹، ۸ ـ ۱۲۸۰b).

فیلد نیز انتقادی مشابه دارد و می‌گوید[4]: «شك نیست که شهر و

---

1. paradox of freedom
2. E. Burke, *French Revolution*, ed. 1815; Vol. V, 184.
3. B. Jowett
4. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, p. 117.

قوانین شهر در منش اخلاقی شهروندان تأثیر آموزنده می‌گذارند.» اما گرین[۱] بوضوح نشان داده‌است که ممکن نیست دولت بتواند احکام اخلاق را به‌وسیلهٔ قانون به‌اجرا درآورد[۲]. مسلماً او با ضابطهٔ ما موافق می‌بود که می‌گوید: «چیزی که ما به‌آن محتاجیم و می‌خواهیم این است که به سیاست چهرهٔ اخلاقی دهیم نه اینکه اخلاقیات را در قالب سیاست بریزیم.» (رجوع کنید به‌پایان همین بند در متن). اسپینوزا[۳] پیش از گرین همین نظر را بیان کرده‌است و می‌نویسد[۴]: «آنکس که می‌کوشد همه چیز را به‌وسیلهٔ قانون تحت نظم و قاعده درآورد، بیشتر احتمال دارد به‌ترویج رذایل کمك کند تا از میان بردن آن.»

۴۴. به‌عقیدهٔ من، قیاس آرامش مدنی با صلح بین‌المللی و مقایسهٔ بزهکاریهای معمولی با بزهکاریهای بین‌المللی، از نظر هرگونه تلاش برای مهارکردن جنایات بین‌المللی جنبهٔ بنیادی دارد. در مورد این قیاس و محدودیتهای آن و نیز در خصوص فقر روش اصالت تاریخی در اینگونه مسایل، رجوع کنید به‌یادداشت ۷، فصل نهم.

*کسانی هستند که معتقدند استفاده از روشهای عقلی برای استقرار صلح میان ملل، رؤیایی ناکجاآبادی است. ه. مورگنتاو[۵] یکی از آنهاست. موضع او، به‌طور خلاصه، موضع کسی است که به اصالت تاریخ ایمان داشته ولی سرخورده است. مورگنتاو توجه دارد که پیش‌بینی تاریخی محال است. اما چون (فی‌المثل مانند مارکسیستها) چنین فرض می‌کند که قابلیت کاربرد عقل (یا روش علمی) محدود به قابلیت پیش‌بینی است، بر مبنای

---

۱. T. H. Green (۱۸۳۶ - ۸۲). فیلسوف انگلیسی، از اصحاب اصالت تصور و استاد آکسفورد. آثاری که در زمینهٔ اخلاق و سیاست بر جای گذاشته، در متفکران سیاسی انگلیس در قرن بیستم مؤثر بوده‌است. (مترجم)

2. T. H. Green, *Lectures on Political Obligations.*

۳. Benedict de Spinoza (۱۶۳۲ - ۷۷). فیلسوف نامدار یهودی تبار هلندی. (مترجم)

4. B. de Spinoza, *Tract. Theol. Pol.*, ch. 20.

5. H. J. Morgenthau, *Scientific Man versus Power Politics*, English ed., 1947, pp. 120 ff.

پیش‌بینی‌ناپذیری رویدادهای تاریخی نتیجه می‌گیرد که عقل به‌قلمرو امور بین‌الملل قابل اطلاق نیست.

اما این استنتاج معتبر نیست زیرا پیش‌بینی علمی با پیش‌بینی به مفهوم پیشگویی تاریخی فرق دارد. (بجز نظریهٔ منظومهٔ شمسی، هیچ یک از علوم طبیعی هرگز به‌چیزی که شبیه پیشگویی تاریخی باشد، مبادرت نمی کند.) تکلیف علوم اجتماعی، پیش‌بینی «روندها[1]» یا «گرایشها[2]» در سیر رشد و تحول نیست. تکلیف علوم‌طبیعی هم این نیست. مورگنتاو می‌نویسد[3]: «بالاترین کاری که از، باصطلاح، 'قوانین اجتماعی[4]' برآید دقیقاً همان کاری است که از، باصطلاح، 'قوانین طبیعی' ساخته‌است، یعنی مشخص کردن بعضی روندها... نه علوم طبیعی و نه علوم اجتماعی هیچ‌کدام قادر به‌این پیشگویی نیست که کدام شرایط فی‌الواقع پیش خواهد آمد و به تحقق یك روند خاص کمك خواهدکرد، و نمی‌تواند جز به‌احتمال قوی پیش‌بینی کند که وقتی فلان شرایط وجود داشت، فلان روند به‌حقیقت خواهد پیوست.» ولی علوم طبیعی سعی در پیش‌بینی روندها ندارد و فقط اصحاب اصالت تاریخ تصور می‌کنند که این علوم و علوم اجتماعی دارای اینگونه هدفهاست. بنابراین، پی‌بردن به اینکه این هدفها تحقق‌پذیر نیستند، فقط کسی را که قائل به‌اصالت تاریخ باشد نومید و سرخورده خواهد کرد. مورگنتاو می‌افزاید: «بسیاری... از دانشمندان علوم سیاسی ادعا دارند که می‌توانند... فی‌الواقع... رویدادهای اجتماعی را با قطعیت بسیار پیش‌بینی کنند. اما در حقیقت، دستخوش هذیانند.» من کاملاً موافقم؛ ولی این صرفاً نشان می‌دهد که باید مذهب اصالت تاریخ را رها کرد. مع‌هذا، اگر کسی فرض کند که ترك اصالت تاریخ به‌معنای ترك عقل در سیاست است، پیشداوری از بیخ و بن اصالت تاریخی خود را نشان داده است که عبارت باشد از قول به‌اینکه پیشگویی تاریخی، اساس هرگونه سیاست عقلانی است. (در اوایل فصل اول، از این عقیده به عنوان یکی از ویژگیهای اصالت تاریخ یاد کرده‌ام.)

---

1. «trends» 2. «tendencies»

۳. همان کتاب، ص ۱۲۰ به بعد (تأکید بر کلمات از من است).

4. social laws

مورگنتاو هر کوششی برای مهارکردن سیاست به‌وسیلهٔ عقل و منع جنگ را به‌تمسخر می‌گیرد زیرا عقیده دارد که اینگونه مساعی از علم‌گرایی[1] و اعتقاد به‌اصالت عقل سرچشمه می‌گیرد و اصالت عقل و علم‌گرایی به‌حکم ماهیت جامعه، بر آن قابل اطلاق نیستند. ولی او دامنهٔ برهان را بیش از حد می‌گستراند. در بسیاری از جوامع با وجود شهوت قدرت[2] ذاتیی که به‌موجب نظریهٔ مورگنتاو باید مانع استقرار آرامش مدنی شود، چنین آرامشی برقرار شده‌است. البته او این امر واقع را تصدیق می‌کند، ولی نمی‌بیند که همین واقعیت، اساس مدعیات رمانتیك او را بر هم می‌زند.*

۴۵. ارسطو، سیاست، کتاب سوم، ۹، ۸ (۱۲۸۰).

(۱) در متن نوشته‌ام «او همچنین می‌گوید»، زیرا معتقدم جمله‌هایی که به‌آنها اشاره شده‌است ـ یکی از سیاست، کتاب سوم، ۹، ۶ و دیگری از کتاب سوم، ۹، ۱۲ ـ احتمالاً نظر لوکوفرون را نیز انعکاس می‌دهند. در کتاب سوم از ۹، ۶ تا ۹، ۱۲، ارسطو به‌انتقاد از همان آموزه‌ای می پردازد که من «حمایتگری» نامیده‌ام. در قطعه‌ای که از کتاب سوم، ۹، ۸ در متن نقل شده‌است، او نظریه‌ای را به‌لوکوفرون نسبت می‌دهد که صورت‌بندی موجز و کاملاً روشن همین آموزه‌است. از اشارات دیگر ارسطو (رجوع کنید به‌قسمت (۲) همین یادداشت) چنین برمی‌آید که لوکوفرون به‌علت سنی که داشته، احتمالاً نخستین کس یا لااقل از نخستین کسانی بوده که نظریهٔ حمایتگری را صورتبندی کرده‌است. بنابراین، به‌طور معقول می‌توان چنین فرض کرد (هر چند البته نه با قطعیت) که حمله به حمایتگری (کتاب سوم، ۹، ۶ تا ۹، ۱۲) در واقع حمله به‌لوکوفرون است و صورتهای مختلف ولی هم‌معنای آن نظریه، همه از اوست. (این نکته نیز گفتنی است که افلاطون[3] «حمایتگری» را «نظری عادی» وصف

---

۱. scientism. اعتقاد به اینکه همان روش علمی که در علوم طبیعی بکارمی‌رود باید در تمام زمینه‌های دیگر، از جمله فلسفه و علوم انسانی و اجتماعی نیز اعمال شود و هر روش دیگری، بیحاصل و عبث است. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۴، فصل نهم. (مترجم)

2. lust for power

۳. جمهوری، 358c.

می‌کند.)

غرض ارسطو از تمام اعتراضها نشان‌دادن این نکته است که نظریهٔ حمایتگری قادر به‌تعلیل وحدت محلی[1] و اتحاد داخلی دولت نیست. او می‌گوید (کتاب سوم، ۹، ۶) که نظریهٔ مذکور از این امر واقع غافل است که دولت به‌خاطر تأمین زندگی نیکویی بوجود می‌آید که نه بردگان می توانند از آن سهمی داشته‌باشند و نه چارپایان (به‌عبارت دیگر، به‌خاطر تأمین زندگی نیکو برای زمینداران با فضیلت، زیرا هرکس که پول در بیاورد، به‌سبب پیشهٔ «کاسبکارانه»اش محروم از شهروندی است). نظریهٔ یاد شده همچنین از وحدت قبیله‌ای[2] دولت «راستین» غفلت می‌ورزد که عبارت باشد از «اشتراك خانواده‌ها در بهروزی و آسایش و تجمع آنها به‌خاطر تأمین یك زندگی کامل و خودبسنده... که در میان کسانی که همه در یك جا بسر می‌برند و بین خودشان ازدواج می‌کنند، برقرار می شود.» (کتاب سوم، ۹، ۱۲).

(۲) در خصوص تساوی‌طلبی لوکوفرون، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۳، فصل پنجم. جوئت[3]، لوکوفرون را «سخنوری گمنام» معرفی می‌کند؛ ولی ارسطو مسلماً نظر دیگری داشته‌است زیرا در نوشته‌هایی که از او باقی است، دست کم شش بار از او نام می‌برد (در سیاست و فن سخنوری و قطعات و مابعدالطبیعه و طبیعت و رد مغالطات[4]).

لوکوفرون از حیث سن احتمالاً از همکارش آلکیداماس در مدرسهٔ گورگیاس چندان کوچکتر نبود زیرا اگر پس از آنکه آلکیداماس به‌جای گورگیاس در رأس آن مدرسه قرارگرفت نظریات تساوی‌طلبانه‌اش معروف شده‌بود، آن همه جلب توجه نمی‌کرد. شاهد دیگر این مدعا، مباحث مورد علاقهٔ لوکوفرون در معرفت‌شناسی است که ارسطو در مابعدالطبیعه (۱۰۵۴b ۹)و طبیعت (۱۸۵b ۲۷) از آنها یاد می‌کند. با توجه به‌مباحث مذکور،این احتمال پدیدمی‌آید که او قبلاً شاگرد گورگیاس بوده‌است، یعنی پیش از آنکه گورگیاس منحصراً به‌فن سخنوری بپردازد. البته به دلیل

---

1. local unity   2. tribal unity
3. *Aristotle's Politics*, II, 126
4. *Pol.*, *Rhet.*, *Fragm.*, *Metaph.*, *Phys.*, *Soph. El.*

قلت اطلاعات موجود، هر عقیده‌ای دربارهٔ لوکوفرون لزوماً بسیار به‌حدس و گمان آمیخته است.

۴۶. بارکر، همان کتاب، ج ۱، ص ۱۶۰. برای آگاهی از انتقاد هیوم از صورت تاریخی نظریهٔ پیمان، رجوع کنید به‌یادداشت ۴۳، فصل چهارم. بارکر ادعا می‌کند (ص ۱۶۱) که، به‌تفکیك از عدالت در نظریهٔ پیمان، عدالت در نظر افلاطون چیزی است نه خارج از نفس بلکه در درون آن. من فقط لازم است توصیه‌های افلاطون را به‌اعمال شدیدترین ضمانات اجرایی برای تأمین عدالت بیاد خوانندگان بیاورم. توصیه‌های او همیشه مبنی بر استفاده از «اقناع و زور» است (بسنجید با یادداشت ۵، فصل دهم و یادداشت ۱۸، فصل هشتم)، حال آنکه بعضی از دولتهای دموکرات امروزی نشان داده‌اند که می‌توان آزادمنش بود و ارفاق کرد بدون افزودن به‌میزان جرائم.

در خصوص این گفته که بارکر نیز مانند من، لوکوفرون را مبدع نظریهٔ پیمان می‌داند، رجوع کنید به‌همان کتاب از او، ص ۶۳، که در آن آمده‌است: «پروتاگوراس در تأسیس نظریهٔ پیمان، نسبت به لوکوفرون سوفسطایی تقدم نداشت.» (بسنجید با متن مربوط به‌یادداشت ۲۷، فصل پنجم.)

۴۷. گودگیاس، 483b به‌بعد.

۴۸. گودگیاس، 489b – 488e و نیز 527b.

از شیوهٔ پاسخگویی سقراط به‌کالیکلس چنین برمی‌آید که سقراط واقعی[1] ممکن است دلایل له اصالت طبیعت زیست‌شناختی پینداروس را با استدلالی بدین نحو رد کرده‌باشد: اگر طبیعی است که قویتر فرمان براند، باید همچنین طبیعی باشد که مساوات حکومت کند زیرا جماعت که نیروی خود را با حکومت‌کردن نشان می‌دهد، طالب مساوات است. به‌سخن دیگر، او ممکن است خصلت تهی از محتوا و مبهم مدعای اصالت طبیعی را نشان داده‌باشد و توفیق او در این کار، افلاطون را به‌ارائهٔ صورتی که خودش به‌مذهب اصالت طبیعت داده‌بود،

---

۱. بسنجید با یادداشت ۵۶ در فصل دهم.

برانگیخته باشد.

نمی‌خواهم بگویم که گفتهٔ بعدی سقراط (۵۰۸a) در باب «برابری هندسی» باید ضرورتاً به‌تساوی‌ستیزی تعبیر شود، یعنی حمل بر اینکه چرا [این برابری] باید به‌معنای «برابری متناسب» مذکور در قوانین[1] باشد. این تصوری است که ادام در حاشیهٔ دوم خود به جمهوری، ۵۵۸c۱۵، بیان می‌کند. از سوی دیگر، شاید این تصور بیراه نباشد، زیرا برابری «هندسی» در گورگیاس، ۵۰۸a، ظاهراً به‌مسایل فیثاغوری اشاره دارد[2] و ممکن است به «تناسبات هندسی» نیز کنایه‌ای در برداشته باشد.

۴۹. جمهوری، ۳۵۸e. گلاوکن انکار می‌کند که مبدع این نظریه بوده‌است (۳۵۸c). هنگام خواندن این قطعه، توجه خواننده بآسانی منحرف و معطوف به‌مسألهٔ «طبیعت در مقابل عرف» می‌شود که هم در این قطعه و هم در گفتار کالیکلس در **گورگیاس** سهم عمده‌ای داراست. با اینهمه، آنچه عمدتاً خاطر افلاطون را در **جمهوری** مشغول می‌دارد، رد اصالت عرف نیست؛ تقبیح برخورد عقلی مبتنی بر حمایتگری است بدین عنوان که برخورد مذکور ناشی از خودپسندی است. (چنانکه از یادداشتهای ۲۷ و ۲۸ در فصل پنجم و مطالب متن می‌توان دید، دشمن اصلی افلاطون، نظریهٔ عرفی پیمان نبوده‌است.)

۵۰. اگر نحوهٔ ارائهٔ نظریهٔ حمایتگری را در **جمهوری** و **گورگیاس** مقایسه کنیم، می‌بینیم نظریه همان نظریه است با این تفاوت که در **جمهوری**، برابری بمراتب کمتر مورد تأکید قرارمی‌گیرد. با این حال، در **جمهوری** نیز از برابری یاد می‌شود (۳۵۹c)، هرچند بیشتر ضمن سخن از مباحث دیگر: «قانون عرف... طبیعت را در جهت عکس پیچانده‌است و بزور مجبور به‌احترام به‌برابری می‌کند.» این گفته، شباهت به بیانات کالیکلس را افزایش می‌دهد. (رجوع کنید به **گورگیاس**، خاصه ۴۸۳c/d).

۱. **قوانین**، ۷۴۴b به‌بعد و ۷۵۷a-e. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۹ و ۲۰ (۱) در همین فصل.

۲. بسنجید با یادداشت ۵۶ (۶)، فصل دهم، و نیز با آنچه در آن یادداشت راجع به **کراتولوس** گفته شده‌است.

اما برخلاف گرگیاس، افلاطون [در جمهوری] موضوع برابری را بلافاصله رها می‌کند (یا شاید بهتر است بگوییم، مسأله را اصلاً مطرح نمی‌کند) و هرگز دوباره به آن بازنمی‌گردد و این حتی آشکارتر نشان می دهد که او نهایت کوشش را برای اجتناب از مسأله بکار می‌برد. در عوض، با آب و تاب به توصیف خودخواهی آمیخته با بی‌ایمانی می‌پردازد و این امر را سرچشمهٔ نظریهٔ حمایتگری جلوه می‌دهد. (در خصوص سکوت افلاطون در مورد تساوی‌طلبی، رجوع کنید بویژه به یادداشت ۱۴ در همین فصل و مطالب مربوط به آن در متن.) تیلر[1] مدعی است که کالیکلس از «طبیعت» ابتدا می‌کند و گلاوکن از «عرف».

۵۱. جمهوری، ۳۵۹a. اشارات دیگری که در متن کرده‌ام، به ۳۵۹b و ۳۶۰d است، رجوع کنید همچنین به ۳۵۸c. در مورد تکرار و تأکید و شرح و بسط، رجوع کنید به ۳۶۲c - ۳۵۹a تا ۳۶۷e. وصف افلاطون از گرایشهای هیچ‌انگارانهٔ حمایتگری، در چاپ اوری‌من جمهوری[2]، به ۹ صفحه می‌رسد. این نشانهٔ اهمیتی است که افلاطون به حمایتگری می‌داده است. (در قوانین، ۸۰۰a نیز مطالب مشابهی وجود دارد.)

۵۲. پس از پایان بیانات گلاوکن، و بعد از آنکه سقراط می‌گوید به‌نظر وی گلاوکن حق مطلب را به‌بهترین وجه ادا کرده‌است (۳۶۲d)، آدیمانتوس سقراط را مخاطب قرارمی‌دهد و بنحوی شایان توجه و بصورتی که با موضوع بحث بسیار ارتباط دارد، از او می‌خواهد که اکنون به‌انتقاد از مذهب اصالت سودمندی بپردازد. گفتار آدیمانتوس متمم بیانات گلاوکن است و در آن بتأکید ادعا می‌شود که آنچه من حمایتگری نامیده‌ام، از هیچ‌انگاری تراسوماخوس سرچشمه می‌گیرد (رجوع کنید بخصوص به ۳۶۷a به‌بعد). بعد از آدیمانتوس، سقراط رشتهٔ کلام را بدست می‌گیرد و گلاوکن و آدیمانتوس را می‌ستاید زیرا می‌گوید با اینکه این دو به این خوبی از بیعدالتی دفاع کردند ـ به‌عبارت دیگر، مدافع این نظریه شدند که ستمکاری خوب است به‌شرط آنکه شخص بتواند «از

1. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (1926), p. 268.
2. *Republic*, Everyman edition.

عواقب آن بگریزد» ـ ایمانشان به‌عدالت سست نشده‌است. «سقراط» (یعنی خود افلاطون) خوبی استدلالهای گلاوکن و آدیمانتوس را مورد تأکید قرارمی‌دهد و بدین وسیله به‌طور ضمنی تصدیق می‌کند که با این استدلالها، نظر مورد بحث کما هو حقه بیان شده‌است و سرانجام به‌شرح نظریهٔ خود می‌پردازد نه از جهت اینکه نشان دهد بیانات گلاوکن نیازمند تصحیح است بلکه، چنانکه خود بتأکید می‌گوید، برای اینکه ثابت کند که، برخلاف عقیدهٔ اصحاب نظریهٔ حمایتگری، عدالت خوب و بیعدالتی بد است. (نباید از یاد برد[1] که افلاطون نظریهٔ پیمان را فی‌حد ذاته مورد حمله قرارنمی‌دهد بلکه صرفاً به‌نظریهٔ حمایتگری می‌تازد. در واقع او در جمهوری لااقل از بعضی جهات طرفدار نظریهٔ پیمان می‌شود[2] و این عقیده را اختیار می‌کند که مردم «در یك ماندگاه گردهم می‌آیند» زیرا «هر کس انتظار دارد از این راه منافع خود را پیش ببرد».)

همچنین باید یادآوری کرد که قطعهٔ مورد بحث با سخنان مؤثر «سقراط» به اوج می‌رسد که در متن مربوط به‌یادداشت ۳۷ همین فصل نقل شد، و این نشان می‌دهد که افلاطون می‌خواهد نظریهٔ حمایتگری را نوعی خودخواهی خلاف اخلاق و حتی نامقدس جلوه دهد و تنها از این طریق به‌جنگ آن برود.

و سرانجام، وقتی می‌خواهیم دربارهٔ روش افلاطون داوری کنیم نباید از یاد ببریم که او علاقه داشت با حربهٔ استدلال با سخنوری و سفسطه‌گری مقابله کند و هم او بود که با حمله‌هایی که به «سوفسطاییان» کرد، باعث شد که این واژه چنین تداعیات زشتی پیدا کند. بنابراین، به اعتقاد من، وقتی خود او به‌جای استدلال به زبان آوری و سفسطه متشبث می‌شود، کاملاً حق با ماست که او را نکوهش کنیم[3]. (رجوع کنید همچنین

۱. بسنجید با یادداشت ۴۹ در همین فصل.

۲. جمهوری، 369b-c. بسنجید با یادداشت ۲۹، فصل پنجم.

۳. پوپر در اینجا مرتکب خطای املائی عجیبی شده‌است و می‌گوید «کاملاً حق با ماست که او را سانسور کنیم». عجیبتر اینکه در هر دو چاپی که از متن انگلیسی کتاب در اختیار اینجانب است، این خطا تکرار شده‌است. با این وصف، شك نیست که او املای دو لفظ censor (=سانسورکردن) و censure ←

به یادداشت ۱۰، فصل هشتم).

۵۳. ادام و بارکر را می‌توان نمونهٔ اینگونه افلاطونیان بشمار آورد. ادام می‌گوید (حاشیه بر ۳۵۸e) که گلاوکن نظریهٔ تراسوماخوس را احیا می‌کند، و می‌افزاید (حاشیه بر ۳۷۳a) که نظریهٔ تراسوماخوس «همان نظریه‌ای است که بعداً (در ۳۵۸e) به‌وسیلهٔ گلاوکن ارائه می شود.» بارکر می‌نویسد (همان کتاب، ص ۱۵۹) که نظریه‌ای که من حمایتگری نامیده‌ام و او «اصالت عمل[1]» می‌خواند، «دارای همان روح نظریهٔ تراسوماخوس است.»

۵۴. حتی شکاك بزرگ، کارنئادس، مطلب را بنحوی که افلاطون ارائه داده پذیرفته‌است. گواه این امر نوشتهٔ سیسرون[2] است[3] که در آن، صورتی که گلاوکن به‌مطلب داده‌است، تقریباً بدون هیچ تغییر به‌عنوان نظریهٔ کارنئادس نقل می‌شود. (رجوع کنید همچنین به‌فصل دهم، متن مربوط به‌یادداشتهای ۶۵ و ۶۶ و نیز یادداشت ۱۰).

در این زمینه بی‌مناسبت نیست من نیز عقیدهٔ خود را بیان کنم و بگویم که بسیار اسباب تسلی خاطر است که مخالفان بشردوستی همیشه لازم دیده‌اند به‌عواطف بشردوستانهٔ ما متوسل شوند و در غالب موارد موفق شده‌اند ما را نسبت به‌صداقت و صمیمیت خویش متقاعد سازند. این امر نشان می‌دهد که آنان بخوبی از عمق چنین عواطف در بیشتر ما آگاهند و می‌دانند که «جماعت» با وجود تحقیری که نثارش می‌شود، بیش از آنکه بدمنشی را از حد گذرانده باشد، پاك‌سیرتی و خلوص و سادگی را از اندازه به دربرده‌است چرا که حتی حاضر است از کسانی که [اسماً]

← (= نکوهش یا محکوم‌کردن) را با هم اشتباه کرده‌است و معنای مراد همان است که ما در ترجمه آورده‌ایم. (مترجم)

1. pragmatism

۲. Marcus Tullius Cicero [سیسرون تلفظ این نام به فرانسه است که در فارسی متداولتر است. تلفظ اصلی به زبان لاتین: کیکرو] (۴۳ - ۱۰۶ پیش از میلاد). سخنور و سیاستمدار و فیلسوف رومی که آثارش نمونهٔ فصاحت و بلاغت در نثر لاتین است. (مترجم)

3. Cicero, *De Republica*, III, 8; 13; 23.

«بهترند» ولی غالباً به‌هیچ اصلی پای‌بند نیستند، بشنود که انبوه خلق بی‌ارزش و مادی و خودخواهند و فقط می‌خواهند «مانند چارپایان شکمهایشان را پر کنند.»

فصل هفتم

جمله‌ای که در صدر این فصل آورده‌ایم از قـوانین، ۶۹۰b، است. (بسنجید با یادداشت ۲۸، فصل پنجم).

۱. بسنجیـد بـا مـتـن مـربـوط بـه‌یـادداشتـهـا ۲ و ۳ در فصـل ششم.

۲. جان استوارت میل نیز افکاری مشابه بیان کرده‌است و در کتاب منطق[1] می‌نویسد: «به‌هیچ وجه چنیـن نیست که صرفاً منافع خـودپسندانه موجب کلیهٔ اعمال حکمرانان گردد. ولی برای ایمن ماندن از همین سود-جوئی خودپسندانه است که به‌نظارت قـانونی احتیاج داریم.» او در کتاب انقیاد زنان[2] نیز به‌همین وجه می‌نویسد: «کیست که شك کند تحت حکومت مطلقهٔ یك حاکم خوب نیز ممکن است نیکی و شادی و دوستی فراوان وجود داشته‌باشد؟ اما قوانین و نهادها را بایـد با توجه به خطر حاکمان بد ایجاد کرد نه حاکمان خوب.» (تکیه بر کلمات از من است). من با جمله‌ای که بر آن تأکید شده‌است کاملاً مـوافقم؛ ولـی لـزومی برای آنچه در جملهٔ اول مورد تصدیق قرار گرفته نمی‌بینم. (بسنجید بخصوص با یادداشت ۲۵ (۳) در همین فصل.) در کتاب دیگر جان استوارت میل به‌نام حکومت انتخابـی[3] نیز بـاز بصورتی مشابه به‌این مطلب اذعـان مـی‌شود و میـل در قطعه‌ای زیبا، به‌جنگ آرمان افلاطونی شاه فیلسوف می‌رود. دلیل مخـالفت او آن است که بخصوص اگر حکومت چنین فرمانروائی خیرخواهانه باشد، منجر به این خواهد شد که شهروند عادی اراده و تـوان خـویش را بـرای داوری دربارهٔ سیاست [حکومت] «کنار بگذارد».

شایان تذکر است که تصدیق این امـر از سوی جـان استوارت میل

1. J. S. Mill, *Logic*, first ed., p. 557.
2. J. S. Mill, *The Subjection of Women*, Everymen edition, p. 251.
3. J. S. Mill, *Representative Government*, 1861, p. 49.

بخشی از مساعی اوست بـرای رفع تعارض بیـن کتاب جیمز میـل[۱] زیـر عنوان تحقیق در حکومت[۲] و، به‌قول جان استوارت میل[۳]، «حملـهٔ معروف مکولی[۴]» بر آن کتاب. در رشد و تحول [فکری] جان استوارت‌میل، ایـن تعارض سهم عمده‌ای پیدا کرد و، چنانکـه در زندگینامـهٔ او مـی‌خوانیم، کوشش برای حل آن، موجب هدف نهایی و خصلت کتاب منطق او شد[۵]

راهی که جان استوارت میل برای حل تعارض میان پدرش و مکولی پیش گرفت چنین بود. می‌گوید پدرم در این اعتقـاد محق بـود که سیاست یك علم قیاسی[۶] است ولی بخطا می‌پنداشت که «نوع قیاس... قیاس هندسهٔ محض[۷] است». از سوی دیگر، مکولی نیز حق داشت معتقدباشد که [سیاست] آزمایشی‌تر[۸] از این است، اما در این اعتقاد به‌خطا می‌رفت که می‌پنداشت [روش آن] مانند «روش شیمی صرفاً آزمایشی» است. به‌عقیدهٔ جان استوارت میـل، راه حـل حقیقی چنین است[۹]: روش در خـور سیاست، روش قیـاسی علم دینامیك است ـ روشی که، به‌نظر او، دارای ویـژگی جمع‌بندی آثار[۱۰] است و نمونهٔ آن، «اصل ترکیب نیروهاست[۱۱]». (در کتاب فقر تاریخیگری، ص ۶۳، نشان داده‌ام که این تصور جان استوارت میل لااقل تا سال ۱۹۳۷

---

۱. James Mill (۱۸۳۶ - ۱۷۷۳). فیـلسـوف انـگلیسی، یـکـی از بنیادگذاران مکتب اصالت سودمندی و پدر جان استوارت میل. (مترجم)

2. James Mill, *Essay on Government*.

۳. جان استوارت‌میل در زندگینامهٔ خویش (فصل «یـك مرحله به‌پیش») به این عنوان از انتقادهای مکولی یاد می‌کند. رجوع کنید به:

J. S. Mill, *Autobiography*, Ch. V, «One Stage Onward», first ed., 1873, pp. 157-61.

انتقاد مکولی نخستین‌بار در مجلهٔ ادینبورو ری‌ویو به‌چاپ رسید. رجوع کنید به:
Edinburgh Review, March 1829, June 1829, October, 1829.

۴. Thomas Babington Macaulay (۱۸۰۰-۵۹). مورخ بزرگ انگلیسی. (مترجم)

۵. در زندگینامه می‌نویسد: «فصلهای اصلی آنچـه بعدهـا در بـاب منطق و علوم اخلاقی انتشار دادم».

6. deductive science
7. pure geometry
8. more experimental
9. J. S. Mill, *Autobiography*, pp. 159 ff.
10. summation of effects
11. composition of forces

هنوز رایج بود.)

اساس این تحلیل، علاوه بر چیزهای دیگر، سوءتعبیر دینامیك و شیمی است و تصور نمی‌کنم چندان معنایی در آن نهفته باشد. با اینهمه، بسیاری چیزها بنظر می‌رسد قابل دفاع باشد.

جیمز میل نیز مانند بسیاری کسان پیش از آن روزگار و بعد از آن، کوشیده‌است، چنانکه مکولی در اواخر مقالهٔ خود می‌گوید، «علم حکومت را به‌قیاس از اصول حاکم بر طبیعت آدمی استنتاج کند.» به‌عقیدهٔ من، حق با مکولی بود که این کوشش را «بکلی غیرممکن» توصیف می‌کرد. روش مکولی را شاید بتوان تجربی‌تر[1] توصیف کرد زیرا او برای رد نظریه‌های جزمی جیمز میل، از امور واقع تاریخی استفادهٔ کامل می‌کند. ولی روشی‌که او معمولاً در کارهای خود بکارمی‌برد نه ربطی به‌روش شیمی داشت و نه به‌روشی که جان استوارت میل معتقد بود روش شیمی است (و نه به روش استقرایی[2] بیکن[3] که چون مکولی از قیاسهای[4] جیمز میل بتنگ آمده‌بود، به‌ستایش آن می‌پرداخت.) روش مکولی بسادگی همان روش رد برهانهای نامعتبر منطقی است در زمینه‌ای که در آن هیچ چیز در خور توجه را نمی‌توان با برهان منطقی اثبات کرد؛ روش بحث در نظریه‌ها و موقعیتهای ممکن است در پرتو نظریه‌ها و امکانهای دیگر؛ روش استفاده از شواهد واقعی تاریخی است. یکی از مسایل اصلی محل منازعه این بود که جیمز میل تصور می‌کرد به‌برهان ثابت کرده‌است که حکومت پادشاهی و حکومت اشرافی ضرورتاً حکومت رعب و وحشت بوجود می‌آورند. این ادعا بآسانی با ذکر مثالهای متعدد رد شد. سخنانی که در آغاز این یادداشت از جان استوارت میل نقل شد، نفوذ و تأثیر رد این موضوع را نشان می‌دهد.

مکولی همیشه تأکید می‌کرد که فقط می‌خواهد براهین میل را رد کند و به‌صدق و کذب نتایج ادعایی او کاری ندارد. این خود بتنهایی می

1. more empirical 2. inductive method

۳. به‌ظن قوی، منظور فرانسیس بیکن (۱۶۲۶ - ۱۵۶۱) فیلسوف بزرگ انگلیسی و مروج روش استقراء در علوم تجربی است. (مترجم)

4. syllogisms

بایست روشن کرده‌باشد که مکولی در صدد بکاربستن روش استقرایی نبود.

۳. رجوع کنید فی‌المثل به‌این کلام مایر[1] که می‌گوید: «قدرت ذاتاً غیرقابل تقسیم است.»

۴. بسنجید با جمهوری، ۵۶۵e ـ ۵۶۲b. در آنچه در متن گفته‌ام، نظرم بویژه معطوف است به ۵۶۲c که می‌گوید: «آیا [آزادی] بیش از حد، آدمیان را به‌حالتی نمی‌رساند که بشدت به‌حکومت جابرانه متمایل می‌شوند؟» بسنجید همچنین با ۵۶۳d/e که در آن گفته می‌شود: «و چنانکه خودت خوب می‌دانی، عاقبت به‌هیچ قانونی، چه نوشته و چه نانوشته، اعتنا نمی‌کنند چون نمی‌خواهند هیچ حاکم خودکامه‌ای از هیچ قسم بالای سرشان باشد. پس این آن اصلی است که حکومت جابرانه از آن سرچشمه می گیرد.» (برای آگاهی از آغاز این قطعه، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۹، فصل چهارم.)

در قطعه‌های زیر نیز افلاطون از باطل‌نمای آزادی و دموکراسی سخن می‌گوید:

جمهوری، ۵۶۴a: «پس، آزادی زیاده از حد احتمال دارد فقط به بردگی بیش از اندازه، خواه در فرد و خواه در دولت، بینجامد... بنابراین، فرض معقول این است که هیچ نوع حکومتی بجز دموکراسی، حکومت جابرانه را بر مسند قدرت نمی‌نشاند. آنچه به‌اعتقاد من بزرگترین زیاده‌روی ممکن در آزادی است، در عین حال منشأ سختترین و وحشیانه‌ترین شکل بردگی نیز هست.»

جمهوری، ۵۶۵c/d: «و آیا عادت عوام بر این نیست که یکی را سرکرده یا رئیس فرقه قراردهند و مقامش را بالا ببرند و او را بزرگ کنند؟» «چرا، عادتشان همین است.» «پس روشن است که هر جا حکومت جابرانه رشد می‌کند، از اینگونه رهبری دموکراتیك فرقه‌ای سرچشمه می گیرد.»

باطل‌نمای آزادی عبارت از این استدلال است که آزادی به‌مفهوم فقدان هرگونه قید و بند، لزوماً به‌قید و بند بسیار شدید می‌انجامد زیرا زورگویان را آزاد می‌گذارد که ضعیفان و حلیمان را به‌اسارت بکشند.

1. E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 4.

افلاطون این فکر را بصورتی انـدك متفاوت و بـا قصد و غـرضی دیگر، بوضوح بیان کرده‌است.

آنچه کمتر بـه‌آن تـوجه شده‌است باطل‌نمای بـردباری است بدیـن عبارت که بردباری نامحدود لزوماً به‌نابودی بردبـاری می‌انجامـد. اگـر دامنهٔ بردباری و تسامح نامحدود را حتی بـه‌نابردبـاران گسترش دهیم، و اگر حاضر بـه‌مدافعه از یك جامعهٔ بردبار در برابر تاخت و تـاز نابردباران نباشیم، نه تنها بردباران بلکه خود بردباری را نابود کرده‌ایم. در اینگونه صورتبندی قضیه، غـرض من بـه‌طور ضمنی ایـن نیست که ما همیشه بایـد مثلاً از بیان فلسفه‌های طرفدار نابردباری جلـوگیری کنیم. تـا هنگامـی که امکان داشته‌باشد بـا حربهٔ استدلال عقلی بـه‌مقابله بـا چنیـن فلسفه‌هـا برویم و مادام که بتوانیم بـا سلاح افـکار عمومی مهـار آنهـا را در دست داشته‌باشیم، یقیناً منع و سرکوب بسیار نابخردانـه خواهدبـود. ولی بایـد حق منع و سرکوب هواخـواهان فلسفه‌های مـذکور را، ولو بـه زور، در وقت ضرورت برای خـود محفوظ بداریـم، زیـرا ممکن است چنیـن کسان حاضر نباشد در میدان عقل و منطق با ما روبرو شوند و در عوض بخواهند بنا را از اول بر محکومیت هرگونه بحث و استدلال بگذارند. ممکن است بگویند استدلال فریبنده است و پیروان خویش را از شنیدن استدلالهای مـا منع کنند و به ایشان یاد دهند که پاسخ دلایل منطقی را با مشت و هفت‌تیر بـدهند. بنابـراین، باید به‌خاطر بردباری، این حق را بـرای خـود محفوظ بداریم که نابردباران را تحمل نکنیم. باید حق این ادعا را به‌خـود بدهیم که هرگونه نهضتی که بـه‌تبلیغ نابردبـاری بپردازد، غیرقانونی است. باید تحریـك به‌نابردباری و آزار را جرم بـدانیم به‌همان وجـه که تحـریك بـه قتل یا آدم‌ربایی یا احیای برده‌فروشی را باید جرم بدانیم.

یکی دیگـر از بـاطل‌نماهایی که کمتـر شناختـه‌شده، بـاطل‌نمـای دموکراسی یـا، به‌عبارت دقیقتر، باطل‌نمای حکومت اکثـریت است، یعنـی امکان اینکه اکثریت تصمیم بگیـرد که یك حاکم جبـار فرمـان برانـد. تا جایی که می‌دانم، لئونـارد نلسن نخستین کسی بـود که اشاره کرد انتقاد افلاطون را از دموکراسی می‌توان بدان نحو تعبیر کرد که اینجا به‌اجمال بیـان شد و خاطرنشان ساخت که اصل حکـومت اکثریت امـکان دارد بـه

تناقض بینجامد (بسنجید با یادداشت ۲۵ (۲) در همین فصل). نلسن به‌رغم ارادت شورانگیز به‌مذهب بشردوستی و پیکار پر حرارت در راه آزادی، بخش اعظم نظریهٔ سیاسی افلاطون، بخصوص عقاید او را در مورد اصل رهبری پذیرفته است. به گمان من، او آگاه نبود که همینگونه دلایل را می‌توان علیه تمام صور خاص نظریهٔ حاکمیت[1] اقامه کرد.

از تمام این باطل‌نماها می‌توانیم بپرهیزیم به‌شرط آنکه خواستهای سیاسی خود را بنحوی که در قسمت ۲ این فصل پیشنهاد شد یا به‌طریق دیگری مانند آن، صورتبندی کنیم. ما حکومتی می‌خواهیم که بر طبق اصول تساوی‌طلبی و حمایتگری حکومت کند؛ حکومتی که به‌تمام کسانی که حاضر به‌معاملهٔ بمثل یعنی بردبار باشند، بردباری نشان دهد؛ حکومتی که زیر نظارت همگان و در برابر مردم پاسخگو باشد؛ و می‌توان افزود که بهترین وسیلهٔ نظارت بر اینگونه حکومت، نوعی رأی اکثریت است به اضافهٔ مطلع نگاه‌داشتن مردم با اطلاعات درست. این بهترین وسیله است ولی وسیله‌ای خطاناپذیر نیست. (وسیلهٔ خطاناپذیر وجود ندارد.) بسنجید با متن فصل ششم، چهار بند آخر پیش از یادداشت ۴۲. رجوع کنید همچنین به متن مربوط به‌یادداشت ۲۰، فصل هفدهم؛ یادداشت ۷ (۴)، فصل بیست و چهارم؛ و یادداشت ۶ در همین فصل.

۵. در فصل نوزدهم، دربارهٔ این نکته بیشتر سخن گفته‌ایم.

۶. رجوع کنید به‌قطعهٔ (۷) در یادداشت ۴، فصل دوم.

ممکن است چنین بنظر برسد که نکات زیر دربارهٔ باطل‌نمای آزادی و باطل‌نمای حاکمیت استدلال را بیش از حد کش می‌دهد. ولی چون دلایلی که در اینجا مورد بحث قرارگرفته تا اندازه‌ای دارای جنبهٔ صوری است، بد نیست تا حد امکان به‌تحکیم آن بپردازیم ولو این کار مستلزم مته به خشخاش گذاردن باشد. از این گذشته، بر اساس تجربهٔ من در اینگونه مناظرات، مدافعان اصل رهبری ـ یعنی حاکمیت بهترین یا فرزانه‌ترین فرد ـ ممکن است در مقابل، چنین استدلال کنند که (الف) اگر «فرزانه‌ترین» فرد به‌این نتیجه برسد که اکثریت باید حکومت کند، معلوم می‌شود براستی فرزانه نبوده‌است. سپس در تأیید این استدلال ممکن است بیفزایند که (ب)

1. theory of sovereignty

مـرد فرزانه هرگز اصلی مـانند اصل حکومت اکثریت برقرار نمی‌کند که به تناقض منجر شود. پاسخ من در مقابل اعتراض (ب) این است که فقط کافی است تصمیم مرد «فرزانـه» را بنحوی تغییر دهیم که خالی از تناقض باشد. (مثلاً او ممکن است به‌ایـن نتیجـه بـرسد که حکومتـی که پـای‌بند اصل تساوی‌طلبی و حمایتگـری است و بـا رأی اکثریت مهـار مـی‌شود، بایـد فرمان براند. مرد فرزانـه با ایـن تصمیم اصل حـاکمیت را رهـا مـی‌کند. تصمیم او بدین نحـو از تنـاقض برکنار می‌مانـد و می‌تـوان گفت تصمیم مردی «فرزانه» است. ولی خود این اصل که فرزانه‌ترین فرد باید حکومت کند هنوز دچار تناقض است.) استدلال (الف) فـرق دارد، زیرا این خطر را پیش می‌آورد که «فـرزانگی» یـا «خوبی» سیاستمدار بنحوی تعـریف شود که فقط در صورتی‌که او تصمیم بـه‌دست‌شستن از قدرت بگیرد بتوان صفت فرزانه یا خوب را بـه‌وی اطلاق کـرد. نظریـهٔ حـاکمیت تنها بشرطی از تناقض به‌دور می‌مانـد که بگوید فقط کسی که مصمم بـه‌حفـظ قدرت است باید فرمان براند. کسانی که به‌اصـل رهبری معتقدند باید بدون پرده‌پوشی با این نتیجهٔ منطقی مرامشان روبرو شوند. ایـن مرام اگر بناست هیچگونه تناقض در بر نداشته‌باشد، استلزاماً بـاید به‌معنای حکومت مرد زورمنـد و صاحب قدرت باشد نه فرمانروایی بهترین یا فرزانه‌تـرین افـراد. (بسنجید همچنین با یادداشت ۷، فصل بیست و چهارم).

۷.* رجوع کنید بـه‌متن سخنرانی من زیـر عنوان در تدارك نظریه‌ای عقلی در باب سنت[1] (که نخستین‌بار در سالنامهٔ اصحاب عقل (سال ۱۹۴۹)[2] انتشار یافت و اکنون جزیی از کتاب من حدسیات و ردیات است) و در آن کوشیده‌ام نشان دهم که سنت، نقشی میانـی و میانـجی[3] ایفا می‌کند بیـن اشخاص (و تصمیمهای شخصی) از یك سو و نهادها از سوی دیگر.*

۸. در مورد رفتـار سقراط در عصر سی‌تـن جبـار، رجـوع کنید بـه دفاعیه، 32c. سی تن جبار کـوشیدند سقـراط را در جنـایاتشان بـا خـود همدست کنند ولی او زیـر بار نرفت. اگر حکمـرانی جبـاران کمـی بیشتر

1. *Towards a Rational Theory of Tradition.*
2. *The Rationalist Yearbook* (1949).
3. intermediate and intermediary

ادامه یافته بود، ایستادگی سقراط ممکن بود به‌قیمت جانش تمام شود. بسنجید همچنین با یادداشتهای ۵۳ و ۵۶، فصل دهم.

اندکی بعد در همین بند [در متن] ادعایی مطرح شده دایر بر اینکه معنای فرزانگی این است که شخص به‌نقص و نارسایی دانش خود معرفت داشته‌باشد. در این خصوص رجوع کنید به‌خارمیدس، ۱۶۷a، ۱۷۰a، که در آن معنای «خود را بشناس» به‌همین شیوه توضیح شده‌است. در دفاعیه (بویژه ۲۳a-b) نیز شبیه این گرایش دیده‌می‌شود (و آثاری از آن هنوز در تیمائوس، ۷۲a، باقی است). در فیله‌بوس، دگرگونی مهمی در تعبیر «خود را بشناس» روی می‌دهد. رجوع کنید به‌یادداشت ۲۶ در همین فصل و بسنجید با یادداشت ۱۵، فصل هشتم.

۹. فایدون، ۹۹ ـ ۹۶. فایدون، به‌اعتقاد من، هنوز از برخی جهات سقراطی ولی عمدتاً افلاطونی است. داستانی که «سقراط» در این رساله دربارهٔ رشد و تحول فلسفی خود باز می‌گوید، باعث مباحثات بسیار شده‌است. من معتقدم که این داستان نه شرح حال واقعی سقراط است و نه افلاطون و گمان می‌کنم تعبیر افلاطون از رشد و تحول سقراط باشد. نگرش سقراط نسبت به‌علوم (که در آن نهایت علاقه به‌استدلال عقلی با نوعی مذهب خاشعانهٔ لاادری درآمیخته بود) برای افلاطون غیرقابل فهم بود و او می‌کوشید با اشاره به‌واپس‌ماندگی علوم در آتن در مقابل آئین فیثاغوری، آن نگرش را تبیین کند. بنابراین، افلاطون نگرش لاادری مذکور را به‌وجهی ارائه می‌داد که دیگر در پرتو عقاید فیثاغوری جدید خود وی قابل توجیه نبود. (او همچنین می‌خواست نشان دهد که اگر سقراط از نظریات جدید مابعدالطبیعی دربارهٔ نفس آگاه بود، با توجه به‌علاقهٔ آتشینی که نسبت به‌فرد داشت، چقدر آن نظریات را می‌پسندید. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴۴ و ۵۶، فصل دهم و یادداشت ۵۸، فصل هشتم.)

۱۰. این همان صورت قضیه است که شامل جذر عدد ۲ و مسألهٔ [اعداد] اصم است ـ یعنی مسأله‌ای که انحلال آئین فیثاغوری را موجب شد. با طرح این مسأله، روش «حسابیدن» هندسه رد شد و روشهای قیاسی-هندسی خاصی که از اقلیدس به‌ما رسیده‌است بوجود آمد. (بسنجید

با یادداشت ۹ (۲)، فصل ششم.) استفاده از ایـن مسأله در رسالـهٔ منـون ممکن است با این واقعیت مرتبط بـاشد که در بعضی از قسمتهـای رساله، نویسنده مـی‌خواهد آشنایی خـویش (نه آشنایـی سقـراط) بـا «آخریـن» پیشرفتها و روشهای فلسفه را «به‌رخ بکشد».

۱۱. گورگیاس، 521d به‌بعد.

۱۲. کراسمن، همان کتاب[1]، جایی‌که می‌نویسد: «در مـواجهه بـا این سه خطای بزرگ دموکراسی آتن...» اینکه کراسمن تا چه پایه براستی روح تعالیم سقـراط را دریـافته است، در ایـن قطعه از کتاب او (ص ۹۳) نمایان است: «در فرهنگ غربی ما، هر چه خوب است از این روح سرچشمه می‌گیرد، خـواه در دانشمندان دیده‌شود، خواه در روحـانیـان، خـواه در سیاستمداران و خواه در آن دسته از مردان و زنان عـادی که از تـرجیح اکاذیب سیاسی به‌حقیقت ساده سر بـاز می‌زنند... و همیشه در آخر کار بـا سرمشقی که می‌دهند، تنها نیروی قادر به‌خردکردن دیکتاتوری زور و حرص و آز را بوجود می‌آورند... سقـراط نشان داد که فلسفه چیزی نیست مگر اعتراضی که به‌حکم وجـدان در مقـابـل تعصب و اعمـال خلاف عقـل و اخلاق صورت گیرد.»

۱۳. کراسمـن، همان کتـاب، ص ۱۱۷ (تـأکید بـر کلمات از مـن است). ظاهـراً کراسمن در ایـن لحظه فـرامـوش کـرده‌است که در دولت افلاطـون، آموزش و پـرورش در ردیف انحصارات طبقاتـی است. راست است که در جمهوری، پول کلید در تحصیلات عالـی نیست. اما ایـن امـر نسبتاً بی‌اهمیت است. نکتهٔ مهم این است که تنها اعضای طبقهٔ حاکم موفق به‌تحصیل علم می‌شوند (بسنجید با یادداشت ۳۳، فصل چهارم). وانگهی، افلاطون، دست کم در سنین بالاتـر، به‌هیچ رو مخالف پـول‌سالاری نبود و پول سالاری را به‌جامعهٔ بیطبقه یـا تساوی‌طلب ترجیح می‌داد. رجوع کنید به‌قطعه‌ای که از قوانین، 744b، در یـادداشت ۲۰ (۱)، فصل ششم نقل شده‌است. در خصوص مسألهٔ نظارت دولت بر تعلیم و تربیت، رجوع کنید همچنین بـه‌یادداشت ۴۲، فصـل ششم و یـادداشتهای ۳۹ تا ۴۱ در فصل چهـارم.

---

1. R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, p. 118.

۱۴. برنت تعالیم جمهوری را کاملاً متأثر از سقراط و حتی حکمای پیش از سقراط می‌انگارد[1]. (عقیده به پیش از سقراطی بودن جمهوری شاید به حقیقت نزدیکتر باشد؛ رجوع کنید بخصوص به کتاب تکوین اندیشهٔ افلاطون، تألیف وینسپیر). با این حال، او هیچ گونه کوشش جدی بظهور نمی‌رساند که این عقیده را با عبارت مهمی که از نامهٔ هفتم نقل می‌کند[2] آشتی دهد در صورتی که به‌صحت انتساب این نامه به‌افلاطون اعتقاد دارد. بسنجید با یادداشت ۵۶ (۵) (د)، فصل دهم.

۱۵. قوانین، 942c. در متن مربوط به‌یادداشت ۳۳، فصل ششم، این قطعه به‌طور کاملتر نقل شده‌است.

۱۶. جمهوری، 540c.

۱۷. بسنجید با قطعه‌هایی که از جمهوری، 473c-e، در متن مربوط به‌یادداشت ۴۴، فصل هشتم نقل شده‌است.

۱۸. جمهوری، 498b/c. بسنجید همچنین باقوانین، 634b/e، که در آن افلاطون به‌ستایش قانون «دوریها» می‌پردازد زیرا این قانون «جوانان را از اینکه بپرسند کدام قانون درست و کدام نادرست است منع می‌کند و به همه در اینکه بگویند کلیهٔ قوانین خوب است، وحدت کلمه می‌بخشد.» نویسندهٔ کهنسال[3] می‌افزاید که فقط پیرمردان اجازه دارند از قانون انتقاد کنند، آن هم تنها هنگامی که هیچ جوانی حضور نداشته‌باشد که سخنان ایشان را بشنود. رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۲۱ در همین فصل و یادداشتهای ۱۷ و ۲۳ و ۴۰، فصل چهارم.

۱۹. جمهوری، 497d.

۲۰. جمهوری، 537c. نقل قولهای بعد نیز از جمهوری است (537d-e و 539d). «ادامه قطعه» در 540b-c آمده‌است. در 536c-d نیز عبارت جالب نظر دیگری می‌آید و افلاطون می‌گوید کسانی که (به ترتیبی که در قطعهٔ پیش گفته‌شد) برای تحصیلات دیالکتیکی بر گزیده می

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 178.

2. *Seventh Letter*, 326a, *Greek Philosophy*, I, 218.

۳. منظور افلاطون است که رسالهٔ قوانین را در روزگار پیری نوشت. (مترجم)

شوند، بیقین در آن هنگام سنشان از اینکه به‌فراگرفتن مواد جدید بپردازند گذشته است.

۲۱.* چرنیس، همان کتاب[1] و پارمیندس، 135c-d.*

گروت که خود از هواداران بزرگ دموکراسی بود، با لحنی تند دربارهٔ این نکته (یعنی قطعه‌های «دلپذیرتر» جمهوری، از 537c تا 540) اظهار نظر می‌کند و می‌نویسد[2]: «دستور منع مناظرهٔ دیالکتیکی با جوانان... محققاً ضد سقراطی است... و براستی باید در ردیف دادخواهی مله‌توس[3] و آنوتوس علیه سقراط محسوب شود.. و هیچ فرقی با اتهام آنان نسبت به‌او ندارد که مدعی بودند [سقراط] جوانان را فاسد می کند... وقتی می‌بینیم که او [یعنی افلاطون] نیز اینگونه محاورات را بکلی پیش از سی‌سالگی ممنوع می‌کند، متوجه می‌شویم که تصادف منحصر-بفرد و عجیبی صورت گرفته‌است زیرا این دقیقاً همان ممنوعیتی است که کریتیاس و خاریکلس[4] در دورهٔ سلطهٔ مستعجل سی‌تن الیگارك در آتن بر سقراط تحمیل کردند.»

۲۲. این تصور که صحت آن در متن مورد تردید قرارگرفته‌است ـ یعنی کسانی که خوب فرمان ببرند، فرماندهان خوبی می‌شوند ـ از افلاطون مایه می‌گیرد. رجوع کنید به‌قوانین، 762e.

توین‌بی بسیار خوب نشان داده‌است که نظام افلاطونی آموزش حکمرانان چگونه ممکن است عمل کند ـ البته در یك جامعهٔ متوقف. رجوع کنید به‌مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۳، خصوصاً ص ۳۳ به‌بعد، و نیز به‌یادداشتهای ۳۲ (۳) و ۴۵ (۲)، فصل چهارم.

۲۳. بعضی شاید بپرسند که چگونه کسی که خود از اصحاب اصالت فرد است می‌تواند خواستار شود که افراد خود را وقف هرگونه آرمان، بخصوص آرمانی انتزاعی مانند پژوهش علمی کنند. اینگونه پرسش نمایانگر همان اشتباه دیرین یکی دانستن اصالت فرد و خودخواهی است (که در فصل گذشته مورد بحث قرارگرفت). اصحاب اصالت فرد نیز می

1. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, p. 79

2. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, ed. 1875, Vol. III, p. 239. 3. Meletus 4. Charicles

توانند از خودپسندی بهدور باشند و نه تنها خود را وقف یاوری بهدیگر افراد بلکه وقف ایجاد نهادهایی برای یاری‌رسانی به‌مردم کنند. (از اینکه بگذریم، تصور نمی‌کنم بتوان از کسی خواست که خویشتن را وقف چیزی کند؛ فقط می‌توان او را تشویق به‌چنین کاری کرد.) به‌اعتقاد من، وقف همت در راه بعضی نهادها ـ از قبیل نهادهای یك دولت دموکراتیك ـ و حتی سرسپردگی به‌بعضی سنتها، به‌هیچ وجه خارج از دایرهٔ اصالت فرد نیست مشروط بر آنکه هدفهای بشردوستانهٔ چنین نهادها از یاد نرود. اصالت فرد را نباید با شخصیت‌گرایی و نهادستیزی یکی دانست. این یکی از اشتباههایی است که پیروان اصالت فرد غالباً مرتکب می‌شوند. گرچه حق با آنهاست که نسبت به‌اصالت جمع عناد می‌ورزند، ولی نهاد را با واحد جمعی [یا اشتراکی] ـ که ادعا می‌شود در نفس خود هدف است ـ اشتباه می‌کنند و به‌شخصیت‌گرایانی نهادستیز مبدل می‌گردند و در راهی می‌افتند که خطر نزدیك‌شدن به‌اصل رهبری را به‌دنبال دارد. (به‌عقیدهٔ من، این یکی از جهات نگرش دشمنانهٔ دیکنز نسبت به‌پارلمان است.) در خصوص مصطلحات من ـ «اصالت فرد» و «اصالت جمع» ـ رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۲۶ تا ۲۹، فصل ششم.

۲۴. سموئل باتلر، *نیست در جهان*، ص ۱۳۵[1].

۲۵. در خصوص این رویدادها، رجوع کنید به‌همان کتاب مایر، ج ۵، صص ۲۵-۵۲۲ و ۴۸۸ به‌بعد، و نیز یادداشت ۶۹، فصل دهم. آکادمیا از لحاظ جبارپروری شهرهٔ خاص و عام بود. از شاگردان افلاطون یکی خایرون[2] بود که بعداً جبار پله‌نه[3] شد؛ دیگران ائوراستوس[4] و کوریسکوس[5] جباران اسکپسیس[6] (نزدیك آتارنئوس[7])؛ و بالاخره هرمیاس[8] که پس از چندی در مقام جباری آتارنئوس و آسوس[9] قرار گرفت[10]. بر طبق برخی منابع، هرمیاس مستقیماً شاگرد افلاطون بود؛ اما مطابق آنچه به «نامهٔ ششم افلاطون» معروف است و در صحت انتساب آن جای تردید

1. Samuel Butler, *Erewhon* (1872), p. 135, Everyman ed.
2. Chairon 3. Pellene 4. Eurastus 5. Coriscus
6. Skepsis 7. Atarneus 8. Hermias 9. Assos
10. *Athen.*, XI, 508 and Strabo, XIII, 610.

وجود دارد، هرمیاس فقط یکی از دوستداران افلاطون بود و نصایح او را می‌پذیرفت. هرمیاس بعدها یکی از حامیان ارسطو و شاگرد دیگر افلاطون موسوم به کسنوکراتس[1] شد که سومین نفری بود که در رأس آکادمیا قرار گرفت[2].

(۱) اگر اصول آموزش و گزینش را در کتاب اول قوانین از نظر بگذرانیم[3]، می‌بینیم ناکامی افلاطون در مقام مربی و معلم چندان شگفت‌آور نیست. در این قطعهٔ طولانی، افلاطون نشان می‌دهد که بهترین وسیله برای آموزش یا، به‌عبارت بهتر، گزینش مردی که بتوان به او اعتماد کرد، شراب و مستی است زیرا زبان او به‌این وسیله باز می شود و می‌توان دید که براستی چند مرده حلاج است. افلاطون می‌نویسد (۶۴۹d/e): «چه چیز شایسته‌تر از شراب، اول برای آزمودن منش مرد و دوم برای آموزش او؟ چه چیز ارزانتر و کمتر قابل سرزنش؟» تا کنون ندیده‌ام هیچ‌یك از متخصصان آموزش و پرورش که به تجلیل و تمجید افلاطون می‌پردازند، این روش باده‌گساری را مورد بحث قرار داده‌باشند. عجیب است، چون این روش با اینکه اکنون دیگر چندان ارزان تمام نمی شود، هنوز هم بخصوص در دانشگاهها مورد استعمال وسیع دارد.

(۲) اما برای رعایت جانب انصاف در مورد اصل رهبری، باید اذعان کرد که دیگران در گزینشهایشان، از افلاطون خوش‌اقبالتر بوده‌اند. یکی از اینان لئونارد نلسن[4] بود. او به اصلی که گفتیم اعتقاد می‌ورزید و ظاهراً قدرتی بیمانند داشت در جلب و انتخاب عده‌ای زن و مرد که در سخت‌ترین و وسوسه‌انگیزترین شرایط وفاداری خویش را نسبت به آرمانشان حفظ کردند. البته آرمان این عده، از آرمان افلاطون

---

1. Xenocrates

۲. در خصوص پردیکاس سوم (Perdiccas III) و مناسبات وی با ائوفاکوس (Euphacus) شاگرد افلاطون، رجوع کنید به: *Athen.*, XI, 508 ff. در این مأخذ از کالیپوس نیز به‌عنوان شاگرد افلاطون یاد شده‌است.

۳. **قوانین**، از ۶۳۷d و بویژه ۶۴۳a - «بگذار ماهیت و معنای تعلیم و تربیت را تعریف کنم» - تا ۶۵۰b.

۴. رجوع کنید به یادداشت ۴ در همین فصل.

بهتر بود و اندیشهٔ بشردوستانـهٔ آزادی و عدالت برابر را هـدف خـویش ساخته بودند.* (تـرجمهٔ انگلیسی بـرخی از مقالات نلسن بتازگی تـوسط انتشارات دانشگاه ییل زیـر عنـوان «روش سقـراط و فلسفهٔ نقـدی»[1] انتشار یـافته‌است. مقدمـهٔ بسیـار خـوانـدنی کتـاب، نـوشتهٔ یـولیوس‌کرافت[2] است.)*

(۳) نظریهٔ طرفـدار دیکتاتـور خیرخـواه، که هنـوز حتی در میـان دموکراتها هم رونق دارد، دارای یك ضعف اساسی است. این نظریه، خواهان شخصیتی در مقام رهبری است که دارای بهترین نیات برای مـردم باشد و بتوان به او اعتماد کرد. ولـی حتی اگر ایـن نظریـه درست بـاشد و حتی اگر باور کنیم که کسی‌لگام‌سرخود بدون هیچ‌گونه نظارت، بـه چنین وضعی ادامه خـواهدداد، چگونـه مـی‌توانیم فرض کنیم که او جانشینی کم‌نظیر، از لحـاظ فضل و بـرتـری مـانند خـودش خـواهدیافت؟ (بسنجید همچنین با یادداشتهای ۳ و ۴، فصل نهم و یادداشت ۶۹، فصل دهم.)

(۴) جالب توجه است که در مورد مسألهٔ قدرت که در متـن به آن اشاره شده‌است، دو رسالـهٔ گـورگیـاس (۵۲۵e) و جمهـوری (۶۱۵d) را مقایسه کنیم. این دو قطعه با هم مشابهت نزدیك دارند، ولی در گورگیاس افلاطون بتأکید می‌گویـد که بزرگتریـن جنایتکاران همیشه «از طبقهٔ مصدر قدرت برمی‌خیزند» واشخاص خصوصی ممکـن است بـد باشند اما اصلاح‌ناپذیر نیستند. در جمهوری، این هشدار مؤکد دربارهٔ تأثیر فسادآور قدرت حذف شده‌است و گفته‌مـی‌شود گرچه بزرگتریـن گناهکاران اغلب از میان جباران بوجودمـی‌آیند، ولی «بعضی اشخاص خصـوصـی نیز در میانشان پیدا می‌شونـد.» (افلاطـون در جمهوری به‌منـافع شخصی تکیه مـی‌کند و امیـدوار است این عامل، مانع سوءاستفاده از قـدرت بـه‌وسیلهٔ نگهبانـان شود. بسنجید بـا جمهوری، ۴۶۶b/c، که در متـن مـربـوط بـه‌یادداشت ۴۱، فصـل ششم، نقـل شده‌است. درست روشن نیست کـه چـرا منـافـع شخصی بایـد در نگهبانان تـأثیری اینچنین مفید بگـذارد ولی در جباران نگذارد.)

---

1. L. Nelson, *The Socratic Method and Critical Philosophy,* Yale University Press, 1949.
2. Julius Kraft

۲۶.* در رسائل اولیه (و سقراطی[۱])، کلام معروف «خود را بشناس» به‌این معنا تعبیر می‌شود که «بدان که آنچه می‌دانی چقدر اندك است.» اما در رسالهٔ متأخر (و افلاطونی) فیله‌بوس، تغییری باریك ولی بسیار مهم در این معنا داده‌می‌شود. در ابتدا (۴۸c/d به‌بعد)، کلام مذکور باز به‌مفهوم مخالف، به‌همان نحو تعبیر می‌شود و می‌خوانیم که جماعت چون خودشان را نمی‌شناسند، «ادعا دارند و بدروغ اظهار می‌کنند که فرزانه‌اند.» اما بعد این تعبیر بدین شرح بسط می‌یابد که افلاطون آدمیان را به‌دو طبقه بخش می‌کند: ناتوانان و زورمندان. نادانی و حماقت آدم ضعیف خنده‌آور توصیف می‌شود و «نادانی شخص قوی فراخور وضعی که او دارد، 'بد' و 'نفرت‌انگیز' نام می‌گیرد...» این قول مستلزم اعتقاد به نظریهٔ دیگر افلاطون است که می‌گوید کسی که زمام قدرت را در دست دارد باید فرزانه باشد نه نادان (یا، به‌عبارت دیگر، فقط کسی که فرزانه است باید زمام قدرت را در دست بگیرد). این نظریه را باید از آموزهٔ اصلی سقراط تفکیك کرد که می‌گوید همه کس و بویژه کسی که زمام قدرت را در دست دارد باید به‌نادانی خویش آگاه باشد. (در فیله‌بوس هیچ اشاره‌ای مشعر بر این نیست که «فرزانگی» باید به «آگاهی به‌نارساییهای خویش» تعبیر شود. بعکس، فرزانگی مستلزم دانش تخصصی دربارهٔ تعالیم فیثاغوری و نظریهٔ افلاطونی مثل معرفی می‌شود بنحوی که در رسالهٔ سوفسطائی آمده است.)*

---

۱. مثلاً دفاعیه و خارمیدس؛ بسنجید با یادداشت ۸ در همین فصل و یادداشت ۱۵، فصل هشتم و یادداشت ۵۶ (۵)، فصل دهم.

فصل هشتم

عباراتی که سرلوحهٔ ایـن فصل قـرار داده شده، از جمهـوری است (۵۴۰c-d). بسنجید با یادداشت ۳۷ در همین فصل و یادداشت ۱۲، فصل نهم، که این قطعه در آن به‌طور کاملتر نقل شده‌است.

۱. جمهوری، ۴۷۵e. بسنجید از جمله با ۴۸۵c به‌بعد و ۵۰۱c.

۲. جمهوری، ۳۸۹b به‌بعد.

۳. جمهوری، ۳۸۹ c/d. بسنجید همچنین بـا قوانین، ۷۳۰b به‌بعد.

۴. این نقل قـول و سه فقره نقل قول بعـد را بسنجید بـا جمهوری، ۴۰۷e و ۴۰۶c. رجـوع کنیـد همچنین بـه‌مـرد سیـاسی، ۲۹۳a بـه‌بعـد و ۲۹۵b - ۲۹۶e.

۵. قـوانین، ۷۲۰c. جالب نظر است که قطعهٔ ۷۱۸c-۷۲۲bراه را برای طرح ایـن فکر هموار می‌کند که مرد سیاسی بـاید، هم به اقناع متوسل شود و هـم بـه زور (۷۲۲b). مـراد افلاطون از «اقناع» توده‌ها، بیشتر استفاده از تبلیغات دروغ است (بسنجید با یادداشتهای ۹ و ۱۰ در همین فصل و قطعه‌ای که در متـن مربوط به‌آن یادداشتها از جمهوری، ۴۱۴b/c، نقل شده‌است). بنابـرایـن، معلوم می‌شود که در قطعهٔ نقل شده از قوانین نیز، با وجود این ملاطفت نو پدیـد، فکر او همچنان آکنده بـه تداعیات پیشین است ـ یعنی سیاستمدار طبیبی که از دروغ استفاده می‌کند. در جـای دیگر (قوانین، ۸۵۷c/d)، افلاطون از پزشکانـی شکایت می‌کند که به‌عکس دستهٔ اولند و بـه‌جـای اینکه حـواسشان را بـه‌مداوا جـمع کنند، بـا بیمـاران مشغول فلسفه بافی می‌شوند. احتمالاً افلاطون هنگام نگارش قوانین بیمار شده‌است و در اینجا برخی از آنچه را بر خودش گذشته شرح می‌دهد.

۶. جمهوری، ۳۸۹b. در مورد چند فقره عبارت کوتاهـی که پس از این نقل شده‌است، رجوع کنید به‌جمهوری، ۴۵۹c.

۷. کانت، صلح جاوید[1]، ترجمهٔ انگلیسی کمبل اسمیث[2] (۱۹۰۳)، ص ۱۶۲.

۸. کراسمن، افلاطون امروز (۱۹۳۷)، ص ۱۳۰؛ رجوع کنید همچنین به‌صفحات بلافاصله ماقبل. ظاهراً کراسمن هنوز بر این باور است که تبلیغات دروغ فقط برای خورانیدن به‌مردم تحت فرمان بوده‌است و افلاطون قصد داشته فرمانروایان را در استفادهٔ کامل از قوای نقادشان آموزش دهد. اخیراً دیدم کراسمن در مجلهٔ لیسنر نوشته است که: «افلاطون فقط برای عده‌ای انگشت‌شمار از برگزیدگان، معتقد به آزادی بیان و آزادی بحث و مذاکره بوده‌است.[3]» حقیقت امر این است که افلاطون به هیچ‌رو به‌چنین چیزی معتقد نبوده‌است، و هم در جمهوری و هم در قوانین[4] ابراز ترس می‌کند که مبادا کسی که هنوز به آستانهٔ پیری نرسیده است، آزاد بیندیشد و آزاد سخن بگوید و از این راه، خشکی و تصلب آموزهٔ متوقف و مآلاً تحجر جامعهٔ متوقف او را بخطر بیندازد. رجوع کنید همچنین به‌دو یادداشت بعد.

۹. جمهوری، ۴۱۴b/c. در ۴۱۴d، افلاطون دوباره ابراز امیدواری می‌کند که بتواند «حتی خود فرمانروایان و طبقهٔ سپاهی و بقیهٔ شهر را» متقاعد سازد که دروغی که می‌گوید راست است. اما بعد بنظر می‌رسد از این فاش‌گویی پشیمان شده‌باشد، زیرا در مرد سیاسی[5] طوری صحبت می‌کند که گویی خود نیز حقیقت همان اسطورهٔ خاکزادان را که در جمهوری از ذکر آن حتی به‌عنوان «دروغ فخیم» تحاشی داشت[6]، باور کرده‌است.

* آنچه من «دروغ فخیم» ترجمه کرده‌ام، معمولاً «دروغ والا[7]» یا

1. Kant, *On Eternal Peace*, Appendix. (*Werke*, ed. Cassirer, 1914, Vol. VI, p. 457).

2. M. Campbell Smith

3. *The Listner*, Vol. 27, p. 750

۴. رجوع کنید به‌قطعه‌هائی که در یادداشتهای ۱۸ تا ۲۱، فصل هفتم، نقل شده‌است و نیز متن مربوط به‌یادداشتهای مذکور.

۵. مرد سیاسی، ۲۶۹b به‌بعد. رجوع کنید بویژه به ۲۷۱b و بسنجید با یادداشت ۶ (۴)، فصل سوم.

۶. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۱ در همین فصل.

7. «noble lie»

«کذب شریف[1]» یا حتی «افسانهٔ زنده[2]» ترجمه می‌شود.

برگردان تحت‌اللفظ واژهٔ gennaios ـ که من «فخیم» ترجمه کرده‌ام ـ «والاگهر[3]» یا «شریف‌النسب[4]» است. بدین ترتیب، «دروغ فخیم» لااقل به اندازهٔ «دروغ والا» جنبهٔ تحت‌اللفظی دارد، منتها بدون تداعیات احتمالی «دروغ والا» که به‌هیچ رو در موقعیت مورد بحث روا نیست چون «دروغ والا» آنچنان دروغی است که کسی می‌گوید تا با والامنشی تقصیری را که ممکن است در اثر آن بخطر بیفتد، بر عهده بگیرد. مثال این امر، دروغ تام‌سایر[5] است که وسیله‌ای می‌شود برای آنکه او گناه بکی[6] را به‌گردن بگیرد و قاضی ثچر[7] (در فصل سی و پنجم کتاب) آن را «دروغی والا و کریمانه و بزرگوارانه» توصیف می‌کند. اما در مورد فعلی، هیچ دلیلی وجود ندارد که کسی «دروغ فخیم» را اینگونه تلقی کند و، بنابراین، تعبیر «دروغ والا» نیز در ردیف همان مساعی نوعی برای آرمان‌سازی از افلاطون قرارمی‌گیرد. کورنفرد ترجمه کرده‌است «جولان جسورانهٔ [قوهٔ] اختراع» و در پانوشت در رد ترجمهٔ «دروغ والا» دلیل می‌آورد و مواردی را ذکر می‌کند که در آنها gennaios به‌معنای «فراوان» یا «به‌مقیاس وافر» است. البته همین طور هم هست و کاملاً بجا می‌توان ترجمه کرد «دروغ شاخدار» یا «دروغ بزرگ»»، ولی کورنفرد استعمال واژهٔ «دروغ» را هم رد می‌کند و اسطورهٔ مورد بحث را «تمثیل[8] بی‌آزار افلاطون» نام می‌دهد و در رد این تصور که افلاطون ممکن است «تن به دروغهای غالباً پستی بدهد که اکنون تبلیغات خوانده می‌شود»، دلیل می‌آورد. سپس در پانوشت بعد می‌افزاید: «باید متوجه بود که بناست، در صورت امکان، خود نگهبانان نیز این تمثیل را باور کنند و این

1. «noble falsehood»

۲. «spirited fiction». یا «جعل با روح» یا «ساختهٔ جاندار» یا «فرض زنده». دامنهٔ امکان بازی با الفاظ بسیار وسیع است ـ بستگی دارد به اغراض و، از آن مهمتر، انصاف کسی که ترجمه می‌کند! (مترجم)

3. «high born» 4. «of noble decent»

۵. Tom Sawyer. قهرمان داستان معروف مارك‌توین نویسندهٔ بزرگ امریکایی، در کتابی به‌همین نام. (مترجم)

6. Becky 7. Judge Thatcher 8. allegory

'تبلیغات' نیست که حکمرانان بخواهند با تردستی بخورد توده‌ها بدهند.» اما تمام این کوششها برای آرمان‌سازی بیفایده‌است. افلاطون خود بوضوح می‌گوید که این دروغ دروغی است که شخص باید از آن احساس سرافکندگی و شرمساری کند (رجوع کنید به آخرین نقل قول در یادداشت ۱۱). در چاپ اول این کتاب، من ضمن کنایه به «نسب والای» این دروغ، ترجمه کرده‌بودم «دروغ الهام شده» و گفته‌بودم که «دروغ مبتکرانه یا هوشمندانه[1]» نیز می‌توان ترجمه کرد. بعضی از دوستان افلاطونی ایراد گرفتند که این ترجمه، هم زیاد آزاد است و هم مغرضانه. ولی در ترجمهٔ کورنفرد نیز («جولان جسورانهٔ [قوهٔ] اختراع») صفت gennaios دقیقاً به همین مفهوم تعبیر شده‌است.*

رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱۰ و ۱۸ در همین فصل.*

۱۰. بسنجید با جمهوری، ۵۱۹e به‌بعد، که در متن مربوط به یادداشت ۳۵، فصل پنجم، نقل شده‌است. در خصوص اقناع و زور، رجوع کنید همچنین به‌جمهوری، ۳۶۶d، که در همین یادداشت و نیز در قطعه‌های مورد اشاره در یادداشتهای ۵ و ۱۸ این فصل دربارهٔ آن بحث شده‌است.

واژهٔ یونانی peitho (که تجسم آن، الاهه‌ای اغواگر و فریبا و یکی از خادمه‌های آفرودیته[2] [= الاهه عشق] بود) معمولاً ترجمه می‌شود persuasion [= اقناع] و این می‌تواند به‌معانی زیر باشد: اول، «اقناع به‌وسایل منصفانه و روا»؛ دوم، «به‌وسایل نامنصفانه و ناروا قاپ کسی را دزدیدن یا او را فریفتن یا جلب‌کردن» یا، به‌عبارت دیگر، «تظاهر و وانمودن» (رجوع کنید پائینتر به‌بخش (د)، جمهوری، ۴۱۴c). گاهی نیز معنایی که اراده می‌شود «راضی‌کردن با هدیه و پیشکش» است، یعنی رشوه (رجوع کنید پائینتر به‌بخش (د)، جمهوری، ۳۹۰e)[3]. بخصوص در عبارت

---

1. «ingenious lie» 2. Aphrodite

۳. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که گرچه در انگلیسی برای بیان بیشتر مفاهیمی که ذکر شد از یك لفظ (persuasion) استفاده می‌شود، در فارسی ما باید تعبیرهای مختلف بکارببریم تا همان معنا حاصل شود. مثلاً به‌جای «اقناع با هدیه» که معنای تحت‌اللفظی است، باید بگوئیم «راضی‌کردن با هدیه» و به‌همین قسم در بعضی موارد دیگر. (مترجم)

«اقنـاع و زور»، اصطـلاح «اقناع[۱]» غـالباً بـه‌مفهوم اول تعبیر می‌شود و خود عبارت ترجمه می‌شود «به هر وسیلهٔ ممکن» یا «به هر وسیله‌ای اعم از روا و ناروا[۲]» (و این ترجمه اغلب بجاست). به‌عقیدهٔ من، وقتی که افلاطون توصیه می‌کند از «اقناع و زور» بـه‌عنوان ابزارهای فن سیاستگـری استفاده شود، این واژه‌ها را بـه‌معنایی تحت‌اللفظی‌تـر استعمال مـی‌کند و در واقع منظورش سخنوریهای تبلیغاتی همزمان بـا خشونتگری است (رجـوع کنید به قوانین، ۶۶۱c، ۷۱۱c، ۷۲۲b، ۷۵۳a).

قطعه‌های زیر از نظر کاربـرد کلمهٔ «اقنـاع» بـه‌وسیلهٔ افلاطون بـه مفهوم دوم ـ بویژه در زمینهٔ تبلیغـات سیاسی ـ حائـز اهمیت است. (الف) گـرگیاس، از ۴۵۳a تـا ۴۶۶a، خصوصـاً ۴۵۴b ـ ۴۵۵a. فـایدروس، ۲۶۰b بـه‌بعـد؛ تئـای‌تتوس، ۲۰۱a. سوفسطـائـی، ۲۲۲c. مـرد سیاسی، ۲۹۶b بـه‌بعد و ۳۰۴c/d. فیله‌بوس، ۵۸a. در تمـام ایـن قطعه‌هـا، اقناع (یعنی «فـن اقناع» به‌تفکیك از «فن افادهٔ معرفت راستین») مرتبط است بـا سخنوری و تظاهر و تبلیغات. در جمهوری، قطعهٔ ۳۶۴b و بویژه ـ ۳۶۴e ۳۶۵d[۳]، شایـان توجـه است. (ب) در قطعهٔ ۳۶۴e («قانع می‌کنند»، یعنی «نه تنها افراد بلکه همهٔ اهالی شهرها را» با گمراه‌کردن معتقد می‌گردانند)، اصطلاح «اقنـاع» تقریباً بـه همـان مفهومـی بکارمـی‌رود که در ۴۱۴b/c استعمال مـی‌شود ـ یعنی قطعه‌ای که در آن از «دروغ فخیم» سخن به‌میان می‌آید (قطعهٔ اخیر در متـن مـربـوط بـه‌یـادداشت ۹ درهمیـن فصل نقل شده‌است). (ج) قطعهٔ ۳۶۵d جالب توجه است زیرا در آن اصطلاحی بکار می‌رود که لیندزی آن را با نوعـی نقل به‌معنا ولی بسیار در خور مـوقع، به‌جـای «اقنـاع»، «فـریفتن» تـرجمه کرده‌است. (عبارت مورد نظـر ایـن است: «برای اینکه غافلگیر نشویم[۴]... کسانی را در اختیار داریـم که در فن اقناع استادند؛... بدین ترتیب، به یاری اقناع و زور از مجازات خواهیم

---

۱. جمهوری، ۵۴۸.

۲. رجوع کنید به ترجمهٔ دیویس و وان در مورد قطعهٔ ۳۶۵d که پـائینتر ذیل (ج) نقل شده‌است.

۳. بسنجید با قوانین، ۹۰۹b.

۴. یا: «مچمان را نگیرند...» (مترجم)

گریخت. ولی ممکن است اعتراض شود که نمی‌توان خدایان را فریفت یا مجبور کرد...» (د) در جمهوری، ۳۹۰e، اصطلاح «اقناع» به‌معنای رشوه بکار می‌رود. (این حتماً استعمال قدیم کلمه بوده‌است زیرا قطعهٔ مورد نظر بناست از گفته‌های هسیودوس نقل شده‌باشد. جالب نظر اینکه افلاطون اغلب این تصور را رد می‌کند که آدمی می‌تواند خدایان را «قانع» [یا «راضی»] کند یا به‌آنان رشوه بدهد؛ ولی در قطعهٔ بعد (۳۹۹a/b)، قدری نسبت به‌این فکر نرم می‌شود.) سپس می‌رسیم به‌۴۱۴ b/c - یعنی قطعهٔ «دروغ فخیم» - و بلافاصله پس از آن[1]، «سقراط» با پشت پا زدن به اصول اظهار می‌دارد که (ه) «سعی بسیار برای اقناع لازم است تا بتوان این داستان را به‌کسی باورانید.» سرانجام، شایان تذکر است که (و) در جمهوری، ۵۱۱d و ۵۳۳e، افلاطون از اقناع یا اعتقاد[2] یا ایمان[3] به عنوان یکی از قوای پائینتر شناخت[4] در نفس [آدمی] سخن می‌گوید که به توسط آن، گمان (وهمی) دربارهٔ چیزهای در سیلان حاصل می‌شود[5]، به تفکیك از معرفت عقلی دربارهٔ صور لایتغیر. در مورد اقناع «اخلاقی»، رجوع کنید به‌فصل پنجم، یادداشتهای ۵۴ - ۵۲ و مطالب مربوط به‌آن در متن و نیز فصل دهم، متن مربوط به‌یادداشتهای ۵۶ و ۶۵ و خود یادداشت ۶۹.

۱۱. جمهوری، ۴۱۵a. نقل قول بعدی از ۴۱۵c است (رجوع کنید همچنین به‌کراتولوس، ۳۹۸a). بسنجید با یادداشتهای ۱۲ تا ۱۴ در همین فصل و مطالب مربوط به‌آنها در متن و نیز با یادداشتهای ۲۷ (۳) و ۲۹ و ۳۱ در فصل چهارم.

(۱) قبلاً در متن در همین بند اشاره‌ای به ناآسودگی و تشویش

---

۱. ۴۱۴c، بسنجید همچنین با یادداشت بعد.

2. belief

۳. کلمهٔ انگلیسی faith [= ایمان] و واژه‌ای که در زبان یونانی به معنای «اقناع» است، هر دو یك ریشه دارند. [مانند دو کلمهٔ فارسی باور (به‌معنای اعتقاد) و باوراندن (به‌معنای پذیراندن و اقناع). (مترجم)]

4. a lower cognitive faculty

۵. بسنجید با فصل سوم، یادداشت ۲۱ و بخصوص با استعمال کلمهٔ «اقناع» در تیمائوس، ۵۱e.

خاطر افلاطون کرده‌ام. در این خصوص رجوع کنید به‌جمهوری 414c-d و نیز یادداشت پیشین، قسمت (ه) که سقراط در آن می‌گوید: «سعی بسیار برای اقناع لازم است تا بتوان این داستان را به‌کسی باورانید.» گلاوکن می‌گوید: «بنظر می‌رسد قدری در گفتن بیمیل باشی.» سقراط پاسخ می‌دهد: «وقتی داستان را بگویم، خودت بیمیلی مرا درك خواهی کرد.» گلاوکن می گوید: «بگو و نترس.» با این داستان، آنچه به‌قول من فکر اول در اسطوره است وارد بحث می‌شود (اسطوره‌ای که افلاطون در مرد سیاسی به‌عنوان داستانی حقیقی مطرح می‌کند. بسنجید با یادداشت ۹ در همین فصل. رجوع کنید همچنین به‌قوانین، 740a). چنانکه در متن نیز ذکر شد، سخن افلاطون حاکی از آن است که همین «فکر اول» باعث تردید او می‌شود، زیرا پس از اینکه فکر بیان شد، گلاوکن می‌گوید: «پس دلیل داشت که اینهمه طول کشید تا آن دروغ را بگویی.» اما پس از اینکه سقراط «دنبالهٔ داستان» ـ یعنی اسطورهٔ نژادپرستی ـ را نقل می‌کند، دیگر چنین چیزی گفته نمی‌شود.

* (۲) در مورد جنگاوران «خاکزاد»، فراموش نکنیم که نجبای آتن (برخلاف دوریها) ادعا داشتند که بومیان اصلی کشورشان بوده‌اند و (چنانکه افلاطون در رسالهٔ میهمانی، 191b، می‌گوید) «مانند ملخها» از خاك زاییده شده‌اند (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۵۲ در همین فصل). یکی از منتقدان که نظر دوستانه داشت اظهار عقیده می‌کرد که آنچه در بند (۱) گفته شده‌است ـ یعنی تشویش سقراط و گفتهٔ گلاوکن دایر بر اینکه سقراط حق داشت شرمنده باشد ـ می‌بایست کنایه‌ای طنزآمیز از جانب افلاطون تلقی شود به‌اینکه آتنیها، به‌رغم ادعای خاکزادبودن، آنطور که ممکن بود از مادرشان دفاع کنند، از کشورشان دفاع نکردند. البته این عقیدهٔ هوشمندانه و زیرکانه‌ای است اما به‌نظر من قابل مدافعه نیست. افلاطون صریحاً اقرارمی‌کرد که اسپارت را ترجیح می‌دهد، و بنا براین، آخرین کسی بود که امکان داشت آتنیان را به‌عدم میهن‌پرستی متهم کند. وانگهی، چنین اتهامی منصفانه نمی‌بود زیرا (چنانکه در فصل دهم نشان خواهیم داد) در جنگ پلوپونزی دموکراتهای آتنی هرگز به اسپارت تسلیم نشدند در حالی‌که دائی عزیز خود افلاطون، یعنی کریتیاس،

تسلیم شد و با حمایت اسپارت، در رأس یك حکومت دست‌نشانده قرار گرفت. اگر افلاطون به‌این طرز طنزآمیز به‌عدم کفایت در دفاع از آتن گوشه می‌زد، این کنایه فقط می‌توانست متوجه جنگ پلوپونزی باشد و به‌صورت انتقاد از کریتیاس در می‌آمد که افلاطون به‌هیچ رو نمی‌خواست هدف انتقاد قرار بگیرد.

(۳) افلاطون این اسطورهٔ خود را یك «دروغ فنیقی[1]» می‌نامد. آیسلر عقیده‌ای ابراز کرده‌است که ممکن است این نامگذاری را تبیین کند. او به این نکته اشاره می‌کند که در مشرق‌زمین، حبشیها و یونانیها و سودانیها و سوریها، بترتیب، نژاد زر و سیم (به‌جهت معادن نقره)و مفرغ و آهن خوانده می‌شدند و از این نامگذاری در مصر جهت تبلیغات سیاسی استفاده می‌شد (رجوع کنید همچنین به [عهد عتیق]، کتاب دانیال نبی، باب دوم، ۴۵ - ۳۱). آیسلر می‌افزاید که داستان این چهار نژاد، (چنانکه می‌توان انتظار داشت) به توسط فنیقیها در عصر هسیودوس به‌یونان برده شد و کنایهٔ افلاطون به‌این واقعیت است.*

۱۲. جمهوری، 546a به‌بعد. بسنجید با یادداشتهای ۳۶ تا ۴۰ در فصل پنجم. در 434c نیز هرگونه درآمیختگی و تداخل طبقات صریحاً ممنوع اعلام می‌شود. بسنجید با یادداشتهای ۲۷ (۳) و ۳۱ و ۳۴ در فصل چهارم و یادداشت ۴۰، فصل ششم.

در قوانین، (930d/e)، این اصل برقرار شده‌است که فرزند دورگه، «کاست» هرکدام از والدین را که پایینتر است به‌ارث خواهدبرد.

۱۳. جمهوری، 547a. (در خصوص نظریهٔ اختلاط در وراثت، رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۳۹ و ۴۰ (بخصوص ۴۰ (۲))، فصل پنجم و نیز به‌یادداشتهای ۴۳ - ۳۹ و ۵۲ در همین فصل.)

۱۴. جمهوری، 415c.

۱۵. حاشیهٔ ادام بر جمهوری، 414b؛ تأکید بر کلمات از من است. استثنای بزرگ [در میان شارحان] گروت است که روح حاکم بر جمهوری

---

1. Phoenician lie

و تضاد آن را با دفاعیه اینگونه جمع‌بندی می‌کند[1]: «در... دفاعیه، می بینیم که سقراط به‌نادانی خود اعتراف می‌کند... ولی در جمهوری، با خوی و منشی تازه‌وارد می‌شود... او اکنون بر تخت سلطنت شاه‌نوموس[2] نشسته است: همان مرجع عرفی و روحانی معصوم و خطاناپذیری که کلیهٔ عواطف همگانی باید از او فیضان بیابد و بنیاد کیش و آیین به‌دست او راست شود... او اکنون متوقع است که همه کس در جای خود قرار بگیرد و همان عقایدی را که به‌وسیلهٔ مرجع تجویز می‌شود اختیار کند. از جملهٔ این عقاید، جعلیات عمدی سیاسی و اخلاقی است، از قبیل داستان مردان خاکزاد... در دولت جمهوری افلاطون، نه سقراط بدان وجه که در دفاعیه تصویر شده‌بود اذن وجود دارد و نه دیالکتیك تنزیهی [منفی[3]]او.» (تأکید بر کلمات از من است؛ رجوع کنید همچنین به‌صفحهٔ ۱۸۸ همین کتاب گروت.)

معلوم می‌شود نظریه‌ای که می‌گوید دین افیون مردم است، ولو به این صورت خاص بیان نشود، یکی از اصول اعتقادی افلاطون و افلاطونیان است. (بسنجید همچنین با یادداشت ۱۷ و مطالب مربوط به آن در متن و نیز یادداشت ۱۸ در همین فصل.) ظاهراً این نظریه یکی از آموزه‌های باطنی[4] آن مکتب است و فقط اعضای سالخوردهٔ طبقهٔ بالا می توانند دربارهٔ آن بحث کنند (رجوع کنید به‌یادداشت ۱۸، فصل هفتم). ولی کسانی که بند را آب بدهند[5]، به‌جرم الحاد از طرف آرمانخواهان تحت تعقیب قرار می‌گیرند.

۱۶. فی‌المثل، ادام و بارکر و فیلد.

۱۷. رجوع کنید به‌کتاب دیلس، چاپ پنجم، قطعهٔ ۲۵ کریتیاس.

---

1. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, London, 1875, Vol. III, p. 240.

۲. King Nomos. «نوموس» به یونانی به‌معنای قانون است. «ناموس» عربی، تازی شدهٔ همین واژهٔ است. (جالب توجه اینکه «قانون» نیز معرب لفظ یونانی دیگری است به‌معنای میله یا شاخص اندازه‌گیری.) (مترجم)

3. negative Dialectic 4. esoteric

۵. مثل عامیانه‌ای که پوپر بکار برده دقیقاً معادل این مثل فارسی است. (مترجم)

(از بیش از چهل خط شعر، من این یازده خط را انتخاب کرده‌ام که مشتی است نمونهٔ خروار.) گفتنی است که این قطعه با بیان اجمالی پیمان اجتماعی آغاز می‌گردد (که تا اندازه‌ای شبیه تساوی‌طلبی لوکوفرون است؛ بسنجید با یادداشت ۴۵، فصل ششم). دربارهٔ کریتیاس رجوع کنید بخصوص به‌یادداشت ۴۸، فصل دهم. برنت گفته‌است که قطعه‌های شعر و نمایشنامه که به‌نام کریتیاس معروف است، باید به‌پدر بزرگ او منسوب دانسته شود. اما در خارمیدس (۱۵۷e)، افلاطون استعداد شاعری به کریتیاس نسبت می‌دهد و (در ۱۶۲d) حتی به این واقعیت اشاره می‌کند که او نمایشنامه‌نویس بوده‌است[1]

۱۸. قوانین، ۹۰۹e. ظاهراً عقاید کریتیاس بعدها به‌صورت بخشی از سنت مکتب افلاطون درآمد. چیزی که از این امر حکایت می‌کند، قطعهٔ زیر از مابعدالطبیعهٔ ارسطو است (۳ ۱۰۷۴b) که در عین حال شاهد دیگری از استعمال واژهٔ «اقناع» به‌معنای «تبلیغات» بدست می‌دهد (بسنجید با یادداشتهای ۵ و ۱۰ در همین فصل): «بقیه... به‌صورت اسطوره افزوده شده‌است به‌قصد اقناع اجامر و اوباش و بنا به‌مصلحت قانونی و کلی (یعنی سیاسی)...» رجوع کنید همچنین به مرد سیاسی، ۲۷۱a به‌بعد، که افلاطون ضمن آن سعی می‌کند در طرفداری از حقیقت اسطوره‌ای که خود بیقین بدان معتقد نیست، دلیل بیاورد. (رجوع کنید به یادداشتهای ۹ و ۱۵ در همین فصل).

۱۹. قوانین، ۹۰۸b.

۲۰. قوانین، ۹۰۹a.

۲۱. در خصوص پیکار خیر و شر، رجوع کنید به‌قوانین، ۹۰۴ - ۹۰۶، بویژه ۹۰۶a/b (عدل در مقابل ظلم؛ «عدالت» در اینجا هنوز به مفهوم عدالت مبتنی بر اصالت جمع در جمهوری است). بلافاصله قبل از این، قطعه ۹۰۳c می‌آید که در متن مربوط به‌یادداشت ۳۵، فصل پنجم و در یادداشت ۲۷، فصل ششم نقل شد. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۳۲ در همین فصل.

۱. بسنجید همچنین با: Xenophon, *Memorabilia*, I, IV, 18.

۲۲. قوانین، ۹۰۷b ـ ۹۰۵d.

۲۳. مطالب متن در این بند نشان می‌دهد که من از نظریهٔ راستی یا صدق مطلق پیروی می‌کنم. نظریهٔ مذکور موافق این تصور عمومی است که شرط (و تنها شرط) اینکه خبری صادق باشد این است که با امور واقع وصف شده به‌وسیلهٔ آن خبر مطابقت داشته باشد. این نظریهٔ صدق مطلق یا صدق مبتنی بر مطابقت یا تناظر[1] به ارسطو باز می‌گردد و نخستین‌بار به طور روشن به‌وسیلهٔ تارسکی[2] پرورانده شد و مبنای نظریه‌ای دربارهٔ منطق است که او آن را معناشناسی می‌نامد (بسنجید با یادداشت ۲۹، فصل سوم و یادداشت ۵ (۲)، فصل پنجم). رجوع کنید همچنین به مدخل معناشناسی، نوشتهٔ کارناپ، که نظریهٔ صدق در آن بتفصیل بسط داده شده‌است. در صفحهٔ ۲۸ این کتاب نوشته شده‌است: «باید بخصوص توجه کرد که مفهوم صدق به‌معنایی که هم اکنون توضیح دادیم ـ و می‌توانیم آن را مفهوم معناشناختی صدق[3] بنامیم ـ از بنیاد فرق دارد با مفاهیمی مانند 'باور شده' و 'تحقیق شده' و 'بسیار تأیید شده' و غیره.» در کتاب من منطق پژوهش[4] (که زیر عنوان منطق اکتشاف علمی در ۱۹۵۹ به انگلیسی ترجمه شده‌است)، در بخش ۸۴، نظریه‌ای مشابه دیده‌می‌شود که بسط پیدا نکرده‌است. [این بخش] پیش از آشنایی من با معناشناسی تارسکی نوشته شده‌بود. به‌همین جهت نظریهٔ من هنوز جنبهٔ ابتدایی داشت. نظریهٔ اصحاب اصالت عمل دربارهٔ صدق (که از هگلیانیسم سرچشمه می‌گیرد) در ۱۹۰۷ از دیدگاه نظریهٔ صدق مطلق به‌وسیلهٔ برتراند راسل مورد انتقاد قرارگرفت. او همچنین اخیراً نشان داده‌است که نظریهٔ نسبیگرایانهٔ صدق با مرام فاشیسم مرتبط است. رجوع کنید به نوشتهٔ او، بگذارید مردم فکر کنند[5]، ص‌ص ۷۷ و ۷۹.

۲۴. بخصوص در جمهوری، ۵۰۲d ـ ۴۷۴c. نقل قول بعد نیز از جمهوری است (۴۷۵e).

1. correspondence

2. A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den Formalisierten Sprachen*, Polish ed. 1933, German translation, 1936.

3. semantical concept of truth 4. *Logik der Forschung*.

5. B. Russell, *Let the People Think*.

۲۵. مآخذ هفت فقره نقل قول بعد بدین شرح است: (۱) و (۲) جمهوری، ۴۷۶b؛ (۳) و (۴) و (۵) جمهوری، ۵۰۰d-e؛ (۶) و (۷) جمهوری، ۵۰۱a/b. هفتمین عبارت نقل شده را بسنجید با جمهوری، ۴۸۴c. همچنین رجوع کنید به‌سوفسطائی، ۲۵۳d/e و قوانین، ۹۶۶a - ۹۶۴a (بخصوص ۹۶۵b/c).

۲۶. جمهوری، ۵۰۱c.

۲۷. بسنجید بویژه با جمهوری، ۵۰۹a به‌بعد. در ۵۰۹b آمده است: «چیزهای محسوس را خورشید وادار به‌تکوین بخشیدن [یا تولید] می‌کند» (هرچند خود وارد جریان تکوین [یا تولید] نمی‌شود)؛ به‌همین وجه، «می‌توانی چنین بگویی که موارد شناخت عقلی نه تنها قابلیت شناخت خویش را به نیکی مدیونند، بلکه حقیقت و حتی ماهیتشان از او سرچشمه می‌گیرد، هرچند نیکی خود از زمرهٔ ماهیات نیست زیرا از لحاظ شأن و قدرت حتی از ماهیات نیز بالاتر است.» (این قطعه را بسنجید با ارسطو، کون و فساد (۳۳۶a) و طبیعت (۱۹۴b).) در ۵۱۰b، نیکی اصل مطلق[1] (و نه صرفاً اصل موضوع یا مفروض) نام می‌گیرد و در ۵۱۱b، به عنوان «اصل نخستین[2] همه چیز» توصیف می‌شود.

۲۸. بسنجید بویژه با جمهوری، ۵۰۸b به‌بعد. در ۵۰۸b/c آمده است: «آنچه نیکی [در مقام پدر] همانند خویش بوجود آورده‌است[3] [یعنی راستی]، در جهان معقول پیوندی است میان عقل و موارد یا متعلقهای[4] آن [یعنی مثل]، به‌همان گونه که در جهان مبصرات، آن چیز [که فرزند خورشید است، یعنی نور] پیوند بین بینایی است و موارد یا متعلقهای آن [یعنی چیزهای محسوس].»

۲۹. جمهوری، ۵۰۵a؛ ۵۳۴b به‌بعد.

1. absolute origin 2. first origin

۳. کلمات «در مقام پدر» را ما افزوده‌ایم تا ترجمه دقیق باشد. اصطلاحی که در انگلیسی بکار رفته است (beget) تنها دلالت بر ایجاد نمی‌کند بلکه حاکی از «ایجاد در مقام پدری» است (در مقابل bear به‌معنای زاییدن یا ایجاد در مقام مادری). به‌عبارت دیگر، نیکی پدر راستی است. سبب تصریح این فرق از ملاحظهٔ یادداشت ۳۲ روشن خواهدشد. (مترجم)

4. objects

۳۰. جمهوری، 505d.

۳۱. فیله‌بوس، 66a.

۳۲. جمهوری، 506d به‌بعد و ۵۱۱ ـ ۵۰۹.

تعریف نیکی که در اینجا نقل شده‌است ـ یعنی «صنفی از امور متعین (یا متناهی یا محدود) که همچون [امر] واحدی بتصور درآیند» ـ به‌عقیدهٔ من، چندان از نظر فهم دشوار نیست و کاملاً مطابقت دارد با دیگر سخنان افلاطون. «صنف [امور] متعین» همان صنف صور یا مثل است. مثل، به‌عنوان اصل نرینه[1] یا نخست نیاها بتصور درآمده‌اند، به تفکیك از مکان که مادینه و نامحدود و نامتعین است (رجوع کنید به یادداشت ۱۵(۲)، فصل سوم). بدیهی است، صور یا مثل خوبند زیرا اصلهای دیرین و لایتغیرند، و هر مثال یکی یا واحد است در مقابل چیزهای محسوس بسیار یا کثیر که از او تکوین می‌یابند. اما اگر صنف یا نژاد نخست نیاها را کثیر تصور کنیم[2]، آن وقت نمی‌توان گفت مطلقاً خوبند. پس، نیکی مطلق را بشرطی می‌توانیم در نظر آوریم که مثالها را یکی یا همچون [امر] واحدی تصور کنیم، یعنی یگانه نخست‌نیا (رجوع کنید همچنین به ارسطو، مابعدالطبیعه، 988a10).

مثال نیکی افلاطون عملاً تهی از محتواست و هیچ نشانی بدست نمی‌دهد که خوب به‌مفهوم اخلاقی چیست و ما چگونه باید رفتار کنیم. چنانکه بخصوص از یادداشتهای ۲۷ و ۲۸ این فصل می‌توان دید، تنها چیزی که می‌شنویم این است که نیکی در قلمرو صور یا مثل از همه بالاتر و قسمی «ابر مثال[3]» است که مثل دیگر از او منشأ می‌گیرند و هست می شوند. تنها نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که نیکی تغییرناپذیر و مقدم و اول است و، بنابراین، دیرین است[4]، و کل واحد است و، از این رو، چیزهایی از آن بهره می‌برند که تغییر نکنند. به‌عبارت دیگر، خوب آن چیزی است که حفظ می‌کند[5] و دیرین است. به‌همین جهت، قوانین

1. male principle

۲. زیرا بسیاری مثالها وجود دارند و مثال یکی نیست. (مترجم)

3. super-Idea

۴. بسنجید با یادداشت ۳، فصل چهارم.

←

دیرین خوب است[۱] ـ و اصالت کل[۲] خوب است. بدین‌ترتیب، عملاً دوباره می‌رسیم به اخلاقیات توتالیتر[۳].

اگر نامهٔ هفتم حقیقتاً از افلاطون باشد، در آنجا (۳۱۴b/c) به گفتهٔ دیگری از او برمی‌خوریم دایر بر اینکه نیکی را نمی‌توان صورتبندی کرد، زیرا، به قول وی، «[این آموزه] برخلاف دیگر رشته‌های دانش، قابل بیان نیست». (بسنجید همچنین با یادداشت ۵۷، فصل دهم).

در اینجا هم باز گروت متوجه خالی از محتوا بودن صورت یا مثال افلاطونی نیکی می‌شود و از آن انتقاد می‌کند و پس از آنکه می‌پرسد این نیکی چیست، می‌نویسد[۴]: «این پرسش به‌میان می‌آید... اما متأسفانه بی‌جواب می‌ماند... با توصیف وضع ذهنی دیگران ـ یعنی اینکه ایشان به طور شهودی نیکی حقیقی را باطناً حس می‌کنند... و برای حصول آن به همه کار دست می‌زنند، ولی برای فهم آن و تعیین اینکه چیست، بیهوده خود را متحیر می‌سازند ـ [افلاطون] ناخودآگاه وضع ذهنی خودش را تشریح می‌کند.» شگفت‌آور است که چه کم بوده‌اند نویسندگان جدیدی که به این انتقاد استادانهٔ گروت از افلاطون توجهی کرده باشند.

در مورد عباراتی که در متن در بند بعد نقل شده‌است، رجوع کنید به: (۱) جمهوری، ۵۰۰b-c؛ (۲) جمهوری، ۴۸۵a/b. این قطعهٔ دوم بسیار جالب نظر است و، چنانکه ادام تأیید می‌کند[۵]، نخستین قطعه‌ای است که دو اصطلاح «کون» و «فساد» در آن به‌این مفهوم نیمه فنی استعمال می‌شود و اشاره دارد به سیلان و ذوات لایتغیر پارمنیدس و استدلال اصلی را به طرفداری از فرمانروایی فلاسفه وارد بحث می‌کند.

→ ۵. بسنجید با یادداشتهای ۲ و ۳، فصل چهارم.

۱. بسنجید با فصل چهارم، یادداشت ۲۳ و فصل پنجم، یادداشت ۷، بند مربوط به مذهب افلاطونی، و فصل هفتم، یادداشت ۱۸.

۲. بسنجید با یادداشت ۲۱ در همین فصل.

۳. رجوع کنید به متن مربوط به یادداشتهای ۴۰ و ۴۱، فصل ششم.

4. G. Grote, *Plato*, III, 241 f.

۵. حاشیه بر ۴۸۵b۹.

رجوع کنید همچنین به یادداشت ۲۶(۱))، فصل سوم، و یادداشت ۲(۲))، فصل چهارم. در قوانین (689c-d)، افلاطون می‌گوید «فساد» مملکت دوریها (688c) از «بدترین نادانیها» سرچشمه گرفت (یعنی ندانستن اینکه چگونه باید فرمان کسانی را که فطرتاً حاکمند گردن نهاد ـ 689b) و توضیح می‌دهد که مرادش از حکمت یا فرزانگی چیست: فقط آنگونه حکمت که هدفش بیشترین یگانگی یا «همصدایی[1]» باشد به‌انسان حق می دهد که زمام اقتدار را بدست بگیرد. اصطلاح «همصدایی» در جمهوری، 591b و 591d، به‌عنوان هماهنگی تصور عدالت با تصور خویشتن‌داری توصیف می‌شود (که اولی عبارت باشد از جا یا مقام خود را حفظ کردن و دومی، قانع بودن به‌آن مقام). بدین‌ترتیب، باز می‌گردیم به‌جای اول و نقطهٔ آغاز.

۳۳. * منتقدی به‌این قطعه ایراد می‌گرفت و می‌گفت هیچ نشانی از ترس از تفکر مستقل در افلاطون پیدا نمی‌کند. اما، صرف نظر از آنچه در قوانین گفته‌می‌شود[2]، باید بیادبیاوریم که افلاطون بر لزوم سانسور پافشاری می‌کند[3] و تحصیلات عالی دیالکتیکی را برای هر کس که از پنجاه سال کمتر داشته‌باشد ممنوع اعلام می‌کند[4].*

۳۴. در خصوص مسألهٔ «کاست» کاهنان[5]، رجوع کنید به تیمائوس، 24a. در قطعه‌ای که در آن بوضوح به‌بهترین یا «کهنترین» دولت جمهوری کنایه زده شده‌است، «کاست» کاهنان جای «نژاد فلاسفه» را در جمهوری می‌گیرد. بسنجید همچنین با حمله‌هایی که در مرد سیاسی (290c به‌بعد) به‌کاهنان (و حتی کاهنان مصری) و غیبگویان و شمنها شده‌است. نیز رجوع کنید به‌یادداشت ۵۷(۲))، در همین فصل و یادداشت ۲۹ در فصل چهارم.

جمله‌ای که سه بند پائینتر از ادام نقل شده از حاشیهٔ او بر جمهوری

---

۱. unisonity یا به‌طور تحت‌اللفظی، «یکصدایی». (مترجم)
۲. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۸، فصل هفتم، و بسیاری قطعه‌های دیگر.
۳. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴۰ و ۴۱، فصل چهارم.
۴. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۱۹ تا ۲۱، فصل هفتم.
5. priest caste

است (۵۴۷a ۳). بسنجید با متن مربوط به‌یادداشت ۴۳، فصل پنجم.

۳۵. رجوع کنید از جمله به‌جمهوری، ۴۸۴c، ۵۰۰e به‌بعد.

۳۶. جمهوری، ۵۳۵a/b. نظر عمومی این است که اصطلاحی که من «هیبت‌انگیز» ترجمه کرده‌ام، به‌معنای «سخت» و «عبوس» و «پرهیبت[1]» و خاصه، «وحشت‌انگیز[2]» است. گفته‌های ادام نیز[3] همه مؤید همین نظر است. با این وصف، می‌بینیم او توصیه می‌کند که بهتر است اصطلاح مذکور را «مردانه» یا «مردوار» ترجمه کنیم. این توصیه، پیامد همان گرایش عمومی به‌تلطیف سخنان افلاطون است و با آنچه در تیمائوس (۱۴۹a) آمده به‌طور عجیبی ناساز است. لیندزی ترجمه می‌کند: «با معنویات یا اخلاق محکم».

۳۷. جمهوری، ۵۴۰c. رجوع کنید همچنین به ۵۰۰c-d که در آن آمده‌است: «فیلسوف خود... خداگونه می‌شود»، و نیز به‌یادداشت ۱۲، فصل نهم، که قطعهٔ ۵۴۰c در آن به‌نحو کاملتر نقل شده‌است. بسیار جالب خاطر است که افلاطون هنگام استدلال به‌طرفداری از سلسله مراتب اشرافی، چگونه واحد پارمنیدس را دگرگون می‌سازد. تقابل بین واحد و کثیر[4] رها می‌شود و نظامی از درجات[5] پدید می‌آید، به‌این ترتیب: مثال واحد، بعد عده‌ای اندك که به‌آن مثال نزدیکند، سپس عده‌ای بیشتر که یاوران آن تعداد اندکند، و سرانجام بسیاران، یعنی انبوه خلق (این بخش بندی در مردسیاسی جنبهٔ بنیادی دارد). در مقابل، در یکتاپرستی آنتیس‌تنس و اعتقاد او به خدای یگانه، تضاد بین واحد و کثیر که از مکتب الثایی نشأت گرفته‌است، حفظ می‌شود. (واحد همان خداست و کثیر همان بسیارانی که احتمالاً در نظر آنتیس‌تنس همه با هم برادر بودند زیرا همگی به‌طور برابر از خدا فاصله داشتند.) آنتیس‌تنس به‌واسطهٔ تأثیری که زنون[6]

1. awful 2. inspiring terror

۳. حاشیه بر ۸ ۵۳۵b.

۴. one-many یا یکی و بسیاران. (مترجم)

5. grades

۶. Zeno (حدود ۴۳۰ - ۴۹۰ پیش از میلاد). فیلسوف بزرگ یونانی پیش از سقراط، از نحلهٔ الثایی. (مترجم)

در گورگیاس گذاشته‌بود، از پارمنیدس متأثر بود. احتمالاً دموکریتوس هم در او تأثیر گذاشته‌بود که می‌گوید: «مرد حکیم متعلق به‌همهٔ کشورهاست زیرا سراسر جهان سرای نفوس عالیه است.»

۳۸. جمهوری، 500d.

۳۹. نقل قولها از جمهوری است (459b به‌بعد). بسنجید با یادداشت ۳۴ و یادداشتهای پس از آن در فصل چهارم و بویژه با یادداشت ۴۰ (۲)، فصل پنجم. بسنجید همچنین با سه تشبیهی که در مرد سیاسی بعمل آمده‌است و در آن، فرمانروا مقایسه شده‌است با (۱) شبان، (۲) پزشك، و (۳) بافنده‌ای که وظیفهٔ او درهم‌آمیختن منشها از طریق پرورش نسل به‌طرز ماهرانه است (310b).

۴۰. جمهوری، 460a. اظهار من دایر بر اهمیت خاص این قانون، مبتنی بر این واقعیت است که افلاطون در خلاصه‌ای که در تیمائوس از رئوس مطالب جمهوری می‌دهد، از آن یاد می‌کند (تیمائوس، 18d/e).

۴۱. جمهوری، 460b. «بسط و تفصیل به‌وسیلهٔ گلاوکن» در 468c صورت می‌گیرد. رجوع کنید به‌یادداشت بعد.

۴۲. جمهوری، 468c. با اینکه منتقدان منکر این امر شده‌اند، ولی هم ترجمهٔ من صحیح است و هم گفتهٔ من دربارهٔ «فایدهٔ دوم». شوری[1] این قطعه را «اسف‌انگیز» می‌خواند.

۴۳. برای آگاهی از داستان عدد و هبوط، رجوع کنید به یادداشتهای ۱۳ و ۵۲ در همین فصل و یادداشتهای ۳۹ و ۴۰ و متن در فصل پنجم.

۴۴. جمهوری، 473c-e. توجه داشته‌باشید به‌تقابل بین سکون که ایزدی است و شر که عبارت از تغییر به‌صورت فساد و انحطاط است. در خصوص اصطلاحی که در اینجا «الیگارك» ترجمه شده و مقصود از آن، فردی از اشراف است که حکومت اشرافی به‌طور موروثی به‌او می‌رسد، رجوع کنید به‌اواخر یادداشت ۵۷ در همین فصل.

عبارتی را که به‌اقتضای سبك نگارش بین دو هلال قرار داده‌ام، باید دارای اهمیت خاص دانست زیرا همین جاست که افلاطون خواستار سرکوب جمیع فلاسفه‌ای می‌شود که به‌فلسفهٔ «محض» می‌پردازند و نیز سیاستمدارانی

1. P. Shorey

که به‌فلسفه تمایل ندارند. ترجمه‌ای که بیشتر جنبهٔ تحت‌اللفظی داشته باشد، چنین خواهدبود: «و در همان حال، آن جماعت کثیر که امروزه طبایعی دارند [مستعد] دنباله‌روی از تنها یکی از این دو، بزور حذف خواهندشد.» به‌تصدیق ادام، معنای عبارت این است که «افلاطون از اینکه منحصراً بر طلب علم صحه بگذارد، سرباز می‌زند»؛ او پیشنهاد می کند که معنای آخرین کلمات عبارت را ملایمتر کنیم و بگوییم: «[چنین کسان] از اینکه منحصراً به‌طلب هر یك از این دو بروند، ممنوع خواهند شد.» (تأکید از ادام است؛ رجوع کنید به‌حاشیهٔ او بر جمهوری، ۴۷۳d۲۴). این پیشنهاد بر هیچ پایه‌ای در نص‌کتاب استوار نیست؛ اساس آن، گرایش خود ادام به‌آرمان‌سازی از افلاطون است. این حکم درمورد لیندزی هم صادق است که ترجمه می‌کند: «بزور از چنین رفتار ممنوع خواهند شد.» چه کسانی را افلاطون می‌خواهد سرکوب کند؟ به‌اعتقاد من، «جماعت کثیری» که قریحه‌ها یا «طبایع» محدود یا نارسایشان در اینجا به‌وسیلهٔ افلاطون محکوم می‌شود، از نظر فلاسفه همان «جماعت کثیری» هستند که «طبایعشان ناقص و ناتمام است» و در جمهوری، ۴۹۵d، به‌آنها اشاره شده‌است، و همچنین همان «جماعت کثیر» فلسفه پیشگانی[1] که «بدمنشی آنان حتمی است» و در ۴۸۹e (و نیز ۴۹۱a – ۴۹۰e) مورد اشاره قرارگرفته‌اند. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴۷ و ۵۶ و ۵۹ در همین فصل و یادداشت ۲۳، فصل پنجم. بنابراین، حمله از یك سو متوجه سیاستمداران «بیسواد» دموکرات است و، از سوی دیگر، متوجه آنتیس‌تنس نیمه تراکیایی[2]، یعنی همان فیلسوف «حرامزادهٔ[3] بیسواد» طرفدار مساوات. رجوع کنید به‌یادداشت ۴۷.

۴۵. کانت، صلح جاوید، متمم دوم[4]. تأکید بر کلمات از من است

---

۱. professed philosophers یا به اعتبار دیگر، متظاهران به فلسفه و متفلسفان. (مترجم)

۲. تراکیا یا تراکیه ناحیه‌ای است شامل قسمت اروپایی ترکیهٔ امروزی و بخشی از شمال خاوری یونان و جنوب بلغارستان. (مترجم)

۳. bastard. این واژه در انگلیسی به معنای «نااصل» و «فرومایه» نیز هست. (مترجم)

4. Kant, *Werke*, ed. Cassirer, 1914, Vol. VI, 456.

و قطعه را بتلخیص نقل کرده‌ام. («تصاحب قدرت» ممکن است کنایه‌ای باشد به‌فردریك کبیر.)

۴۶. رجوع کنید فی‌المثل به گومپرتس، متفکران یونان (آلمانی، ج ۲، ص ۳۸۲) یا ترجمهٔ لیندزی از جمهوری. (برای آگاهی از انتقادی که از این تعبیر شده‌است، رجوع کنید به‌یادداشت ۵۰ در همین فصل).

۴۷. باید اذعان کرد که مسألهٔ ناشی از نگرش افلاطون نسبت به آنتیس‌تنس مسأله‌ای بسیار نظری است، زیرا آنچه از منابع درجه اول دربارهٔ او می‌دانیم بسیار اندك است. حتی روایت قدیم رواقی دایر براینکه مکتب یا نهضت کلبی از آنتیس‌تنس منشأ می‌گرفت، اکنون غالباً محل شك و سؤال است[1]، هر چند شاید بدون دلایل کافی (رجوع کنید به‌بررسی فریتس[2] دربارهٔ کتاب دادلی). با توجه به آنچه بخصوص بر پایهٔ سخنان ارسطو دربارهٔ آنتیس تنس می‌دانیم، به‌نظر من احتمال وجود کنایات متعدد به او در نوشته‌های افلاطون بسیار قوی است. سوای افلاطون، آنتیس‌تنس یگانه شخص از حلقهٔ یاران نزدیك سقراط بود که در آتن فلسفه تدریس می‌کرد و همین واقعیت بتنهایی جستجو برای یافتن اینگونه کنایات را در آثار افلاطون توجیه می‌کند. به‌نظر من، نمودار این کنایه‌ها، سلسله حمله‌هایی است که در نوشته‌های افلاطون وجود دارد و نخستین‌بار دوملر[3] به آن اشاره کرد (بخصوص در جمهوری، ۴۹۵d/e (رجوع کنید به‌یادداشت ۵۶ در همین فصل) و جمهوری، ۵۳۵e، و سوفسطائی، ۲۵۱b-e). بین این قطعه‌ها و حمله‌های تحقیرآمیز ارسطو به‌آنتیس‌تنس، شباهت قطعی وجود دارد (یا لااقل به‌نظر من چنین می‌رسد). ارسطو از آنتیس‌تنس نام می‌برد و او را مردی ساده‌لوح می‌خواند و دربارهٔ «مردم بیسوادی از قبیل پیروان آنتیس‌تنس» گفتگو می‌کند (بسنجید با یادداشت ۵۴، فصل یازدهم). افلاطون نیز در قطعه‌های یاد شده به‌همین بیان صحبت می‌کند، منتها با لحن تندتر. نخستین قطعهٔ منظور نظر من، در رسالهٔ

---

۱. رجوع کنید فی‌المثل به دو کتاب زیر:

G. C. Field, *Plato*, 1930.

D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, 1937.

2. Kurt von Fritz in *Mind*, Vol. 47, p. 390

3. F. Duemmler

سوفسطائی است (۲۵۱b به‌بعد) که مطابقت بسیار نزدیك دارد بـا قطعهٔ اول ارسطو. در مورد آن دو قطعهٔ دیگـر که از جمهوری ذکـر کردم، در روایت است که آنتیس‌تنس «حرامزاده» و مـادرش از مردم بربر تراکیه بود و خود وی در آتن در مدرسه‌ای مخصوص «حـرامـزادگان» درس مـی‌داد. حملـه‌ای که در جمهوری، ۵۳۵e، شده‌است بقـدری دارای جنبهٔ خصوصی است که حتماً می‌بایست مقصود، شخص خاصی بـاشد. در آنجا افلاطون از مردمی سخن بـه‌میـان می‌آورد که «بتفنن بـه‌فلسفه می‌پردازنـد بـی‌آنکـه احساس کنند شایستگی ندارند و ایـن احساس مانعشان شود» و می‌گویـد «فرودست‌زادگان باید از ایـن کار ممنـوع شونـد». او چنیـن کسان را در عشقشان بـه‌کار و تفریح، «نامتوازن» (یا «کج» یـا «لنگ») مـی‌نامد. بعد سخنش بیشتر لحن خصوصی پیدا مـی‌کند و بـه‌شخصی کنایـه می‌زنـد که دارای «نفس افلیج» است و گرچه مـانند دیگـر پیـروان سقراط بـه‌حقیقت عشق می‌ورزد، اما نمی‌توانـد بـه‌آن برسد زیرا (شایـد به‌علت آنکه نظریهٔ مثل را نمی‌پذیرد) در «نادانی غوطه می‌خـورد». افلاطـون بـه‌مـردم شهر هشدار می‌دهـد که به‌چنیـن «حرامـزادگان لنگ» اعتماد نکنند. ایـن حمله بیقین دارای جنبهٔ شخصی است و تصور می‌کنم هدف آن احتمالاً آنتیس‌تنس باشد. تاخت و تـازی است به‌منتها درجه خشن ولی در وسط آن اذعان می شود که دشمن عـاشق حقیقت است و به‌همین دلیـل، بـه‌نظر من، منظور، آنتیس‌تنس است. اگر در ایـن قطعه مقصود آنتیس‌تنس باشد، به‌ظـن بسیار قـوی در قطعـهٔ دیگر نیـز (جمهوری، ۴۹۵d/e) منظـور اوست. در قطعهٔ اخیر نیز باز افلاطون دشمن را دارای نفس و جسمی معیوب و افلیج وصف می‌کند و بتأکید می‌گوید که شخصی که هدف خوارداشت اوست، با اینکه آرزو دارد فیلسوف شود، آنقدر از لحاظ اخلاقی فاسد است که حتی از عملی خفت‌آور (یا «کاسبکارانـه» ـ رجـوع شود بـه‌یادداشت ۴، فصل یـازدهم) مانند کار یدی هم ننگ ندارد. مطابق آنچه ما از آنتیس‌تنس اطلاع داریم، او نه تنها کار یدی را توصیه می‌کرد و بسیار محترم می‌داشت، بلکـه خود نیز بـه‌این سفارش عمل می‌کرد[1] و این دلیل قوی دیگری است که غـرض

۱. در مورد نگرش سقراط نسبت به کار یدی، رجوع کنید به:
Xenophon, *Mem.*, II, 7, 10.

از شخص دارای نفس افلیج، هم او بوده‌است.

اتفاقاً در همین قطعه از *جمهوری* (۴۹۵d)، اشاره‌ای دیده می‌شود به«جماعت کثیری که طبایعشان ناقص و ناتمام است» و، با وجود این، آرزو دارند در فلسفه دست پیدا کنند. این اشاره ظاهراً برمی‌گردد به همان «طبایع کثیر» (و به‌قول ارسطو «پیروان آنتیس‌تنس») که افلاطون در *جمهوری* (۴۷۳c-e) سرکوبشان را طلب می‌کند (رجوع کنید به‌یادداشت ۴۴ در همین فصل). بسنجید همچنین با *جمهوری*، ۴۸۹e، که در یادداشتهای ۵۹ و ۵۶ در همین فصل به‌آن اشاره شده‌است.

۴۸. بر اساس کتاب سیسرون، *درباره طبیعت خدایان*[1]، و نوشته فیلودموس، *درباره دینداری*[2]، می‌دانیم که آنتیس‌تنس معتقد به‌یک خدا و یکتاپرست بود و یکتاپرستی خویش را به‌این صورت بیان می‌کرد که «بر حسب طبیعت» ـ یعنی به‌حکم حقیقت ـ خدا فقط یکی است، منتها «عرف می‌گوید» که خدایان بسیار وجود دارند. این بیان نشان می‌دهد که ذهن او متوجه تقابل بین طبیعت و عرف بوده‌است ـ تقابلی‌که در ذهن یکی از شاگردان سابق مکتب گورگیاس و فردی از معاصران آلکیداماس و لوکوفرون، یقیناً با تساوی‌طلبی ارتباط داشته‌است (رجوع کنید به یادداشت ۱۳، فصل پنجم).

البته این امر بخودی خود کافی برای احراز این نتیجه نیست که آنتیس‌تنس نیمه بربر، معتقد به‌برادری یونانیان و بربرها بوده‌است. اما احتمال چنین اعتقادی از سوی او به‌نظر من بسیار زیاد است.

تارن در نوشته خود زیر عنوان *اسکندر کبیر و اتحاد نوع بشر*، سعی کرده نشان دهد که ریشه تصور اتحاد بشر لااقل به‌اسکندر کبیر می‌رسد (رجوع کنید به‌یادداشت ۱۳ (۲)، فصل پنجم)، و زمانی من تصور می کردم که او در این کوشش موفق شده‌است. به‌گمان من، با استدلالی بسیار مشابه، ریشه این تصور را می‌توان باز هم دورتر، در دیوگنس و آنتیس‌تنس و حتی سقراط و نسل کبیر عصر پریکلس جستجو کرد (رجوع کنید به یادداشت ۲۷ و متن، فصل دهم). حتی بدون در نظر گرفتن شواهد مفصلتر، چنین چیزی بسیار محتمل می‌نماید، زیرا می‌توان انتظار داشت

1. Cicero, *De Natura Deorum* 2. Philodemus, *De Pietate*.

که تصورات جهان میهنی، به‌عنوان نتیجهٔ فرعی گرایشهای امپراتوری طلبانه ظهور کند، مانند گرایشهایی که در عصر پریکلس وجود داشت (رجوع کنید به جمهوری، ۴۹۴c/d، که در یادداشت ۵۰ (۵) در همین فصل به‌آن اشاره شده‌است و آلکیبیادس اول، ۱۰۵b به‌بعد. و همچنین متن مربوط به‌یادداشتهای ۹ تا ۲۲ و ۳۶ و ۴۷، فصل دهم). احتمال این امر خاصه وقتی بیشتر می‌شود که بعضی تمایلات تساوی‌طلبانه نیز وجود داشته‌باشد. قصد من دست‌کم گرفتن و بی‌اهمیت جلوه‌دادن کارهای اسکندر نیست ولی تصوراتی که تارن به‌او نسبت می‌دهد به‌نظر من صورت احیا شدهٔ بهترین اندیشه‌هایی است که در دورهٔ امپراتوری‌طلبی آتن در سدهٔ پنجم [پیش از میلاد] وجود داشت. رجوع کنید همچنین به‌ضمیمهٔ ۳ در پایان این مجلد.

اکنون بپردازیم به‌جزئیات. نخست باید بگویم که، بر طبق شواهد قوی، لااقل از همان زمان افلاطون (و ارسطو) بوضوح دیده‌می‌شد که مسألهٔ تساوی‌طلبی با دو فرق بسیار مشابه مرتبط است: از سویی، فرق میان یونانیان و بربرها، و از سوی دیگر، فرق بین خواجگان (یا آزاد مردان) و بندگان (در این مورد رجوع کنید به‌یادداشت ۱۳، فصل پنجم). همچنین شواهد بسیار قوی در دست است که در قرن پنجم [پیش از میلاد]، نهضت ضد برده‌داری در آتن فقط به‌عده‌ای انگشت‌شمار از خردورزان[1]، مانند ائوریپیدس و آلکیداماس و لوکوفرون و آنتیفون و هیپیاس و دیگران، محدود نمی‌شد بلکه در عمل موفقیت شایان پیدا کرده‌بود. دشمنان دموکراسی آتن ـ بخصوص «الیگارك پیر» و افلاطون و ارسطو ـ همه در گزارشهایی که بجا گذاشته‌اند در این باره همداستانند (بسنجید با یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ و ۲۹، فصل چهارم، و یادداشت ۳۶، فصل دهم).

تصدیق می‌کنم که وجود گرایشهای جهان‌میهنی بر شواهد قلیل متکی است. ولی اگر این شواهد در پرتو ملاحظات بالا در نظر گرفته شود، به‌اعتقاد من، نسبتاً قوی خواهد نمود، به‌شرط آنکه حمله‌های دشمنان نهضت یاد شده را نیز در ردیف شواهد بشمار آوریم. به‌عبارت دیگر، اگر بخواهیم اهمیت واقعی نهضت بشر دوستی را درست ارزیابی

1. intellectualists

کنیم، باید حمله‌های «الیگارك‌پیر» و افلاطون و ارسطو را نیز کاملاً بحساب بگیریم. «الیگارك پیر» (۲، ۷)، آتن را به‌سبب شیوهٔ زندگی جهان میهنی و التقاطی[1] آن مورد تعرض قرارمی‌دهد. حملات افلاطون به‌گرایشهای جهان‌میهنی و تمایلات مشابه، چندان فراوان نیست ولی، با وجود این، بخصوص از نظر ما ارزشمند است. (منظورم قطعه‌هایی است مانند جمهوری، ۵۶۳a - ۵۶۲e، که در آن گفته می‌شود: «شهروندان و بیگانگان مقیم و خارجیان همه همتراز و برابرند.» این قطعه باید مقایسه شود با شرح طنزآمیزی که در منکسنوس، ۲۴۵c-d، آمده‌است و افلاطون در آن به‌تعریض و کنایه و نیشخند آتن را به‌سبب کینهٔ همیشگی نسبت به‌بربرها مورد ستایش قرار می‌دهد. رجوع کنید همچنین به‌جمهوری، ۴۹۴c/d. قطعهٔ ۴۷۱c - ۴۶۹b جمهوری نیز باید با توجه به‌همین ملاحظات در نظر گرفته شود. رجوع کنید همچنین به اواخر یادداشت ۱۹، فصل ششم.) صرف نظر از اینکه آیا تارن دربارهٔ اسکندر درست می‌گوید یا نه، حق مطلب را در خصوص سخنگویان این نهضت سدهٔ پنجم [پیش از میلاد] ـ فی‌المثل آنتیفون[2] یا ائوریپیدس یا هیپیاس یا دموکریتوس[3] یا دیوگنس[4] یا آنتیس‌تنس ـ کاملاً ادا نمی‌کند. من تصور نمی‌کنم آنتیفون فقط می‌خواست خویشاوندی آدمیان را از جهت زیست‌شناختی مورد تأکید قراردهد، زیرا او بدون شك یك مصلح اجتماعی بود و طبیعت در نزد وی به‌معنای حقیقت بود. بنابراین، به‌نظر من تقریباً قطعی است که او تمایز میان یونانیان و بربرها را به‌سبب ساختگی‌بودن آن مورد حمله قرارمی‌داد. ائوریپیدس در قطعه‌ای می‌گوید که همانگونه که عقاب پهنهٔ هوا را می‌پیماید، بزرگزاده صحنهٔ جهان را می‌نوردد. تارن در این باره اظهار نظر می‌کند که «او [یعنی ائوریپیدس] می‌دانست که همان عقاب هم بر صخره‌ای آشیانه دارد.» این اظهار نظر، حق قطعهٔ مورد بحث را بتمام ادا نمی‌کند، زیرا برای اینکه کسی جهان-میهن باشد، لازم

1. eclectic

۲. رجوع کنید به‌نوشتهٔ تارن، ص ۱۴۹، یادداشت ۶.

۳. رجوع کنید به‌یادداشت ۲۹، فصل دهم.

۴. رجوع کنید به‌نوشتهٔ تارن، ص ۱۵۰، یادداشت ۱۲.

نیست خانهٔ دائمیش را رها کند. هنگامی که از دیوگنس پرسیدند «اهل کجایی؟» پاسخ داد: «من جهان-میهنم»، یعنی شهروند سراسر جهان. با توجه به‌آنچه اندکی پیش گفته شد، نمی‌فهمم چرا باید این پاسخ، پاسخی صرفاً «منفی» تلقی شود، خصوصاً با توجه به‌اینکه نظیر این جواب از سقراط نیز نقل شده‌است که پاسخ داده‌بود: «من اهل همهٔ جهانم» و همچنین از دموکریتوس که گفته‌بود: «مرد حکیم متعلق به همهٔ کشورهاست زیرا سراسر جهان، سرای نفوس عالیه است». (رجوع کنید به دیلس (۵)، قطعهٔ ۲۴۷. دیلس و تارن در صحت انتساب این گفته شك کرده‌اند.)

یکتاپرستی آنتیس‌تنس نیز باید در پرتو همین شواهد در نظر گرفته شود. شك نیست که این یکتاپرستی از قبیل یکتاپرستی یهود، یعنی از نوع قبیله‌پرستانه و انحصارطلبانهٔ وحدانیت نبود. (اگر این داستان راست باشد[1] که آنتیس‌تنس در کونوسارگس[2] یا مدرسهٔ مخصوص «حرامزادگان» درس می‌گفت، او می‌بایست بعمد چنین کاری کرده‌باشد تا بر تبار بربر و مختلط خود بیشتر تکیه کند.) مسلماً تارن درست می‌گوید که یکتاپرستی اسکندر با تصور او دربارهٔ وحدت بشر مرتبط بود (ص ۱۴۵). ولی این حکم در مورد تصورات کلبیان نیز صدق می‌کند که به‌عقیدهٔ من از آنتیس‌تنس و، به‌وسیلهٔ او، از سقراط متأثر بودند (رجوع کنید به‌یادداشت پیشین). شواهدی را که سیسرون[3] و اپیکتتوس[4] عرضه کرده‌اند، بسنجید با آنچه دیوگنس لائرتیوس[5] می‌گوید. همچنین آنچه را در گورگیاس، ۴۹۲e، آمده است مقایسه کنید با گفته‌های دیوگنس لائرتیوس[6]. نیز رجوع کنید به

---

1. *Diog. Laert.*, VI, 13.   2. Cynosarges   3. Cicero, *Tuscul*, V, 37.

۴. رجوع کنید به: Epictetus, I, 9, 1 [اپیکتتوس از فیلسوفان رواقی بود که در قرن اول میلادی می‌زیست. (مترجم)]

۵. رجوع کنید به: *Diog .Laert.* ,VI, 2, 63-71 [دیوگنس لائرتیوس، عقاید نگار و زندگینامه‌نویسی بود که در قرن سوم میلادی می‌زیست. مجموع آثارش به ده کتاب می‌رسد که از منابع مهم و گاهی تنها مأخذ دربارهٔ نظریات فیلسوفان قدیم است. این دیوگنس را نباید با دیوگنس یا دیوجانس کلبی اشتباه کرد که از حکمای قرن چهارم پیش از میلاد یونان بود و در این کتاب بکرات به‌او اشاره شده‌است. (مترجم)]

6. *Diog. Laert.*, VI, 105.

اپیکتتوس[1].

با توجه به‌جمیع این ملاحظات، زمانی چنین بنظرم می‌رسید که بعید نیست، چنانکه روایت شده‌است، اسکندر براستی از اندیشه‌های دیوگنس و مآلاً از سنت تساوی‌طلبی الهام گرفته باشد. اما با در نظر گرفتن انتقادات بادیان[2] از تارن، اکنون بیشتر به رد ادعای تارن تمایل پیدا کرده‌ام، ولی البته از نظریات خودم دربارهٔ نهضت قرن پنجم [پیش از میلاد] دست برنداشته‌ام.

۴۹. جمهوری، ۴۷۱c - ۴۶۹b، بویژه ۴۷۰b-d و ۴۶۹b/c. در اینجا نشانه‌هایی می‌بینیم از اینکه کل اخلاقی[3] تازه‌ای جامعتر از شهر وارد بحث می‌شود، یعنی وحدت هلنیها از لحاظ برتری (رجوع کنید به یادداشت بعد). چنانکه می‌توان انتظار داشت، افلاطون به‌بسط این نکته با ذکر جزئیات می‌پردازد (رجوع کنید به‌یادداشت بعد، قسمت ۱ (ب)).* (کورنفرد در جمع‌بندی این قطعه بحق می‌گوید[4] که افلاطون «هیچ عاطفهٔ بشردوستانه‌ای بروز نمی‌دهد که به‌جایی فراتر از مرزهای یونان زمین گسترش پیدا کند.»)*

۵۰. در این یادداشت دلایل بیشتری گردآوری شده که با تعبیر قطعهٔ ۴۷۳e جمهوری و مسألهٔ بشردوستی افلاطون مرتبط است. از همکارم پروفسور ه. د. برادهد[5] سپاسگزارم که با انتقاداتش مرا در تکمیل و روشن‌کردن استدلالهایم یاری داد.

(۱) یکی از موضوعهائی که افلاطون به‌طور معمول به‌آن می پردازد، تقابل بین فرد است و کل (یعنی مدینه یا شهر) و مقایسهٔ این دو (رجوع کنید به‌سخنانی که در مورد روش‌شناسی در جمهوری آمده‌است (۳۶۸e، ۴۴۵c، ۵۷۷c) و نیز یادداشت ۳۲، فصل پنجم). آوردن کل جدیدی ـ یعنی نوع بشر ـ حتی جامعتر از شهر، مهمترین گامی است که یکی از اصحاب اصالت کل می‌تواند بردارد. چنین گامی نیازمند است به (الف) تمهید مقدمه و (ب) بسط و تفصیل. (الف) به‌جای مقدمه، همان

1. Epictetus, III, 22 & 24.
2. E. Badian in *Historia*, 7, 1958, pp. 425 ff.
3. ethical whole
4. *The Republic of Plato*, 1941, p. 165.
5. H. D. Broadhead

قطعه‌ای می‌آید که بالاتر ذکر آن گذشت، در باب تقابل بین یونانیان و بربرها (جمهوری، ۴۷۱c – ۴۶۹b). (ب) به‌جای بسط و تفصیل (اگر بتوان چیزی یافت) اصطلاح مبهم «نژاد آدمی» حذف می‌شود. نخست، بلافاصله در ادامهٔ قطعهٔ کلیدی مورد بحث دربارهٔ شاه فیلسوف (۴۷۳d/e)، اصطلاح مشکوك یاد شده به‌صورت سرجمع تمامی گفتار، شرح و بسط داده می‌شود. در این شرح و بسط، تقابل معمول بین شهر و فرد جای تقابل بین شهر و نژاد آدمی را می‌گیرد و این عبارت می‌آید: «هیچ طرز حکومت دیگری نمی‌تواند، نه در امور خصوصی و نه در امور شهر، حالت خوشدلی ایجاد کند.» دوم، قطعهٔ کلیدی مورد بحث (یعنی جمهوری، ۴۷۳d/e) در شش مورد تکرار یا به‌وجه دیگری بیان می‌شود[۱] و اگر این موارد را تحلیل کنیم، باز به همان نتیجه می‌رسیم. در دو مورد (۴۸۷e و ۵۰۰e)، فقط شهر ذکر شده‌است؛ در بقیه، تقابلی که افلاطون معمولاً برقرارمی‌کند ـ یعنی بین شهر و فرد ـ جای تقابل بین شهر و نژاد آدمی را می‌گیرد. دیگر هیچ جا کنایه‌ای به‌این تصور منتسب به‌افلاطون وجود ندارد که دانش‌سالاری ممکن است نجات‌بخش باشد و نه تنها شهرها بلکه نوع بشر را از درد و رنج برهاند. با توجه به‌این ملاحظات، روشن است که در تمام این موارد هنوز فقط همان تقابل معمول در ذهن افلاطون باقی است، احتمالاً بدین مفهوم که تنها دانش‌سالاری می‌تواند خوشبختی ـ و سکون ایزدی ـ هر دولت و فرد فرد شهروندان و اخلاف آنان را تأمین کند و، در غیر این صورت، تخم شر ـ یعنی شر انحطاط ـ در ایشان رویان خواهد شد. (البته باقی‌بودن این تقابل در ذهن افلاطون بدین معنا نبود که او می‌خواست در این زمینه اهمیت ویژه‌ای به‌آن ببخشد.)

(۲) صفت «انسانی» ([به‌یونانی] anthropinos) معمولاً به‌وسیلهٔ افلاطون یا در تقابل با «ایزدی» استعمال می‌شود (و بنابراین، گاه به مفهومی اندکی تحقیری، خصوصاً اگر بنا باشد نقص و نارسایی معرفت یا

۱. این شش مورد عبارتند از: ۴۸۷e و ۴۹۹b و ۵۰۰e و ۵۰۱e و ۵۳۶a-b (که پائینتر در یادداشت ۵۲ در آن بحث شده‌است) و ۵۴۰d/e که صورت جمع‌بندی دارد و نیز ۵۴۱b که حاوی فکری است که بعد بوجود آمده است.

صناعت انسانی مورد تأکید قرار گیرد[۱])، یا به مفهوم جانورشناختی[۲] در تقابل یا در رابطه با جانوران، مثلاً عقاب. هیچ جا، به‌استثنای رسایل اولیهٔ سقراطی[۳]، ندیده‌ام که این صفت (یا اصطلاح «انسان») به‌مفهوم بشردوستانه بکار رود و حاکی از چیزی باشد بالاتر از تمایزات ملی یا نژادی یا طبقاتی. حتی استعمال آن به‌مفهوم «روانی» یا «ذهنی[۴]» نیز نادر است (منظورم مثلاً کاربرد آن در موضعی است از قبیل قطعهٔ ۷۳۷b در قوانین: «این حماقت از نظر انسانی غیرممکن است».) نظریات ملیت‌گرایانهٔ افراطی فیخته و اشپنگلر که در متن مربوط به‌یادداشت ۷۹ در فصل دوازدهم نقل شده‌است، مبین کاربرد افلاطونی صفت «انسانی» است و بر مقولهٔ جانورشناسی بیش از مقولهٔ اخلاق دلالت می‌کند. چند قطعه از آثار افلاطون که شاهد استعمال این واژه به‌این مفهوم و مفاهیم مشابه است، بدین شرح است: جمهوری، ۳۶۵d، ۴۸۶a، ۴۵۹b/c، ۵۱۴b، ۵۲۲c، ۶۰۶e به‌بعد (که در آن همر به‌عنوان راهنما در امور انسانی، در تقابل قرارداده می‌شود با کسی که در ستایش و نیایش ایزدان سرود می‌سراید) و جمهوری، ۶۲۰b. فایدون، ۸۲b. کراتولوس، ۳۹۲b. پارمنیدس، ۱۳۴e. ثئای‌تتوس، ۱۰۷b. کریتون، ۴۶e. پروتاگوراس، ۳۴۴c. مرد سیاسی، ۲۷۴b (که در آن، شبان رمهٔ انسانی، یکی از خدایان است نه انسان). قوانین، ۶۷۳b، ۶۸۸d، ۷۳۷d (قطعهٔ ۸۹۰b شاهد دیگری است بر مفهوم تحقیری اصطلاح: ظاهراً «انسانها» تقریباً معادل است با «بسیاران[۵]»).

(۳) راست است که افلاطون وجود یك صورت یا مثال آدمی را مسلم می‌شمارد، ولی خطاست که کسی فکر کند این مثال، نمودگار آن

---

۱. رجوع کنید به: تیمائوس، ۲۹c/d و ۷۷a یا سوفسطائی، ۲۶۶c و ۲۶۸d یا قوانین، ۶۹۱e و ۸۵۴a.

2. zoological

۳. در مورد تنها استثنای موجود، رجوع کنید به‌قسمت (۶) این یادداشت.

4. mental

۵. یا جماعت (the many). (مترجم)

چیزی است که جملگی آدمیان در آن شریکند. مثال آدمی، آرمان یا کمال مطلوب اشرافی یك «ابر یونانی» گردن‌فراز است و بر شالودهٔ آن، نه ایمان به برادری آدمیان، بلکه اعتقاد به‌سلسله‌مراتب «طبایع»، استوار است ـ طبایعی که ممکن است بر حسب شباهت بیشتر یا کمتر به‌اصل، یعنی نخست‌نیای دیرین نژاد آدمی، خواجه‌وار باشند یا بنده‌وار. (یونانیان بیش از هر نژاد دیگری به‌این اصل شبیهند.) بدین‌سان، «خدایان فقط عده‌ای اندك‌شمار از آدمیان را با خود در هوش و عقل شریك می کنند» (تیمائوس، ۵۱e؛ بسنجید همچنین با آنچه از ارسطو در یادداشت ۳، فصل یازدهم، آمده‌است).

(۴) «مدینهٔ آسمانی» (جمهوری، ۵۹۲b) و شهروندان آن، چنانکه ادام بحق تذکر می‌دهد، یونانی نیستند؛ اما بر خلاف آنچه او تصور می کند، این استلزاماً بدان معنا نیست که به «بشریت» تعلق دارند. شهروندان «مدینهٔ آسمانی»، «فوق استثنایی» و «ابریونانی»اند («برتر» از آن شهر یونانی که در ۴۷۰e ذکر آن آمده‌است) و بیش از همه از بربرها فاصله دارند. (این سخن مستلزم آن نیست که مدینهٔ آسمانی ـ مانند مدینهٔ صورت فلکی اسد یا صور فلکی دیگر ـ احتمالاً منشأ شرقی نداشته‌باشد.)

(۵) سرانجام باید یادآور شد که قطعهٔ ۴۹۹c/d، همانطور که فرق بین گذشته و اکنون و آینده را بهم نمی‌زند، فرق میان یونانیان و بربرها را نیز پس نمی‌گیرد. سعی افلاطون بر این است که عمومیتی را که در مورد زمان و مکان برقرار کرده‌است به‌قویترین وجه بیان کند و بگوید «اگر در هر زمان یا در هر جا [و می‌توان افزود: حتی در جای بغایت مستبعدی مانند سرزمین بربرها] چنین اتفاقی بیفتد، آن وقت...» در قطعهٔ ۴۹۴c/d جمهوری نیز احساسی مشابه، منتها قویتر، بیان شده‌است دربارهٔ مواجهه با چیزی که کم مانده به حد مزخرفات کفرآمیز برسد. منشأ این احساس، امید آلکیبیادس به‌ایجاد قلمرو عالمگیر یونانیان و بیگانگان است. (من نیز با آنچه فیلد[1] و تارن[2] گفته‌اند موافقم.)

حاصل کلام اینکه جز عناد نسبت به‌فکر بشردوستانهٔ اتحاد نوع بشر،

---

1. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, p. 130, note 1.

۲. رجوع کنید به یادداشت ۱۳ (۲)، فصل پنجم.

من چیزی نمی‌بینم که از تمایزات نژادی و طبقاتی بالاتر برود و معتقدم کسانی که چیزی به‌عکس این می‌بینند، از افلاطون آرمان‌سازی می‌کنند[۱] و متوجه نیستند که هواداری ضد بشردوستانهٔ او از خواص و حذف دیگران، مرتبط با نظریهٔ مثل است. رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۵۱ و ۵۲ و ۵۷ در همین فصل.

* (۶) تا جایی که می‌دانم، تنها یك استثنای حقیقی وجود دارد و آن قطعه‌ای است که با هرچه گفتیم در تضاد فاحش است. قطعهٔ مذکور (ثئای‌تتوس، ۱۷۴e) به قصد نشان‌دادن بلندنظری و عام‌نگری فیلسوف نوشته شده‌است و در آن می‌خوانیم: «همه‌کس نیاکان بیشمار داشته‌است و در میان آنان، توانگر و تنگدست و شاه و برده و یونانی و بربر نیز بوده است.» تقابل بین خواجه و بنده و یونانی و بربر در اینجا نیز بتوازی برقراراست و نظریه‌هایی را بیادمی‌آورد که افلاطون با همهٔ آنها سر مخالفت داشته‌است. ولی از این نکته که بگذریم، نمی‌دانم این قطعهٔ جالب خاطر و مسلماً بشردوستانه را چگونه با دیگر عقاید افلاطون وفق دهم. شاید این هم، مانند بسیاری مطالب در گورگیاس، سقراطی است و ثئای‌تتوس (بر خلاف فرض معمول) پیش از جمهوری نوشته شده‌است. رجوع کنید همچنین به ضمیمهٔ ۲ در پایان این مجلد.*

۵۱. به‌عقیدهٔ من، این کنایه برمی‌گردد به‌دو موضع در داستان عدد که در آنها افلاطون وقتی می‌گوید «نژاد خودتان»، مقصودش نژاد آدمی است: یکی جایی که می‌گوید «در مورد نژاد خودتان[۲]» و دیگری هنگامی که از «آزمودن فلزات در نژادهای خود شما[۳]» گفتگو می‌کند. بسنجید همچنین با دلایلی که در یادداشت ۵۲ اقامه شده‌است دربارهٔ «پل» میان دو قطعه: یکی، قطعهٔ کلیدی شاه فیلسوف و دوم، داستان عدد.

۵۲. جمهوری، ۵۴۶d/e به‌بعد. قطعه‌ای که در اینجا آورده‌ایم بخشی از داستان عدد و هبوط آدمی است (۵۴۶a ـ ۵۴۷a) که در متن

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۳ و متن، فصل ششم.

۲. رجوع کنید به ۵۴۶a/b و یادداشت ۳۹، فصل پنجم، و متن.

۳. رجوع کنید به ۵۴۶ d/e و یادداشتهای ۳۹ و ۴۰، فصل پنجم، و قطعهٔ بعد.

مربوط به‌یادداشتهای ۳۹ و ۴۰، فصل پنجم، نقل شده‌است. رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱۳ و ۴۳ در همین فصل. ادعای من[1] دایر براینکه قطعهٔ کلیدی شاه فیلسوف[2] خبر از داستان آیندهٔ عدد می‌دهد، با مشاهدهٔ این امر تقویت می‌شود که بین این دو قطعه، باصطلاح، «پلی» وجود دارد. قطعهٔ ۵۳۶a/b جمهوری بیگمان خبر از داستان عدد می‌دهد. این قطعه، از سوی دیگر ممکن است عکس[3] قطعهٔ شاه فیلسوف نامیده شود (و بنابراین، بیان دیگری از آن قطعه بوجهی متفاوت باشد)، زیرا آنچه می‌خواهد بگوید این است که اگر اشخاص غلط به‌فرمانروایی برگزیده‌شوند، لزوماً بدترین عواقب پدید خواهدآمد. قسمت پایانی قطعه، مستقیماً یادآور داستان موج عظیم است چه در آن آمده‌است: «اگر کسانی را از نوع دیگر برگزینیم... باعث شده‌ایم که موج عظیم دیگری از خنده بر سر فلسفه فرو بریزد.» قطعهٔ مورد بحث، از انتهای ۴۷۳c-e شروع می‌کند و، در جهت عکس، به‌آغاز آن می‌رسد. یادآوری موج، به‌عقیدهٔ من، نشانهٔ آن است که افلاطون متوجه این خصلت بوده‌است و بدین وسیله خواسته نشان دهد که اگر اندرزی که در قطعهٔ شاه فیلسوف داده شده‌است به غفلت سپرده شود، چه اتفاق خواهد افتاد. این قطعهٔ «عکس» ـ یعنی ۵۳۶a/b ـ ممکن است پلی توصیف شود میان «قطعهٔ کلیدی [شاه فیلسوف]» (۴۷۳e) و «قطعهٔ [داستان] عدد» (۵۴۶a)، زیرا حاوی اشارات روشن به‌نژادپرستی است و خبر از قطعه‌ای در آینده می‌دهد (۵۴۶d) در زمینهٔ همین موضوعی که این یادداشت در بارهٔ آن است. (این امر را می‌توان شاهد دیگری تلقی کرد بر اینکه وقتی افلاطون قطعهٔ شاه فیلسوف را می‌نوشته، ذهنش متوجه نژادپرستی بوده‌است.) اکنون آغاز این قطعهٔ «عکس» را در اینجا نقل می کنم (۵۳۶a/b): «باید میان حلالزاده و حرامزاده[4] بدقت فرق بگذاریم.

---

۱. رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشت پیشین.

۲. جمهوری، ۴۷۳e. رجوع کنید به یادداشتهای ۴۴ و ۵۰ در همین فصل.

3. converse

۴. trueborn and bastard. چنانکه قبلاً نیز توضیح داده‌ایم، «اصیل» و «نااصیل» یا «صحیح‌النسب» و «مجهول‌النسب» نیز می‌توان تعبیر کرد. (مترجم)

زیرا اگر فرد یا شهری نداند این قبیل امور را چگونه تلقی کند، معصومانه و از سر بیخبری، حرامزادگان نامتوازن (یا لنگ) را در هر مقامی ـ و احیاناً به‌عنوان دوست و حتی فرمانروا ـ به‌خدمت خواهدپذیرفت.» (بسنجید همچنین با یادداشت ۴۷ در همین فصل).

برای آگاهی از شبه توضیحی که در بارهٔ اشتغال خاطر افلاطون به‌امور مربوط به‌انحطاط نژاد و پرورش نسل داده شده‌است، رجوع کنید به‌متن یادداشتهای ۶ و ۷ و ۶۳، فصل دهم، در ارتباط با یادداشتهای ۳۹(۳) و ۴۰(۲)، فصل پنجم.

* در خصوص عبارت منقول در بند آیندهٔ متن دربارهٔ کودروس شهید، رجوع کنید به‌میهمانی، ۲۰۸d، که در فصل سوم، یادداشت ۴، به‌طور کاملتر نقل شده‌است. آیسلر می‌گوید[1] «کودروس» واژه‌ای ماقبل هلنی است به‌معنای «شاه». اگر چنین باشد، سنتی که می‌گوید نجبای آتن «متعلق به خاك» بودند، رنگ بیشتری پیدا می‌کند. رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱۱(۲) و ۵۲ در همین فصل و جمهوری، ۴۶۸a و ۵۸۰b/c.*

۵۳. افلاطون (۱۹۰۸، ۱۹۱۴)، نوشتهٔ تیلر، ص ۱۲۲ به‌بعد. با این کلام تا همان حد موافقم که در متن نقل کرده‌ام. ولی صفت «میهن‌پرست» را از «آتنی» حذف کردم زیرا با نسبت دادن «میهن‌پرستی» به افلاطون به‌مفهومی که تیلر در نظر دارد، کاملاً موافق نیستم. در خصوص «میهن‌پرستی» افلاطون، رجوع کنید به متن مربوط به‌یادداشتهای ۱۴ تا ۱۸، فصل چهارم. در مورد اصطلاح «میهن‌پرستی» و «وضع پدری»، رجوع کنید به یادداشتهای ۲۳ تا ۲۶ و ۴۵، فصل دهم.

۵۴. جمهوری، ۴۹۴b: «ولی آیا چنین شخصی از همان اوان کودکی در همه چیز اول نخواهد بود؟»

۵۵. جمهوری، ۴۹۶c: «دربارهٔ مشخصهٔ روحی خودم لازم نیست چیزی بگویم.»

۵۶. رجوع کنید به‌حواشی ادام بر جمهوری: ۴۹۵d ۲۳ و ۴۹۵e۳۱، و نیز یادداشتهای ۴۷ و ۵۹ در همین فصل.

1. R. Eisler, *Caucasia*, 5, 1928, p. 129, note 237.

۵۷. جمهوری، 496c-d. بسنجید با نامهٔ هفتم، 335d. (تصور نمی‌کنم حدس بارکر صائب باشد که دربارهٔ این قطعه می‌گوید[1]: «ممکن است... فکر افلاطون متوجه کلبیون باشد.» مسلماً این قطعه حاوی اشاره به آنتیس‌تنس نیست و هنگامی که این جمله‌ها نوشته می‌شد، دیوگنس که حتماً منظور نظر بارکر است، شهرتی نداشت؛ وانگهی افلاطون یقیناً حاضر نبود به این طرز دربارهٔ او قلمفرسایی کند.)

(۱) پیشتر در همین قطعه در جمهوری، کلام دیگری آمده‌است که امکان دارد راجع به‌خود افلاطون باشد. سخن از جرگهٔ محدود شایستگان است و کسانی که به‌آن جرگه تعلق دارند. افلاطون به«شخصیتی والاگهر و تربیت شده» اشاره می‌کند که «گریخت و نجات یافت» (یا «تبعید شد و نجات یافت» ـ یعنی جان بدر برد از سرنوشتی که گریبان آلکیبیادس را گرفت، زیرا آلکیبیادس قربانی چاپلوسی شد و فلسفهٔ سقراط را ترك کرد). ادام می‌گوید[2] که «افلاطون تبعید نشد»؛ ولی بخوبی احتمال دارد که فرار مریدان سقراط به‌مگارا پس از مرگ استاد، به‌عنوان نقطهٔ عطفی در زندگی افلاطون در خاطر او زنده مانده باشد. بعید بنظر می‌رسد که قطعهٔ مورد بحث راجع به دیون باشد، زیرا او هنگام تبعید در حدود چهل سال داشت و، بنابراین، از سنین بحرانی شباب گذشته بود. به‌اضافه، گذشته از اینکه افلاطون با نفی بلد دیون مخالفت ورزیده و کوشیده‌بود حکم تبعید او را باطل کند، مورد دیون (برخلاف خود افلاطون) شباهتی با مورد آلکیبیادس نداشت که از همنشینان سقراط بود. ولی اگر فرض کنیم که قطعهٔ مورد نظر به خود افلاطون برمی‌گردد، همین فرض را باید در مورد قطعهٔ 502a نیز بکنیم که می‌گوید: «کیست که شك کند پادشاهان یا اشراف نیز ممکن است فرزند یا نواده‌ای پیدا کنند که فیلسوف مادرزاد باشد؟» ادامهٔ این قطعه بقدری به قطعهٔ پیشین شبیه است که بنظرمی‌رسد هر دو راجع به همان «شخصیت والاگهر» باشند. این طرز تعبیر قطعهٔ 502a احتمالاً در نفس خویش درست است، زیرا باید بیاد بیاوریم که افلاطون همیشه به‌خاندان خود مباهات می‌کرد.

1. E. Barker, *Greek Political Theory*, I, 107, n. 2.

۲. حاشیه بر 496b 9.

از جمله یکبار هنگام ستایش پدر و برادرانش، آنها را «ایزدی» می‌خوانـد (جمهوری، ۳۶۸a)؛ من با ادام موافق نیستم که این گفته را حمل بر طعن و طنز می‌کند؛ بسنجید با میهمانی، ۲۰۸d، که در آن، دربارهٔ کـودورس، نیای ادعایی افلاطون، و نیز اجدادش، پادشاهـان قبیله‌ای آتیکا، سخن به میان می‌آید.). اگر این تعبیر مورد قبول باشد، باید آن اشارهٔ دیگر نیز در قطعهٔ ۴۹۹b-c به‌همین چشم، یعنی به‌عنوان مقدمهٔ قطعهٔ ۵۰۲a، نگریسته شود، زیرا افلاطون نه تنهـا از اولاد کـودروس، بلکه از اعقاب یکـی از فرمـانروایان بنام درووپیدس نیز بود و، بنـابـراین، اشارهٔ قطعـهٔ اخیر بـه «فرمانروایان و شاهان و پسرانشان» کامـلاً فراخـور حـال اوست. بدیـن ترتیب، معمای دیگری نیز حل می‌شود. غرضم قطعه‌های ۴۹۹b و ۵۰۲a است. اگر محال نباشد لااقل مشکل است که این قطعه‌ها را مـداهنه نسبت به دیونوسیوس کهین تلقی کنیم زیرا چنین تعبیری را نمی‌توان با حمله‌های شدید و خوشونتبار و حتی شخصی افلاطـون بـه‌دیونـوسیوس مهین وفـق داد (۵۸۰ ـ ۵۷۲). توجه بـه‌این نکته مهم است که افـلاطون در هر سه قطعه (۴۷۳d و ۴۹۹b و ۵۰۲a) دربـارهٔ «سلسله‌ها[1]» سخـن می‌گـوید و دربارهٔ سلطنت موروثی (که آن را در تقابـل شدید با حکومت جابرانه قرار می‌دهد). از سوی دیگر، بر اساس نوشته‌های ارسطو[2] می‌دانیم که مراد از «سلسله»، دودمانهای وابسته به الیگـارشی است و غـرض بیش از آنکـه خانوادهٔ جباری مانند دیونوسیوس باشد همان چیزی است کـه مـا امروزه خانوادهٔ اشرافی می‌خوانیم، از قبیل خانوادهٔ خود افلاطون. تـوکودیدس[3] و کسنوفون[4] نیز گفتهٔ ارسطو را تأیید می‌کنند. (مقصود از این استدلالها مخالفت بـا گفتهٔ ادام[5] است.) رجـوع کنید همچنین بـه‌یـادداشت ۴، فصل سوم،

* (۲) در مرد سیاسی نیز قطعهٔ مهم دیگری دیـده‌می‌شود که در آن

1. «dynasties»

۲. ارسطو، سیاست، ۲ ۱۲۹۲b و ۱۱ ۱۲۹۳a. رجوع کنید همچنین به: E. Meyer, *Gesch. d. Altertums*, V, p. 56.

3. Thucydides, IV, 78.

4. Xenophon, *Hellenica*, V, 4, 46.

۵. حاشیهٔ دوم بر ۴۹۹b۱۳.

افلاطون بطرزی روشنگرانـه بـه‌شخص خـود اشاره مـی‌کنـد. در اینجـا (۲۵۸a و ۲۹۲c) فرض بر این است که ویژگـی اصلی دولتمـرد شاهوار، دانش یا علم[1] اوست. در نتیجه، باز دانش سالاری مطـرح و مطالبـه می شود: «تنهـا حکـومت درست حکـومتی است کـه در آن عالمان راستیـن فرمانروا باشند» (۲۹۳c). افلاطون ثابت می‌کند که «کسی که صاحب علم شاهوار است، خواه حکومت بکند یا نکند، باید چنـانکه استـدلال ما نشان داد، به‌پادشاهی برداشته شود» (۲۹۲e/۲۹۳a). افلاطون یقیناً مدعی بود که خود صاحب علم شاهوار است. پس این قطعه بدون شبهه بدین معناست که او خویشتن را مردی مـی‌دانست که «می‌بـایست به‌پـادشاهی برداشته شود.» این قطعه بسیار روشنگر است و در هر کوششی برای تعبیر و تفسیر جمهوری باید بحساب گرفته‌شود. (علم شاهـوار البتـه در اینجـا نیـز همان علم یك آموزگار و متخصص رمانتیك پرورش نسل طبقهٔ سرور است. این طبقه باید بافت[2] لازم را برای پوشاندن و بهم پیوستن دیگر طبقـات فراهم آورد ـ یعنی بردگان و کارگران و محرران و دیگران که در ۲۸۹c دربارهٔ آنان بحث شده‌است. پس وظیفهٔ علـم شاهوار، «بهـم بافتن[3]» (یعنی درهـم آمیختن) «منش خویشتن‌داران است بـا منش دلیـران به‌یـاری فـن شاهانهٔ مملکت‌داری، و ایجاد یك زندگانی اجتماعی مشترك توأم با وحدت نظر و دوستی.» (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۴۰(۲)، فصل پنجـم، ۲۹، فصل چهارم، و ۳۴ در همین فصل.)*

۵۸. در قطعه‌ای معروف در فـایدون (۸۹d)، سقراط نسبت به‌مردم گریزی[4] یا تنفر از آدمیان هشدار می‌دهد (و مـردم گـریزی را بـا منطق گریزی[5] یا بی‌اعتمادی به‌استدلال عقلی و منطقی مقایسه می‌کند). رجوع کنید به‌یادداشتهای ۲۸ و ۵۶، فصل دهم، و یادداشت ۹، فصل هفتم.

نقل قول بعدی از جمهوری است (۴۸۹b/c) و ارتبـاط آن با قطعهٔ پیشین آشکارتر خواهد شد اگر سراسر ۴۸۸ و ۴۸۹ در نظـر گـرفته شود، خصوصاً حملهٔ ۴۸۹e به«جمـاعت کثیر» فلاسفه‌ای که بدمنشی و شرارتشان

1. knowledge or science 2. fabric 3. interweaving
4. misanthropy
۵. misology. «خردگریزی» هم می‌توان اصطلاح کرد. (مترجم)

حتمی است، یعنی همان «بسیاران» یا «جماعت کثیر» و «طبایع ناقص و ناتمامی» که در یادداشتهای ۴۴ و ۴۷ این فصل، سرکوبشان مورد بحث قرار گرفت.

افلاطون روزگاری در این رؤیا بود که در مقام شاه فیلسوف قرار بگیرد و ناجی آتن بشود. در قوانین (۷۰۴a ـ ۷۰۷c) نشانه‌ای وجود دارد که، به‌عقیدهٔ من، حاکی از این امر است. افلاطون در آنجا به خطرات ناشی از دریا و دریانوردی و بازرگانی و امپراتوری‌طلبی اشاره می‌کند. (بسنجید با ارسطو، سیاست، ۱۳۲۶b ـ ۱۳۲۷a و یادداشتهای ۹ تا ۲۲ و ۳۶ و متن در فصل دهم.)

رجوع کنید بویژه به‌قوانین، ۷۰۴d، که در آن آمده است: «اگر قرارباشد شهر بر کرانهٔ دریا بنا شود و دارای بندرگاههای طبیعی کافی باشد... نیازمند ناجی توانا و قانونگذاری فوق بشری خواهد بود تا به یاری او از اختلاف و انحطاط جان بدر ببرد.» آیا افلاطون می‌خواهد با این عبارات نشان دهد که ناکامی او در آتن به‌علت دشواریهای فوق بشری ناشی از وضع جغرافیایی محل بوده‌است؟ (مع‌هذا، با وجود همهٔ نامرادیها و سرخوردگیها[1]، افلاطون هنوز معتقد به جلب یکی از جباران بود. بسنجید با قوانین، ۷۱۰c/d که در متن مربوط به‌یادداشت ۲۴، فصل چهارم، نقل شده است.)

۵۹. در جمهوری قطعه‌ای است[2] که افلاطون در آن ابراز امیدواری می‌کند که «بسیاران» پس از اینکه تمیز گذاشتن بین فیلسوف حقیقی و فیلسوف کاذب را یاد بگیرند (ازکجا یاد بگیرند؟ مقصود جمهوری است؟)، تغییر عقیده بدهند و فیلسوفان را به‌فرمانروایی بپذیرند.

جملهٔ آخر این بند را مقایسه کنید با جمهوری، ۴۷۳e ـ ۴۷۴a و ۵۱۷a/b.

۶۰. گاهی آشکارا به‌اینگونه احلام اعتراف شده‌است. نیچه می‌نویسد: «در تئاگس[3] افلاطون آمده‌است: 'اگر شدنی می‌بود، یکایك ما

---

۱. بسنجید با یادداشت ۲۵، فصل هفتم.

۲. از ۴۹۸d/e به‌بعد. بسنجید با یادداشت ۱۲، فصل نهم.

3. Plato, *Theages*.

می‌خواست خداوندگار همهٔ آدمیان شود ـ و بیش از هر چیز دوست می‌داشت خود خدا شود.[۴] این روح دوباره باید بازگردد.» (**ارادهٔ معطوف به قدرت**[1]، چاپ ۱۹۱۱، کتاب چهارم، گزینه سخن[2] **۹۵۸**. اشاره به **تئاگس**، **۱۲۵e /۱۲۶a**، است.) دربارهٔ نظریات سیاسی نیچه نیاز نیست چیزی بگوییم؛ اما هستند فیلسوفان دیگری، یعنی افلاطونیان، که با ساده دلی گوشه می‌زنند که اگر اتفاق خجسته‌ای روی می‌داد و یکی از پیروان افلاطون قدرت را در یکی از دولتهای امروز در دست می گرفت، می‌توانست به سوی آرمان افلاطونی حرکت کند و دست‌کم در پایان، امور در مقایسه با آغاز زمامداری وی، به‌کمال نزدیکتر می‌بود. یکی از آنان (ای.بی. تیلر) می‌نویسد (از سیاق عبارت شاید بتوان گفت که کنایهٔ او به وضع انگلستان در **۱۹۳۹** است): «...کسانی‌که در یك حکومت 'الیگارشی' یا 'دموکراسی' سرشار از آرمانهای فیلسوفان افلاطونی بدنیا بیایند و به برکت گردش میمون حوادث ببینند زمام بالاترین قدرت سیاسی را در دست دارند، بیقین سعی خواهند کرد که دولت افلاطونی را از قوه به فعل درآورند، و حتی اگر به‌موفقیت تام نیز دست پیدا نکنند ـ و بسا که بکنند ـ دست کم در پایان، کشور در مقایسه با آغاز زمامداری ایشان، به آن نمونه نزدیکتر خواهدبود[3].» دلایلی که در فصل بعد اقامه شده، علیه چنین احلام رمانتیك است.

* در مقالهٔ درخشان کلسن، زیر عنوان عشق افلاطونی[4]، این شهوت قدرت افلاطونی با ژرف نگری مورد تحلیل قرارگرفته است.*

۶۱. جمهوری، ۵۲۱c - ۵۲۰a. نقل قول از قطعهٔ ۵۲۰d است.

۶۲. سگ داکسونت بیریخت، نوشتهٔ جی.بی.استرن[5].

---

1. F. Nietzsche, *The Will to Power*. 2. aphorism

3. A. E. Taylor, «The Decline and Fall of the State in *Republic*, VIII», *Mind*, N. S. 48, 1939, p. 31.

4. H. Kelsen, *The Platonic Love (The American Imago*, Vol. III, 1942, pp. 1 ff). 5. G. B. Stern, *The Ugly Dachshund*, 1938.

فصل نهم

عباراتی که سرلوحهٔ این فصل قرار داده شده، از ترجمهٔ انگلیسی کتاب دوگار است[1]. [آقای ابوالحسن نجفی لطف کردند و متن فرانسهٔ این قطعه را با ترجمهٔ خودشان که بمراتب از برگردان انگلیسی به‌اصل نزدیکتر است و بزودی به‌فارسی منتشر خواهدشد، در اختیار من گذاشتند. بنا به‌روش همیشگی نخواستم در آنچه پوپر از نویسندگان دیگر نقل کرده است تصرف کنم؛ ولی در اینجا برای مزید فایده، ترجمهٔ آقای نجفی را نیز می‌آورم: «همه چیز باید خراب بشود. برای اینکه بتوانیم جهان پاکیزه‌تری بسازیم، اول باید تمدن ما یکسره نابود شود.» (مترجم)]

۱. وصف من از مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی بنظر می‌رسد با آنگونه مهندسی اجتماعی منطبق باشد که ایستمن در کتاب مارکسیسم آیا علم است؟ از آن طرفداری می‌کند؛ رجوع کنید خصوصاً به‌صفحهٔ ۲۲ آن کتاب. به‌نظر من، عقاید ایستمن نمودار نوسان آونگ از اصالت تاریخ به‌مهندسی ناکجاآبادی است. ولی امکان دارد من اشتباه کرده‌باشم و مقصود حقیقی ایستمن بیشتر آن چیزی باشد که من اسمش را مهندسی تدریجی یا جزء بجزء گذاشته‌ام. برداشت راسکو پاوند از «مهندسی اجتماعی»، آشکارا دارای کیفیت «تدریجی یا جزء بجزء» است. بسنجید با یادداشت ۹، فصل سوم. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۱۸ (۳)، فصل پنجم.

۲. به‌اعتقاد من، از لحاظ اخلاقی هیچ تقارنی[2] بین رنج و خوشی یا درد و لذت وجود ندارد. اصل «بیشترین خوشی» اصحاب اصالت سودمندی و اصل کانت دایر بر «پیشبرد خوشبختی دیگران»، هر دو (لااقل در صورتبندی) به‌نظر من از این لحاظ بخطا می‌روند، هرچند

1. Roger Martin du Gard, *Les Thibaults*, p. 575, English edition (*Summer 1914*, London, 1940).
2. symmetry

این نکته‌ای نیست که با استدلال قابل حل و فصل باشد. (در خصوص جنبهٔ غیرعقلانی باورهای اخلاقی، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۱ در همین فصل؛ در مورد جنبهٔ عقلانی، رجوع کنید به‌قسمت ۲ و بویژه قسمت ۳ فصل بیست و چهارم.) به‌عقیدهٔ من (رجوع کنید به‌یادداشت ۶ (۲)، فصل پنجم)، اخلاق، ندای یاری‌طلبی محنت‌کشان را می‌پذیرد، ولی برای افزایش خوشی و خوشبختی کسی که به هر حال وضعش خوب است، اینگونه توسل و استمداد بیمعناست. (انتقاد دیگر از ضابطهٔ اصالت سودمندی که می‌گوید «لذت را به‌حداکثر برسانید» این است که در ضابطهٔ مذکور، به‌عنوان اصل، درجاتی برای اندازه‌گیری لذت و درد فرض می‌شود که در آن، هر درجه از درد، درجه‌ای منفی از لذت بشمار می‌رود. ولی از لحاظ اخلاقی، لذت نمی‌تواند درد را تحت‌الشعاع قرار دهد، خاصه آنکه لذتی که یك شخص می‌برد نمی‌تواند از درد شخص دیگر ارزش و اهمیت بیشتری داشته‌باشد. به‌جای بیشترین خوشی برای بیشترین عده، باید قانعتر بود و کمترین رنج قابل اجتناب را برای همگان طلبید و، به‌اضافه، خواستار آن شد که رنجهای غیر قابل اجتناب ـ مانند رنج گرسنگی در ایام کمبود غیرقابل اجتناب مواد غذایی ـ تا حد امکان به‌طور برابر تقسیم شود.) این نظر دربارهٔ اخلاق، مشابهتی دارد با نظری که من در کتاب منطق اکتشاف علمی در باب روش‌شناسی علمی پیش نهاده‌ام. اگر در زمینهٔ اخلاق، خواستهایمان را نفیاً صورتبندی کنیم ـ یعنی به‌جای افزایش خوشی و خوشبختی، حذف رنج و محنت را خواستار شویم ـ وضع روشنتر می‌شود. به‌همین قیاس، سودمند است اگر وظیفهٔ روش علمی را به‌جای حصول حقایق مسلم، حذف نظریه‌های کذب (از نظریه‌های پیشنهادی موقت) قرار دهیم.

۳. مثال بسیار خوب این قسم مهندسی تدریجی یا جزء بجزء ـ یا شاید تکنولوژی تدریجی متناظر با آن ـ دو مقالهٔ سیمکین در بارهٔ «اصلاح بودجه» در یکی از نشریات استرالیاست[1]. خوشحالم که می‌توانم به این مقالات ارجاع دهم زیرا در آنها با قصد و آگاهی از اصولی در روش‌شناسی

1. C. G. F. Simkin, «Budgetary Reform», *Economic Record* (1941, pp. 192 ff. & 1942, pp. 16 ff.)

استفاده شده‌است که من طرفدار و مدافع آنم. مضمون این مقالات نشان می‌دهد که اصول مذکور عملاً در پژوهشهای تکنولوژیك بکار می‌خورد.
نمی‌گویم مهندسی تدریجی یا جزء بجزء ممکن نیست آزادانه و با جرأت بکار رود و باید به‌مسایل «خرد و ریز» محدود شود. ولی تصور می‌کنم درجهٔ پیچیدگی و غموضی که می‌توان از عهدهٔ رفع آن برآمد، تابع تجربه‌ای است که از کاربرد آگاهانه و منظم مهندسی تدریجی حاصل می‌شود.

۴. فون هایك این نظر را در چند نوشتهٔ جالب توجه، اخیراً مورد تأکید قرارداده‌است (از جمله در آزادی و نظام اقتصادی[1]). آنچه من «مهندسی ناکجاآبادی» نامیده‌ام، تصور می‌کنم از بسیاری جهات مطابقت داشته‌باشد با آنچه او «برنامه‌ریزی متمرکز یا جمعی [یا اشتراکی]» می‌نامد. هایك چیزی را توصیه می‌کند که به آن «برنامه‌ریزی برای آزادی» نام می‌دهد و گمان می‌کنم موافق باشد که این‌گونه برنامه‌ریزی دارای خصلت «مهندسی تدریجی یا جزء بجزء» خواهدبود. به‌اعتقاد من، اعتراضات هایك به برنامه‌ریزی جمعی را می‌توان به شرح زیر صورتبندی کرد. اگر در صدد برآییم که جامعه را مطابق نقشه بنا کنیم، شاید بربخوریم به‌اینکه آزادی فردی را نمی‌توانیم در آن نقشه بگنجانیم، و به فرض هم که بگنجانیم، نخواهیم توانست تحقق ببخشیم. سبب این است که برنامه‌ریزی اقتصادی متمرکز، یکی از مهمترین کارهای فرد، یعنی کار او را به‌عنوان گزینندهٔ محصول یا مصرف‌کنندهٔ آزاد، از حیات اقتصادی حذف می‌کند. به‌عبارت دیگر، انتقاد هایك مربوط به قلمرو تکنولوژی اجتماعی است. او خاطرنشان می‌سازد که از لحاظ تکنولوژیك محال است برای جامعه‌ای برنامه بریزیم که هم تك مرکزی است و هم پیرو اصالت فرد.
کسانی که کتاب هایك «راه رقیت»[2] را خوانده‌اند ممکن است از این یادداشت متحیر شوند، زیرا نگرش هایك در آن کتاب بقدری روشن و

1. F. A. von Hayek, *Freedom and the Economic System*, Public Policy Pamphlets, Chicago, 1939.
2. F. A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944).

صریح است که جایی برای اظهارنظرهای مبهم من در اینجا باقی نمی گذارد. ولی این یادداشت پیش از انتشار کتاب هایك چاپ شده‌بود و گرچه آثار قدیمتر او خبر از بسیاری از اندیشه‌های اصلیش می‌داد، این افکار هنوز به آن صراحت که در راه رقیت آمده‌است، بیان نشده‌بود. به‌اضافه، هنگام نگارش این یادداشت، من هنوز از بسیاری اندیشه‌ها خبر نداشتم که اکنون همه می‌دانند از هایك است.

اکنون نیز با توجه به آنچه دربارهٔ موضع هایك می‌دانم، گمان نمی کنم خلاصه‌ای که داده‌ام نادرست باشد، هرچند، بدون شك، قدرت آن موضع چنانکه باید، رسانده نشده‌است. در شرح زیر با تعدیلهایی که کرده‌ام، شاید این نقیصه جبران شود.

(الف) هایك اصطلاح «مهندسی اجتماعی» را به هیچ‌یك از فعالیتهای سیاسی اطلاق نمی‌کند که خود حاضر به‌طرفداری از آن است. این اصطلاح مورد اعتراض اوست به‌سبب تداعیات آن با آنچه وی «علم‌گرایی» می خواند ــ یعنی اعتقاد خام و ساده‌اندیشانه به اینکه روشهای علوم طبیعی (یا آنچه بسیاری از مردم روشهای علوم طبیعی می‌پندارند) باید همان نتایج چشمگیر را در زمینهٔ اجتماعی نیز ببارآورد. (رجوع کنید به دو سلسله مقاله از او، یکی زیر عنوان **علم‌گرایی و مطالعهٔ جامعه**[1] و دیگری به‌نام **نهضت ضدانقلابی علم**[2].)

اگر مراد از «علم‌گرایی» این باشد که باید در زمینهٔ علوم اجتماعی از آنچه پنداشته می‌شود روشهای علوم طبیعی است، میمون‌وار تقلید کنیم، اصالت تاریخ را می‌توان یکی از صورتهای علم‌گرایی توصیف کرد. نمونهٔ استدلال علم‌گرایانه و پرنفوذی که به طرفداری از اصالت تاریخ بیان می‌شود، باختصار بدین شرح است: «ما می‌توانیم خسوف و کسوف را پیش‌بینی کنیم؛ پس چرا نتوانیم انقلابها را پیش‌بینی کنیم؟» یا بصورتی گسترده‌تر: «وظیفهٔ علم پیش‌بینی است؛ پس وظیفهٔ علوم اجتماعی هم باید پیش‌بینیهای اجتماعی، یعنی تاریخی، باشد.» جای دیگر کوشیده‌ام این

1. F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, *Economica*, IX-XI, 1942-44.

2. F. A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science*, *ibid.*, VIII, 1941.

قسم استدلال را رد کنم (رجوع کنید بـه نوشته‌هـای من، فقر تاریخیگری، پیش‌بینی و پیشگویی و اهمیت و معنای آنها در نظریهٔ اجتماعـی[1] و اخیراً حدسیات و ردیات). به این مفهوم، من با علم‌گرایی مخالفم.

لیکن اگر غرض از علم‌گرایی عقیده به‌این بـاشد که روشهای علوم اجتماعی از بسیاری جهات همان روشهای علوم طبیعـی است، بایـد اقرار بـه«گناه» و طرفداری از «علم‌گرایی» بکنم. من حتی معتقدم که از مشابهت بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی مـی‌توان بـرای تصحیح برخی تصورات غلط دربارهٔ علوم طبیعی استفاده کرد و نشان داد که علوم طبیعی بسیار به علوم اجتماعی شبیه‌تر از آن است که عموماً گمان می‌رود.

به ایـن سبب، همچنان بـه کاربرد اصطلاح «مهنـدسی اجتمـاعی» راسکو پاوند به مفهومی که او در نظر داشته ادامه داده‌ام زیـرا مـی‌بینم این مفهوم خالی از آنگونه «علم‌گرایی» است که به‌عقیدهٔ من بایـد مردود دانسته‌شود.

ولی سوای مسألهٔ مصطلحات، مـن هنوز بر این بـاورم که نظریـات هایك را می‌توان مساعد با آنچه من «مهنـدسی تدریجی یـا جـزء بجـزء» نامیده‌ام تعبیر کرد. البته هایك نظریات خویش را بمراتب روشنتر از آنچه در خلاصهٔ سابق من آمـده صورتبندی کرده‌است. بخشی از عقاید او شامل این نظر است که در یـك جامعهٔ آزاد، اقـدام بـرای بـازسازی آنچـه وی «چارچوب حقوقی[2]» آن جامعه می‌خوانـد، مورد نیـاز عاجـل است. ایـن بخش از نظریات او مطابقت دارد با آنچه من (به‌مفهوم پاونـد) «مهنـدسی اجتماعی» می‌نامم.

۵. براین‌مگی بحـق معتقـد است که استدلال تـوکـویـل در کتاب رژیم سابق «به عالیترین وجه اقامه شده‌است» و او بود که تـوجه مرا بـه آن جلب کرد.

۶. مسألهٔ اینکه آیا هدف خوب وسیلهٔ بد را توجیه می‌کند، ظاهـراً از مواردی مانند این سرچشمه می‌گیرد که آیا بایـد بـرای آسایش خاطـر

1. *Prediction and Prophecy, and Their Significance for Social Theory, Proceedings of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam,* 1948. 2. «legal framework»

بیمار به او دروغ گفت یا نگفت، یا برای خوشحال‌کردن مردم باید آنان را در نادانی و بیخبری نگه‌داشت یا نداشت، یا برای ایجاد یك جهان سرشار از آرامش و زیبایی باید به یك جنگ داخلی طولانی و خونین مبادرت کرد یا نکرد.

در تمام این موارد، اقدام مورد نظر باید نخست نتیجهٔ فوریتری بدهد که «وسیله» نام دارد و شر محسوب می‌شود، برای حصول نتیجه‌ای ثانوی که «هدف» یا «غایت» نام دارد و خیر محسوب می‌شود.

به‌عقیدهٔ من، در همهٔ اینگونه موارد، سه نوع مسأله مطرح می‌شود.

(الف) تا کجا حق داریم فرض کنیم که وسیله فی‌الواقع به هدف مورد انتظار خواهد انجامید؟ چون وسیله، نتیجهٔ فوریتر است، در بیشتر موارد، نتیجهٔ قطعیتر اقدام مورد نظر نیز خواهدبود؛ و هدف چون دورتر است، قطعیت کمتری خواهدداشت.

این مسأله، بیش از آنکه مسألهٔ ارزشهای اخلاقی باشد مسألهٔ امور واقع است. مسأله این است که آیا واقعاً می‌توان بر رابطهٔ علّی مفروض بین وسیله و هدف تکیه کرد یا نه. بنابراین، می‌توان پاسخ داد که اگر رابطهٔ علّی مفروض صادق نباشد، حالت مورد نظر اساساً حالت وسیله و هدف نیست.

این ممکن است صحیح باشد. ولی نکتهٔ مورد بحث شامل مهمترین موضوع محل اختلاف در عرصهٔ اخلاق است. مسألهٔ اینکه آیا وسیلهٔ مورد نظر، هدف مقصود را حاصل خواهدکرد یا نه، مسألهٔ امور واقع است. ولی نگرش ما نسبت به این مسأله بعضی از بنیادیترین مشکلات اخلاقی را مطرح می‌کند. مشکل این است که آیا در چنین موارد، شایسته است به این اعتقاد متکی شویم که این گونه رابطهٔ علّی حتماً صدق می‌کند؟ به‌عبارت دیگر، آیا شایسته است که جزماً بر نظریه‌های علّی تکیه کنیم، یا باید نگرشی شکاك نسبت به‌این نظریه‌ها داشته‌باشیم، بخصوص وقتی نتیجهٔ فوری اقدام ما فی‌نفسه شر محسوب می‌شود؟

مسأله در مورد نخستین مثال از سه مثالی که زدیم به‌قدر دو مثال دیگر مهم نیست. بعضی ممکن است احساس یقین کنند که در این دو مثال رابطهٔ علّی مفروض صادق است. ولی این رابطه ممکن است رابطه‌ای

بسیار دور باشد و یقین عاطفی چنین‌کسان صرفاً از کوششهای آنان برای سرکوب احساس تردیدشان نتیجه شده‌باشد. (به‌سخن دیگر، منازعه بین متعصبان است و اصحاب عقل به‌مفهوم سقراطی، یعنی کسانی که می کوشند به‌نارساییهای فکری و عقلی خود پی‌ببرند.) هر چه بدی «وسیله» بیشتر باشد، مسألهٔ متنازع‌فیه بیشتر اهمیت پیدا می‌کند. ولی به‌هرحال، بیگمان یکی از مهمترین تکالیف اخلاقی این است که شخص خود را برای اختیارکردن نگرشی شکاکتر نسبت به‌نظریه‌های علّی خویش، آموزش دهد و موضع فکری فروتنانه‌تری در پیش بگیرد.

اما فرض‌کنیم که رابطهٔ علّی مفروض صدق می‌کند یا، به‌عبارت دیگر، وضعی وجود دارد که در آن بدرستی می‌توان از وسیله و هدف سخن گفت. در این صورت، باید بین دو مسألهٔ دیگر فرق بگذاریم: (ب) و (ج).

(ب) فرض می‌کنیم رابطهٔ علّی صادق است و می‌توانیم از وجود آن یقین معقول حاصل کنیم. در این صورت، مشکل عمدتاً به مشکل انتخاب بین دو شر مبدل می‌شود: یکی وسیلهٔ مورد نظر و دیگر آن چیزی که باید روی بدهد اگر وسیلهٔ مذکور اتخاذ نشود. به‌عبارت دیگر، حتی بهترین هدف در نفس خویش وسایل بد را توجیه نمی‌کند، ولی تلاش برای اجتناب از عواقب، ممکن است اقداماتی را توجیه کند که خود بخود عواقب سوء ببار می‌آورد. (بریدن دست یا پای کسی برای نجات جان او، کاری است که کمتر کسی در درستی آن شك دارد.)

نکته‌ای که امکان دارد در این زمینه اهمیت پیدا کند این است که ما واقعاً نمی‌توانیم بدیهای مورد بحث را ارزیابی کنیم. فی‌المثل، برخی از مارکسیستها معتقدند (رجوع کنید به‌یادداشت ۹، فصل نوزدهم) که یك انقلاب اجتماعی خشونتبار بمراتب متضمن رنج کمتری است تا رنج نهفته در ذات مفاسد و بدیهای مزمن آنچه «سرمایه‌داری» خوانده می‌شود. ولی حتی به‌فرض اینکه این انقلاب به‌وضع بهتری بینجامد، چنین کسان چگونه می‌توانند رنجهای حاصل از هر یك از آن دو وضع را ارزیابی کنند؟ در اینجا هم باز مسألهٔ امور واقع پیش می‌آید و باز بر ماست که شناخت خویش را از امور واقع بیش از آنچه هست ارزیابی نکنیم. وانگهی، گیرم با توجه به‌جمیع جهات، وسایل مورد نظر اوضاع را بهتر کند ـ آیا

معین کرده‌ایم که وسایل دیگر، نتایج بهتری به‌بهای ارزانتر ببار نخواهد آورد؟

همین مثال، مسألهٔ بسیار مهم دیگری پیش می‌آورد. باز هم فرض کنیم که سرجمع رنجها در «سرمایه‌داری»، اگر این نظام چند نسل ادامه پیدا کند، به‌رنجهای ناشی از جنگ داخلی بچربد ـ آیا می‌توانیم یك نسل را به‌خاطر نسلهای بعد به‌رنج و عذاب محکوم کنیم؟ (فرق بزرگی است میان فداکردن خود به‌خاطر دیگران و فداکردن دیگران ـ یا خود و دیگران ـ در راه چنین هدفی.)

(ج) سومین نکتهٔ مهم این است که نباید فکر کنیم آنچه به‌عنوان نتیجهٔ غایی به«غایت» معروف است، بیش از نتیجهٔ واسط، یعنی وسایل یا وسایط، اهمیت دارد. این تصور، فی‌المثل، بدین عبارت بیان می‌شود که «وقتی عاقبت به‌خیر شد همه چیز خیر است» و تصوری است بسیار گمراه کننده. اولاً آنچه به «غایت» معروف است، تقریباً هرگز غایت و انجام کار نیست. ثانیاً همینکه غایت حاصل شد، وسیله کنار نمی‌رود. مثلاً، وسیلهٔ «بدی» مانند یك سلاح جدید و نیرومند که برای پیروزی در جنگ بکار رود، ممکن است پس از آنکه این غایت بدست آمد، گرفتاریهای تازه ایجاد کند. به‌عبارت دیگر، حتی اگر چیزی براستی وسیلهٔ نیل به‌هدف باشد، غالباً چیزی بسیار بیش از یك وسیلهٔ محض از کار درمی‌آید و نتایجی ببار می‌آورد سوای هدف یا غایت مورد بحث. بنابراین، چیزی که باید در ترازو بگذاریم، فقط وسایل (کنونی و گذشته) در کفهٔ مقابل غایات (آینده) نیست بلکه کل نتایج قابل پیش‌بینی است که از یك اقدام در برابر اقدام دیگر بدست می‌آید. این نتایج، مدت زمانی را می‌پوشاند که شامل نتایج واسط یا میانی نیز می‌شود و «غایت» مورد نظر، واپسین غایتی نیست که باید ملحوظ گردد.

۷. در مورد آرامش کشوری و آرامش بین‌المللی، همانندی مشکلات مربوط به‌نهادها حایز نهایت اهمیت است. هر سازمان بین‌المللی برخوردار از نهادهای تقنینی و اداری و قضایی به‌اضافهٔ قوهٔ اجرایی مسلح و آمادهٔ عمل، قاعدتاً بایستی در حفظ صلح بین‌الملل همانقدر از موفقیت برخوردار شود که سازمانهای مشابه در درون هر کشور. اما

به‌نظر من، مهم این است که بیش از این توقع نداشته‌باشیم. ما توانسته‌ایم در داخل کشورها، جرم و جنایت را بحدی نسبتاً بی‌اهمیت کاهش دهیم، ولی قادر به‌برانداختن کامل آن نبوده‌ایم. از این رو، هنوز تا مدتهای دراز، به‌یك نیروی پلیس نیازمندیم که آمادهٔ کوبیدن باشد، چنانکه گاهی نیز دست به‌این کار می‌زند. به‌همین وجه، باید، به‌اعتقاد من، آمادهٔ این احتمال باشیم که ممکن است نتوانیم جرایم بین‌المللی را بکلی ریشه‌کن کنیم. اگر اعلام کنیم که می‌خواهیم یکبار برای همیشه امکان جنگ را از میان ببریم، ممکن است کاری بیش از مقدوراتمان بر عهده گرفته‌باشیم و به این نتیجهٔ حتمی و شوم برسیم که نیرویی در اختیار نداریم که اگر امیدمان مبدل به‌یأس شد، آمادهٔ کوبیدن باشد. (کوتاهی جامعهٔ ملل[1] در اقدام علیه متجاوزان، دست‌کم در قضیهٔ هجوم به منچوری[2]، بیشتر ناشی از این احساس عمومی بود که آن جامعه برای پایان‌دادن به هرگونه جنگ تأسیس شده‌است نه برای جنگیدن. این نشان می‌دهد که تبلیغ برای پایان دادن به هرگونه جنگ، نقض غرض است. ما باید به‌هرج و مرج بین‌المللی پایان بدهیم و آماده باشیم که برای مقابله با هرگونه جنایت بین‌المللی وارد جنگ شویم. رجوع کنید خصوصاً به‌جنگ و جنایت، نوشتهٔ ه. مانهایم[3]، و جنگ برای ختم جنگ، اثر لیندزی[4].)

ولی مهم است که همچنین در صدد یافتن نقطهٔ ضعف قیاس آرامش کشوری با صلح بین‌المللی برآییم، یعنی نقطه‌ای که این قیاس در آن باطل می‌شود. در مورد آرامش مدنی که به‌دست دولت حفظ می‌شود، دولت باید از هر شهروند حمایت کند. شهروند به‌مثابهٔ واحد یا جزیی[5] «طبیعی» است (هرچند شروط شهروندی شامل قسمی عنصر «عرفی» یا «قراردادی» نیز می‌شود). اما در نظام بین‌الملل، اعضا یا واحدها یا اجزا، کشورها هستند، و کشور هیچ‌گاه مانند شهروند، یك واحد «طبیعی» نیست. برای

1. League of Nations

۲. در متن اصلی: Manchukuo ، که همان ایالت منچوری چین است (مترجم)

3. H. Mannheim, *War and Crime*, 1941.

4. A. D. Lindsay, «War to End War» in *Background and Issues*, 1940.

5. atom

کشور، مرز طبیعی وجود ندارد. مرزهای یك کشور تغییر مـی‌کنند و تنها با اعمال اصل وضع موجود[1] قابل تعریفند. چون هر وضع مـوجود بایـد وضع موجود در زمانی باشد که به‌دلخواه انتخاب شده‌است، تعیین مـرزهای یك کشور، امری است صرفاً قراردادی.

کوشش برای یافتن قسمی مـرز «طبیعی» برای کشورها ــ و بنابراین، تلقی هر کشور به‌عنوان واحدی «طبیعی» ــ منجر بـه‌بـرقراری اصل دولت تك ملیتی[2] می‌شود و بـه داستانهای ساختگی و رمـانتیك ملیت‌گرایـی و نـژادپرستی و قبیله‌پرستی می‌انجامد. ولی اصـل مـذکور «طبیعـی» نیست و تصور وجود واحدهائی طبیعی مـانند ملتها و گروههای زبانی و نژادی، تصوری فرضی و ساختگی است. اگر موردی باشد که در آن باید از تاریخ درس گـرفت، همیـن جاست. از سپیـده‌دم تاریخ، مـردم پیـوسته بـا هـم درآمیخته‌اند و یکی شده‌اند و پراکنده‌اند و باز درآمیخته‌اند. این آب رفته به‌جوی بازنخواهد آمد حتی اگر بازآمدنش مطلوب باشد.

نقطهٔ دومی نیز هست که قیاس آرامش کشوری با صلح بین‌المللی در آن نقطه قلم بطلان می‌خورد. دولت باید از فرد فـرد شهرونـدان، یعنـی واحدها یا اجزای خود، حمایت کند. سازمـان بین‌المللی نیـز نهایتـاً بایـد حامی افراد بشر باشد، نه واحدها یا اجزای خـویش، یعنی دولتها و ملتها.

اصل دولت تك‌ملیتی صرفاً به این جهت از پسند همگانی برخـوردار است که نزد غریزه‌های قبیله‌ای مقبول می‌افتد و ارزانتـریـن و مطمئنترین روشی است که سیاستمداری که چیز بهتری برای عرضه‌کردن ندارد، بدان وسیله می‌تواند جای خود را باز کند. ترك کامل این اصل و تصدیق ماهیت ضرورتاً قراردادی مرزبندی همهٔ کشورهـا و بصیرت‌یـافتن بـه‌اینکـه حتی سازمانهای بین‌المللی نهایتاً باید به‌افـراد بشر علاقـه داشته‌بـاشند نـه بـه دولتها، همه وقتی دست بـدست هم دادند ما را یـاری خـواهندداد که بـه مشکلات ناشی از محدودیت قیاسی کـه کردیم پی‌ببریم و بر ایـن مشکلات چیره شویم. (بسنجید همچنین بـا یـادداشتهای ۵۱ تـا ۶۴ و متـن، فصل دوازدهم، و یادداشت ۲، فصل سیزدهم.)

(۲) افراد بشر باید مـورد علاقهٔ نهایـی سازمانهـای بیـن‌المللی و

1. status quo   2. principle of the national state

هرگونه سیاست، اعم از جهانی و «ملی» و محلی باشند. این حکم، به‌نظر من، دارای موارد کاربرد پراهمیت است. باید متوجه بود که می‌توانیم با افراد سلوك منصفانه داشته‌باشیم حتی اگر تصمیم بگیریم که تشکیلات قدرت یك دولت یا «ملت» را که افراد بدان تعلق دارند، خرد کنیم. یکی از پیشداوریهای شایع این است که انهدام و مهارکردن قدرت نظامی و سیاسی و حتی اقتصادی یك دولت یا «ملت»، مستلزم بدبختی و انقیاد برای شهروندان آن دولت است. این پیشداوری، هم ناموجه و هم خطرناك است.

ناموجه است در صورتی‌که پس از ضعیف‌شدن دولت، یك سازمان بین‌المللی به‌حمایت از شهروندان آن دولت برخیزد و نگذارد از ضعف سیاسی و نظامی ایشان سوءاستفاده شود. تنها آسیب غیرقابل اجتناب به شهروند، لطمه به‌غرور ملی اوست؛ و اگر فرض کنیم که شهروند اهل کشور متجاوز بوده و این تجاوز دفع شده‌است، لطمهٔ فوق به‌هر حال پرهیزناپذیر است.

پیشداوری مذکور ـ دایر بر اینکه ما نمی‌توانیم سلوك با یك دولت را از سلوك با شهروندان آن دولت تفکیك کنیم ـ همچنین بسیار خطرناك است زیرا وقتی پای معامله با کشور متجاوز به‌میان می‌آید، ضرورتاً دو فرقه در کشورهای فاتح ایجاد می‌شود: یکی کسانی که از رفتار سخت و خشن طرفداری می‌کنند و دیگری کسانی که طالب ارفاق و ملایمتند. معمولاً هر دو دسته از این امکان غافلند که ممکن است با دولت سختگیری کرد و، در همان حال، به شهروندان آن دولت ملایمت و ارفاق نشان داد.

اگر از این امکان غفلت شود، آنچه احتمالاً روی خواهدداد به شرح زیر است. بلافاصله پس از پیروزی، نه تنها با دولت متجاوز بلکه با شهروندان آن نیز بنسبت خشن رفتار خواهدشد. از سوی دیگر، به‌سبب بی‌میلی به‌سلوك خشن با افراد بیگناه یا، به‌عبارت دیگر، به‌علت اینکه فرقهٔ طرفدار ارفاق به‌هر حال اثر خود را گذاشته‌است، با دولت، یعنی قدرت متشکل، احتمالاً به‌آن خشونتی که منصفانه می‌توان انتظار داشت، رفتار نخواهدشد. با اینهمه، به‌رغم این بی‌میلی، افراد ممکن است

بیش از آنچه بر حق است به‌رنج و عذاب دچار شوند. بنابراین، احتمالاً پس از مدتی کوتاه، واکنشی در کشورهای فاتح روی خواهدداد. گرایشهای تساوی‌طلبانه و بشردوستانه ممکن است بحدی فرقهٔ خواهان ارفاق را تقویت کند که سیاست خشن گذشته را معکوس سازد. این تحول احتمالاً نه تنها فرصت تازه‌ای برای تجدید تجاوز به‌دست دولت متجاوز خواهدداد، بلکه او را به‌سلاح مظلومیت و احساس برآشفتگی اخلاقی نیز مجهز خواهدساخت. در همان حال، کشورهای فاتح احساس خواهند کرد که حق را زیر پا گذاشته‌اند و به دودلی و عدم اعتماد بنفس دچار خواهندشد.

این وضع بسیار نامطلوب عاقبت به‌تجدید تجاوز خواهد انجامید و به‌این شرط، و تنها به‌این شرط، می‌توان از آن اجتناب کرد که فرقی روشن گذاشته‌شود بین دولت متجاوز (از جمله کسانی‌که مسؤول اعمال آن بوده‌اند) و شهروندان دولت مذکور. رفتار خشن با دولت متجاوز چنانچه با سیاست انصاف و ارفاق نسبت به‌شهروندان تلفیق شود، باعث اینگونه واکنشهای بشردوستانه در کشورهای فاتح نخواهدشد حتی اگر تشکیلات قدرت آن دولت از بیخ و بن نابود گردد.

ولی آیا امکان این هست که کسی قدرت سیاسی یك دولت را خرد کند بی‌آنکه به‌شهروندان آن دولت آسیب برساند؟ برای اینکه ثابت کنم چنین امکانی هست، نمونه‌ای بدست خواهم‌داد از سیاستی‌که قدرت نظامی و سیاسی دولت متجاوز را متلاشی می‌کند بی‌آنکه مصالح و منافع افراد شهروند را مورد تعدی قرار دهد.

حاشیهٔ کشور متجاوز ـ از جمله کرانه‌های دریایی و منابع عمده (ولی نه همهٔ منابع) ذغال سنگ و فولاد و نیروی آب کشور ـ از او جدا و به‌عنوان ناحیه‌ای بین‌المللی اداره خواهدشد و هرگز مسترد نخواهد گشت. بندرگاهها و مواد خام را می‌توان به‌منظور فعالیتهای اقتصادی مشروع و بدون تحمیل شرایط زیان‌آور و نامساعد اقتصادی، در دسترس شهروندان کشور مذکور قرارداد با قید به‌اینکه از هیأتهای بین‌المللی برای نظارت برکاربرد درست این منابع دعوت کنند. هرگونه کاربرد که به تدارك استعداد تازهٔ جنگی کمك کند ممنوع است و اگر به‌دلیلی گمان

حاصل شود که تسهیلات و مواد خام بین‌المللی شدهٔ مذکور ممکن است به چنین مصرفی برسد، استفاده از آنهـا باید بیـدرنگ متوقف گـردد. از آن پس، بر عهدهٔ طرف مورد سوءظن است که دعوت کند تحقیق کامل دربـارهٔ موضوع بعمل آید و مـوجبات تسهیل اینگونـه تحقیق را فراهـم بیاورد و ضمانتهای قابل قبول بدهد که از منابع خویش در راه صحیح استفاده خواهد کرد.

چنین روشی امکان یك حملهٔ جدیـد را از میـان نخواهـدبرد، ولـی دولت متجاوز را مجبور خـواهدساخت که پیش از تـدارك استعداد جنگـی تازه، اول به‌نواحی بین‌المللی شده حمله‌ور گردد. در صورتی که کشورهای دیگر استعداد جنگی خویش را حفظ کرده و توسعه داده‌باشند، هیـچ امیدی بـه‌موفقیت اینگونه حمله متصور نیست. وقتی کشور متجاوز سابق با چنین وضعی روبرو شود، مجبور خواهدشد موضع خود را از اساس تغییر دهـد و موضع همکاری اتخاذ کند. مجبور خواهدشد خـواهان نظارت بیـن‌المللی بر صنایع خویش شود و به‌جای کارشکنی، تحقیق بـه‌وسیلهٔ مرجع بیـن‌المللی ناظر را تسهیل کند، زیرا تنها با چنین موضعی می‌تواند استفاده از تسهیلات مورد نیاز صنایع کشور را تضمین نماید. احتمـالاً حتی بـدون مداخلـه در صحنهٔ سیاست داخلی کشور [مغلوب] نیز چنین وضعـی می‌تواند پیش بیاید.

با اقدامات قانونی بین‌المللی، که به‌موجب آن تأسیس دادگاههـای تجدیدنظر و غیر آن پیش‌بینی شده‌باشد، می‌توان این خطر را خنثی کرد که بین‌المللی شدن تسهیلات فوق مورد سوءاستفاده قـراربگیرد و به‌وسیله‌ای برای استثمار و اهانت به‌مردم کشور شکست خورده مبدل شود.

این مثال نشان می‌دهد که محال نیست با دولتی رفتـار خشن داشت و با شهروندان آن دولت به‌ملایمت سلوك کرد.

* (بخشهای (۱) و (۲) این یـادداشت را عینـاً چنانکـه در ۱۹۴۲ نوشته‌بودم بـاقی گذاشتم. فقـط در بخش (۳) کـه با مسایـل روز مـرتبط نیست، پس از دو بند اول، چیزی افزوده‌ام.)*

(۳) ولی آیا اینگونه برخورد مهندسی با مشکل صلح، اساساً علمـی است؟ یقین دارم بسیاری مدعی خواهند شد که نگرش علمی راستین نسبت به مشکل جنگ و صلح بایـد به‌گونه‌ای دیگر باشد. چنین کسان خـواهند

گفت که باید نخست در علل جنگ بررسی کنیم. باید نیروهایی را بررسی کنیم که به‌جنگ می‌انجامند و نیروهایی را مورد مطالعه قراردهیم که ممکن است به‌صلح منجر گردند. فی‌المثل، اخیراً ادعا شده‌است که «صلح پایدار» تنها بشرطی برقرارخواهد شد که «نیروهای پویای بنیادی» جامعه که ممکن است موجد جنگ یا صلح باشند، تماماً در نظر گرفته شوند. و البته برای پی‌بردن به‌این نیروها، باید تاریخ را مطالعه کنیم. به‌عبارت دیگر، باید با مشکل صلح به‌شیوهٔ اصالت تاریخی برخورد کنیم نه به‌شیوهٔ تکنولوژیك و ادعا می‌شود که این تنها شیوهٔ برخورد علمی است.

کسی که پیرو مذهب اصالت تاریخ است، ممکن است با استمداد از تاریخ نشان دهد که علتهای جنگ را می‌توان در تنازع منافع اقتصادی پیدا کرد، یا در تنازع طبقات، یا در تنازع ایده‌ئولوژیها (مثلاً، در تضاد آزادی با جبر و زور)، یا در تنازع نژادها یا ملتها یا امپریالیسمها یا نظامهای میلیتاریست، یا در کینه یا در ترس یا در رشك یا در انتقامجویی، یا در تمام این امور با هم، و یا در چیزهای بیشمار دیگر. او از این راه نشان خواهد داد که از میان برداشتن این علتها، کاری است بینهایت دشوار. نشان خواهد داد که تا هنگامی که علل جنگ مثلاً علل اقتصادی و جز آن را از بین نبرده‌ایم، ساختن یك سازمان بین‌المللی کاری بیحاصل و بیمعناست.

به‌همین وجه، پیروان اصالت روانشناسی[1] نیز ممکن است استدلال کنند که علل جنگ را باید در «طبیعت انسانی» یا، بالاخص، در خاصیت پرخاشگری آدمی جستجو کرد، و بگویند راه صلح این است که مفر یا دریچه‌های دیگری برای بروز پرخاشگری فراهم آوریم. (یکی از راههایی

۱. psychologism: «یعنی این نظریه که جامعه قائم به«طبیعت انسانی» اعضای آن است.» (ص ۱۳۹ همین کتاب) یا مطابق تعریف دیگر: «عقیده به اینکه فلسفه و علوم انسانی بر روانشناسی پی‌ریزی شده‌است، یا باید پی‌ریزی شود؛ یا به‌موجب نظری حتی افراطیتر، عقیده به‌اینکه پایهٔ همهٔ علوم، روانشناسی است.» مأخذ: James Drever, *A Dictionary of Psychology*, Penguin Books, 1965. (مترجم)

که کاملاً بجد پیشنهاد شده، خواندن داستانهای «پرهیجان[۱]» است ـ با وجود اینکه بعضی از دیکتاتورهای اخیر، معتاد به‌خواندن اینگونه کتابها بوده‌اند.)

تصور نمی‌کنم برای مقابله با چنین مشکل مهمی، این روشها چندان نویدبخش باشند، و خصوصاً به این استدلال بظاهر دلپسند معتقد نیستم که می‌گوید برای استقرار صلح باید علت یا علتهای جنگ را معین کنیم.

تصدیق می‌کنم که در بعضی موارد، روش جستجوی علل شر و از میان برداشتن آن علل، ممکن است کامیاب باشد. اگر من دردی در پای خود احساس کنم، ممکن است پی‌ببرم که درد به‌علت وجود سنگریزه‌ای بوده‌است و سنگریزه را درآورم. ولی بر این اساس نباید دست به‌تعمیم قضیه بزنیم. حتی روش بیرون‌آوردن سنگریزه، شامل تمام موارد درد پا نمی‌شود. در بعضی موارد ممکن است «علت» را پیدا نکنیم، و در موارد دیگر، نتوانیم آن را از میان ببریم.

به‌طور کلی، روش از میان برداشتن علل یك رویداد ناخواستنی، تنها در صورتی قابل اعمال است که فهرست نهایی شروط لازم در دست باشد (یعنی چنان فهرستی که رویداد مورد نظر هرگز بوقوع نپیوندد مگر آنکه دست‌کم یکی از شرطهای فهرست شده، موجود باشد) و همچنین در صورتی که کلیهٔ شروط مذکور مهارشدنی یا، به‌عبارت دقیقتر، قابل پیش‌گیری باشد. (باید یادآور شد که نمی‌توان گفت شرط لازم، آن چیزی است که با اصطلاح مبهم «علت» توصیف می‌شود، بلکه بیشتر، آن چیزی است که معمولاً «علت یاری دهنده[۲]» نام می‌گیرد؛ قاعدتاً وقتی از «علل» صحبت می‌کنیم، مقصودمان یك دسته شروط کافی[۳] است.) تصور نمی‌کنم تهیهٔ چنین فهرستی از شروط لازم جنگ، امکان‌پذیر باشد. جنگها تحت اوضاع و احوال بسیار مختلف و متنوع حادث شده‌اند. جنگ پدیدار ساده‌ای مانند توفان و رعد و برق نیست. هیچ دلیلی نیست که معتقد

---

۱. thrillers. از قبیل رمانهای پلیسی و جاسوسی و ماجراهای افسانه‌وار. (مترجم).

2. contributing cause　　3. sufficient conditions

شویم وقتی پدیدارهایی بسیار متنوع همه «جنگ» نام گرفتند، می‌توان اطمینان حاصل کرد که همه از یك «علت» سرچشمه می‌گیرند.

اینها همه نشان می‌دهد که آن شیوهٔ برخورد بظاهر خالی از پیشداوری که آنچنان به‌طور قانع‌کننده علمی بنظرمی‌رسید ــ یعنی بررسی «علل جنگ» ــ در واقع آلوده به پیشداوری است. شیوهٔ برخورد مذکور واقعاً فقط شبه علمی[1] است و حتی احتمال دارد جلو یك راه حل معقول را نیز بگیرد.

تا چه حد ممکن است به‌نتیجه برسیم اگر به‌جای استقرار قانون و نیروی پلیس، بخواهیم با مشکل بزهکاری «به‌شیوهٔ علمی» برخورد کنیم ــ یعنی در صدد پی‌بردن به‌علل جرم برآییم؟ غرضم به‌طور ضمنی این نیست که نمی‌توانیم اینجا و آنجا به‌کشف بعضی از عوامل مهم کامیاب شویم که به‌وقوع جرم یا جنگ یاری می‌دهند، یا قادر نیستیم از این راه از بسیاری لطمه‌ها جلوگیری کنیم. ولی این کار را بخوبی می‌توان پس از مهار کردن جرایم ــ یعنی بعد از استقرار نیروی پلیس ــ انجام داد. از سوی دیگر، اگر اول به‌بررسی «علتهای» اقتصادی و روانی و ارثی و اخلاقی بزهکاری و حذف این علل پرداخته‌بودیم، این بررسی نمی‌توانست به‌ما نشان دهد که وجود نیروی پلیس (که علت جرم را از بین نمی‌برد) ممکن است بزهکاری را مهار کند. گذشته از مبهم‌بودن تعبیراتی از قبیل «علت جنگ»، اساساً خود این برخورد به‌هیچ رو علمی نیست. مثل این است که کسی بگوید پوشیدن پالتو در هوای سرد غیر علمی است و در عوض باید علل سرد شدن هوا را بررسی کرد و از میان برداشت. یا مثلاً کسی مدعی شود که روغنکاری عملی است غیر علمی زیرا باید به‌جای آن، علل سایش و اصطکاك را کشف کرد و از میان برد. مثال اخیر، به‌اعتقاد من، بطلان آن ایراد بظاهر علمی را آشکار می‌کند، زیرا همانطور که روغنکاری مسلماً از «علل» سایش می‌کاهد، یك نیروی بین‌المللی پلیس (یا نیروی مسلح دیگری از این قسم) نیز ممکن است یکی از «علل» مهم جنگ را کاهش دهد که همانا امید به«گریختن از عواقب» باشد.

۸. این امر در کتاب من، منطق اکتشاف علمی، نشان داده شده

1. pseudo-scientific

است. بر طبق روش‌شناسیی که نکات اصلی آن بیان شد، به‌اعتقاد من، مهندسی تدریجی منظم کمك خواهد کرد که با روش آزمایش و خطا، یك تکنولوژی اجتماعی تجربی ایجاد کنیم. تنها از این راه می‌توانیم شروع به‌ایجاد علوم اجتماعی تجربی‌کنیم. اینگونه علوم اجتماعی تقریباً تاکنون وجود نداشته‌است و روش تاریخی نمی‌تواند به‌پیشبرد آن کمك شایان توجهی بکند. همین واقعیت خود یکی از قویترین استدلالها در رد امکان مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی به‌مقیاس کلان است. رجوع کنید همچنین به‌کتاب دیگر من، *فقر تاریخیگری*.

۹. این مطلب در یکی از سخنرانیهای جان کراذرز زیر عنوان *سوسیالیسم و رادیکالیسم* (که متن آن به‌شکل جزوه‌ای به‌وسیلهٔ انجمن سوسیالیست همراسمیث در ۱۸۹۴ در لندن انتشار یافته)[1] صورتبندی شده‌است. استدلال او در رد اصلاحات تدریجی و جزء بجزء، نمونهٔ اینگونه استدلالهاست: «هر اقدام آرامبخش، شر خاص خود را در پی دارد و این شر عموماً بزرگتر از شری است که در آغاز می‌بایست با آن اقدام آرامبخش درمان شود. باید آمادهٔ ژنده‌پوشی باشیم مگر آنکه عزم جزم کنیم جامه‌ای یکسره‌نو می‌خواهیم، زیرا لباس کهنه، با وصله‌پینه اصلاح نخواهدشد.» (باید متوجه بود که مراد کراذرز از اصطلاح «رادیکالیسم» که در عنوان سخنرانی او بکار رفته‌است، معنایی است تقریباً ضد معنایی که ما اینجا در نظر داریم. کراذرز هوادار یك برنامهٔ سازش‌ناپذیر لوح‌زدایی است و به «رادیکالیسم» ـ به‌معنای برنامهٔ اصلاحات «ترقیخواهانهٔ» «لیبرالهای رادیکال» ـ حمله می‌کند. استعمال کلمهٔ «رادیکالیسم» به این مفهوم البته متداولتر از مفهومی است که من در نظر دارم؛ با اینهمه، معنای اصلی آن «نفوذکردن به ریشه» است ـ مثلاً ریشهٔ شر ـ یا «ریشه‌کن‌کردن شر»، و لفظی وجود ندارد که به‌طور صحیح جانشین آن شود[2].)

در مورد گفته‌هایی که در متن در بند بعد نقل شده‌است («اصل

---

1. John Carruthers, *Socialism and Radicalism* (Hammersmith Socialist Society, London, 1894).

۲. برای توضیح بیشتر، رجوع‌کنید به‌شرحی‌که ذیل صفحه‌های ۳۶۴ و ۳۶۵ داده‌ایم. (مترجم)

ایزدی» و «نسخه برداشتن» هنرمند سیاستمدار از آن «اصل»)، رجوع کنید به جمهوری، ۵۰۰e/۵۰۱a. رجوع کنید همچنین به یادداشتهای ۲۵ و ۲۶، فصل هشتم.

در نظریهٔ افلاطونی صور، به‌اعتقاد من عناصری وجود دارد که از جهت تئوری هنر و از لحاظ فهم هنر، حایز اهمیت شایان است. این جنبهٔ مذهب افلاطونی، در کتاب آموزهٔ افلاطونی مثل، نوشتهٔ استوارت[1]، ص ۱۲۸ به‌بعد، مورد بحث قرارگرفته‌است. اما به‌عقیدهٔ من، مورد یا متعلق مراقبهٔ محض (به‌تفکیك از «الگو»یی‌که هنرمند در نظر مجسم می‌سازد و برای ترسیم آن روی لوح زحمت می‌کشد) زیاده از حد مورد تأکید استوارت واقع می‌شود.

۱۰. جمهوری، ۵۲۰c. در مورد «هنر شاهوار[2]»، رجوع کنید بویژه به مرد سیاسی؛ بسنجید همچنین با یادداشت ۵۷ (۲)، فصل هشتم.

۱۱. غالباً گفته‌اند که فلسفهٔ اخلاق صرفاً بخشی از فلسفهٔ هنر یا زیباشناسی است زیرا مسایل اخلاقی نهایتاً فرع سلیقه یا ذوق است (بسنجید از جمله با کتاب علم و روشهای سیاست، نوشتهٔ کتلین[3]، ص ۳۱۵ به‌بعد). اگر غرض از این گفته تنها آن باشد که مشکلات اخلاقی را نمی‌توان با روشهای عقلی علم حل کرد، من موافقم. ولی از فرق عظیم بین «مسایل ذوقی» در اخلاق و مسألهٔ ذوق در زیباشناسی نباید غفلت کنیم. اگر من نقاشی یا آهنگ یا داستانی را دوست نداشته‌باشم، لازم نیست آن را نگاه کنم یا گوش بدهم یا بخوانم. مسایل زیباشناختی (شاید به‌استثنای معماری) بیشتر دارای کیفیت خصوصی است، ولی مشکلات اخلاقی، مربوط به‌مردم و زندگی آنهاست. پس، از این جهت، فرقی بنیادی بین آنها وجود دارد.

۱۲. در مورد این نقل قول و نقل قول پیشین، رجوع کنید به

---

1. J. A. Stewart, *Plato's Doctrine of Ideas* (1909), p. 128 ff.

۲. Royal Art که قبلاً آن را «فن شاهوار» کشورداری ترجمه کرده‌بودیم و اکنون، به‌مناسبت سیاق عبارت، «هنر شاهوار» اصطلاح می‌کنیم. واژهٔ art هم به‌معنای هنر است و هم فن و صناعت. (مترجم)

3. G. E. G. Catlin, *The Science and Methods of Politics*, p. 315 ff.

جمهوری ۵۰۰d-۵۰۱a (تأکید بر کلمات از من است). بسنجید همچنین با اواخر یادداشت ۲۹، فصل چهارم، و یادداشتهای ۲۵ و ۲۶ و ۳۷ و ۳۸ (بخصوص ۲۵ و ۳۸)، فصل هشتم.

گفته‌هایی که در بند بعد نقل شده از جمهوری (۵۴۱a) و مرد سیاسی (۲۹۳c-e) است.

جالب خاطر است که پیش از هر دو قطعه در جمهوری ـ یعنی ۵۰۰d دربارهٔ لوح‌زدایی و ۵۴۱a راجع به‌تصفیه ـ به‌خداگونه‌بودن فیلسوف اشاره شده‌است. (از این جهت می‌گویم جالب خاطر است که معتقدم این امر ویژگی رادیکالیسم رمانتیك است که با بلندپروازی نخوت‌آمیز (hubris)[1] ادعای خداگونگی می‌کند.) رجوع کنید به ۵۰۰c-d که می‌گوید: «فیلسوف خود خداگونه می‌شود»، و ۵۴۰c-d که در آن آمده است[2]: «و دولت برای بزرگداشت خاطرهٔ ایشان، به‌هزینهٔ همگانی بناهای یادبود بر پا خواهدکرد؛ و همچون نیمه‌خدایان... یا دست کم همچون مردانی متبرك به‌فضل ایزدی و خداگونه... آیین قربانی برای آنان بجا خواهدآورد.»

همچنین (به‌همان دلیل پیشین) جالب خاطر است‌که پیش از نخستین قطعه از دو قطعهٔ مورد بحث، قطعهٔ دیگری می‌آید (۴۹۸d)[3] و افلاطون ابراز امیدواری می‌کند که شاید روزی فیلسوفان حتی در نزد «بسیاران» مقبول واقع شوند.

* در خصوص اصطلاح «تصفیه»، نقل جملهٔ زیر بی‌مناسبت نیست که در آن ناگهان بغض رادیکالیسم می‌ترکد: «آیا روشن نیست که اگر قرار باشد به‌سوسیالیسم برسیم ـ سوسیالیسم دایمی و واقعی ـ تمام مخالفان بنیادی باید 'تصفیه' شوند (یعنی با سلب حق رأی و، در صورت لزوم، زندان، قدرت فعالیت سیاسی از آنان گرفته‌شود)؟» این سؤال جالب نظر (که نیازمند پاسخ نیست زیرا پاسخ در خود پرسش مستتر است)، در صفحهٔ

۱. برای توضیح دربارهٔ این واژهٔ یونانی، رجوع‌کنید به‌ذیل صفحهٔ ۴۰۲. (مترجم)

۲. رجوع‌کنید همچنین به‌یادداشت ۳۷، فصل هشتم، و متن.

۳. رجوع‌کنید به‌یادداشت ۵۹، فصل هشتم.

۱۸ جدلنامه‌ای حتی جالب نظرتر چاپ شده‌است به‌نام مسیحیان در تنازع طبقاتی، نوشتهٔ گیلبرت کوپ، با پیشگفتاری از اسقف شهر بردفرد[۱] (در مورد کیفیت اصالت تاریخی این جدلنامه، رجوع کنید به‌یادداشت ۳، فصل اول). اسقف در این پیشگفتار، «نظام اقتصادی کنونی ما» را «خلاف اخلاق و مغایر با دین مسیح» می‌خواند و تقبیح می‌کند و می‌گوید: «وقتی چیزی چنین بوضوح عمل شیطان است... هیچ چیز نمی‌تواند یك کشیش را از تلاش برای نابودکردن آن معذور و معاف بدارد.» به‌این جهت، او جدلنامهٔ مذکور را به‌عنوان «تحلیلی روشن و نافذ» توصیه می‌کند.

چند جملهٔ دیگر از این جدلنامه را در اینجا نقل می‌کنیم: «وجود دو حزب ممکن است دموکراسی جزیی را تضمین کند، ولی دموکراسی تام و تمام تنها با یك حزب برقرار می‌شود.» (ص ۱۷). «در دورهٔ انتقال... کارگران... باید به‌وسیلهٔ یك حزب سازمان پیدا کنند و رهبری شوند ـ حزبی‌که وجود هیچ حزب دیگری را که از بنیاد با آن مخالف باشد، تحمل نکند...» (ص ۱۲). «در دولت سوسیالیستی، آزادی بدین معناست که هیچ کس اجازه نداشته‌باشد اصل مالکیت مشترك را مورد حمله قرار دهد بلکه همه‌کس تشویق شود در این راه زحمت بکشد که اصل مذکور به‌نحو مؤثرتر تحقق پیدا کند و بکار بیفتد... این امر مهم که چگونه باید مخالفان را خنثی و بلااثر کرد، وابسته است به‌روشهایی‌که خود مخالفان بکارببرند.» (ص ۱۹).

از همه جالب توجه‌تر، استدلال زیر است (باز هم در صفحهٔ ۱۸) که جا دارد بدقت خوانده‌شود: «چرا در یك کشور سرمایه‌داری، می‌شود حزب سوسیالیست داشت در صورتی که در یك دولت سوسیالیستی، داشتن حزب سرمایه‌داری، شدنی نیست؟ پاسخ ساده است: اولی نهضتی است که همهٔ نیروهای مولد یك اکثریت عظیم را در برابر اقلیتی کوچك در بر می گیرد، در حالی‌که دیگری، کوشش اقلیت است برای بازگشت به‌موضع قدرت و امتیاز، از راه استثمار مجدد اکثریت.» به‌عبارت دیگر، یك «اقلیت کوچك» حاکم می‌تواند بردبار و متساهل باشد ولی یك «اکثریت عظیم»

---

۱. مشخصات اصلی کتاب در صفحهٔ ۱۴۷ داده شده‌است. (مترجم)

نمی‌تواند بـا یك «اقلیت کوچك» بردباری و مـدارا کند. این پاسخ ساده، نمـونهٔ آن چیـزی است که اسقف اسمش را «تحلیلی روشن و نـافذ» مـی گذارد.*

۱۳. در مـورد ایـن تحولات، رجـوع کنید همچنین به‌یـادداشت ۷ و متن، فصل سیزدهم.

۱۴. ظاهراً ریشهٔ رمـانتیسم، خواه در ادبیات و خواه در فلسفه، به افـلاطون می‌رسد. همه می‌دانند که روسو مستقیماً از افـلاطون متأثر بود (بسنجید بـا یـادداشت ۱، فصـل ششم). او بـا رسالهٔ مرد سیاسی آشنـایی داشت که در آن، چوپانان کوه‌نشین مـورد ستایش قـرارمی‌گیرند [1]. ولی گـذشته از این تـأثیر مستقیم، روسو احتمـالاً رمانتیسم شبانی و عشق به بدویت را نیز بـه‌طور غیر مستقیم از افـلاطون گـرفته‌بود، زیرا بیقین زیر نفـوذ نهضت رنسانس ایتـالیـا قـرارداشت و ایـن نهضـت، افـلاطـون و طبیعت‌گرایی و رؤیای افلاطونی جامعهٔ بی‌عیب و نقص چوپـانـان بدوی را از نو کشف کرده‌بود (بسنجید بـا یـادداشتهای ۱۱ (۳) و ۳۲ در فصل چهارم، و یادداشت ۱، فصل ششم). جـالب خاطر است که ولتر فـوراً به خطرات ناشی از تاریك‌اندیشی[2] رمانتیك روسو پـی‌بـرد، چنانکه کانت نیز بـا وجـود احساس ستایش نسبت بـه‌روسو، وقتی بـا «اندیشه‌هـای» هـردر روبرو شد، این خطر را تشخیص داد (بسنجید با یادداشت ۵۶ و متن، فصل دوازدهم).

1. J. J. Rousseau, *Social Contract*, Book II, Ch. VII, & Book III, Ch. VI.

2. obscurantism

فصل دهم

عبارتی که سرلوحهٔ این فصل قرار داده شده از رسالهٔ میهمانی است (۱۹۳d).

۱. جمهوری، ۴۱۹a به‌بعد، ۴۲۱b، ۴۶۵c به‌بعد و ۵۱۹e. رجوع کنید همچنین به‌فصل ششم، خصوصاً قسمتهای ۲ و ۴.

۲. در این زمینه، فکرم از سویی متوجه کوششهایی است که در قرون وسطا برای متوقف‌کردن جامعه صورت می گرفت. کوششهای مذکور بر اساس این نظریهٔ افلاطون انجام می‌پذیرفت که فرمانروا در قبال روح [فرمانبرداران] و بهروزی روحانی ایشان مسؤول است و همچنین بر تدبیرهای عملی متعددی پی‌ریزی می‌شد که افلاطون در جمهوری و قوانین اندیشیده بود. ولی گذشته از این، بسیاری تحولات بعدی دیگر را نیز در نظر دارم.

۳. به‌سخن دیگر، تا حد امکان می‌کوشیدم روشی را بکار بندم که در منطق اکتشاف علمی تشریح کرده‌ام.

۴. بخصوص در جمهوری، ۵۶۶e. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۶۳ در همین فصل.

۵. در داستان من، از «اشخاص تبهکار و بدمنش» خبری نیست. «تبهکاری، خاطر را جلب نمی‌کند... چیزی که براستی ما را به‌خود مشغول می‌دارد این است که آدمیان در بهترین حالت و با نیت خیر چه می کنند.» تا جایی که توانسته‌ام، کوشیده‌ام این اصل روش‌شناسی را در تعبیر افلاطون بکار ببرم. (صورتبندی این اصل به‌شرحی که داده‌شد، از دیباچهٔ نمایشنامهٔ برنارد شا به‌نام ژاندارک اقتباس شده‌است[1].)

۶. در مورد هراکلیتوس، رجوع کنید به‌فصل دوم. در خصوص نظریه‌های آلکمایون و هرودوت راجع به‌تساوی در برابر قانون، رجوع

1. G. B. Shaw, *Saint Joan* (Preface, sect. «Tragedy, not Melodrama»).

کنید به‌یادداشتهای ۱۳ و ۱۴ و ۱۷، فصل ششم. برای آگاهی از عقاید فالئاس خالکدونی در بارهٔ برابری اقتصادی، رجوع کنید به‌ارسطو، سیاست، 1266a۱۲۶۶، و دیلس (۵)، فصل ۳۹. در مورد هیپوداموس ملطی، رجوع کنید به‌ارسطو، سیاست، 1267b۱۲۶۷ ۲۲، و یادداشت ۹، فصل سوم. از میان نخستین نظریه‌پردازان سیاسی، البته باید از این کسان نیز نام برد: سوفسطاییان، پروتاگوراس، آنتیفون، هیپیاس، آلکیداماس، لوکوفرون؛ همچنین کریتیاس[۱] و «الیگارك پیر» (در صورتی که این دو، یك شخص نباشند)؛ و سرانجام دموکریتوس.

در مورد دو اصطلاح «جامعهٔ بسته» و «جامعهٔ باز» و استعمال آنها به‌مفهومی مشابه به‌وسیلهٔ برگسون، رجوع کنید به صفحهٔ ۱۴۴ همین کتاب. صفت جادویی را من به‌جامعهٔ بسته و صفت متعقل و نقاد را به جامعهٔ باز اطلاق کرده‌ام. از این رو، کاربرد این دو اصطلاح بدون آرمان‌سازی از جامعهٔ مورد نظر، امکان‌پذیر نیست. حتی در «باز»ترین جوامعی که تاکنون پیدا شده‌است، نگرش جادوزده بکلی از زندگی رخت بر نبسته‌است، و تصور نمی‌کنم احتمال داشته‌باشد تماماً از میان برود. با وجود این، برای اینکه ببینیم آیا از جامعهٔ بسته به‌جامعهٔ باز گذرکرده‌ایم یا نه، شاید بتوان ملاك سودمندی بدست داد. انتقال هنگامی صورت می پذیرد که نخست هشیارانه تشخیص دهیم نهادهای اجتماعی ساختهٔ بشرند و سپس مسألهٔ تغییر و تعدیل آگاهانهٔ آنها را بر حسب تناسبشان با مقاصد و هدفهای بشری مورد بحث قراردهیم. یا برای اینکه مطلب را بوجهی بیان کنیم که کمتر جنبهٔ انتزاعی داشته‌باشد، جامعهٔ بسته هنگامی فرو می ریزد که از مشاهدهٔ نظم اجتماعی، احساس هیبت فوق طبیعی به‌دل راه ندهیم و درعوض احساس کنیم که قادریم فعالانه در امور دخل و تصرف کنیم و به‌تعقیب منافع و مصالح شخصی یا گروهی بپردازیم. روشن است که تماسهای فرهنگی به‌شیوهٔ متمدن ـ و از آن بیشتر، بوجودآمدن بخشی از طبقهٔ حاکم که تهیدست یعنی فاقد زمین شده‌است ـ ممکن است موجب فروریختن جامعهٔ بسته شود.

---

۱. رجوع کنید به‌دیلس (۵)، قطعهٔ ۶ (۳۸-۳۵)؛ همچنین یادداشت ۱۷، فصل هشتم.

باید تذکر دهم که میل ندارم از «فروریختگی اجتماعی» به‌طور کلی صحبت کنم. به‌گمان من، فروریختن جامعهٔ بسته، به‌گونه‌ای که اینجا توصیف شد، امری نسبتاً روشن است. اصطلاح «فروریختگی اجتماعی» تقریباً جز این چیزی دستگیر من نمی‌کند که شخص ناظر، جریان تحولاتی را که شرح می‌دهد، خود نمی‌پسندد. تصور می‌کنم این اصطلاح در بسیاری موارد، نابجا بکارمی‌رود. اما تصدیق می‌کنم‌که عضوی از اعضای یك جامعه ممکن است با دلیل یا بی‌دلیل احساس کند که «همه چیز در حال فروریختن است». بیگمان، اعضای [هیأت حاکم]«رژیم سابق» [فرانسه] یا نجبای روس، انقلاب فرانسه یا روسیه را به‌چشم فروریختگی اجتماعی کامل می‌نگریستند، ولی حکمرانان بعدی، به‌این دو انقلاب به‌دیده‌ای بسیار متفاوت نگاه می‌کردند.

توین‌بی «ظهور شقاق در پیکر اجتماعی[1]» را ملاك فروریختن جامعه توصیف می‌کند (*مطالعه‌ای در تاریخ*، ج ۵، ص‌ص ۳۵-۲۳، ۳۳۸). اما بدون شك، مدتها پیش از جنگ پلوپونزی، شقاق به‌صورت تفرقهٔ طبقاتی در جامعهٔ یونان بروز کرده‌بود. بنابراین، روشن نیست که چرا توین‌بی معتقد است که این جنگ، و نه از هم پاشیدگی زندگی قبیله‌ای، نشانهٔ (به قول او) فروریختن تمدن هلنی بود. (بسنجید همچنین با یادداشت ۴۵ (۲)، فصل چهارم، و یادداشت ۸ در همین فصل.)

در مورد شباهت بین یونانیان و مائوریها، ملاحظاتی چند در یکی از کتابهای برنت می‌توان یافت[2].

۷. این انتقاد از نظریهٔ انداموارگی دولت و بسیاری نظرهای دیگر را به‌یکی از نویسندگان مدیونم‌که می‌نویسد[3]: «جناب مننیوس‌آگریپا[4]... تمثیلی برای عوام شورشی آورد دربارهٔ طغیان اعضای بدن در برابر شکم و بدین وسیله قانعشان کرد که [به رم] باز گردند... چرا یکی از آنان نگفت: 'قبول داریم، آگریپا! ولی اگر بناست شکمی وجود داشته‌باشد،

1. body social   2. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, pp. 2, 9.

3. J. Popper-Lynkeus, *Die allgemeine Nährpflicht*, 2nd ed., 1923, pp. 71 f.

4. Menenius Agrippa

از این پس ما عوام می‌خواهیم شکم باشیم و تو می‌توانی... نقش اعضای [دیگر بدن] را بازی کنی!.» (در خصوص این تمثیل، رجوع کنید به لی‌ویوس[1] و نمایشنامهٔ کوریولانوس[2] (پردهٔ اول، صحنهٔ اول)، اثر شکسپیر.) جالب نظر است که حتی جنبشی امروزی و بظاهر پیشرو مانند «مشاهدهٔ توده‌گیر[3]» نیز روی جلد دفترچه‌ای زیر عنوان کاوهای سال نخست، ۳۸-۱۹۳۷، به‌تبلیغ دربارهٔ نظریهٔ انداموارگی جامعه می‌پردازد. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۳۱، فصل پنجم.

البته باید تصدیق کرد که به‌سبب فقدان تنش اجتماعی[4]، چیزی شبیه خصلت «انداموار» در «جامعهٔ بستهٔ» قبیله‌ای وجود دارد. چنین جامعه‌ای ممکن است بر شالودهٔ برده‌داری پی‌ریزی شده‌باشد (چنانکه در مورد یونانیان این طور بود)؛ ولی این واقعیت بخودی خود تنش اجتماعی پدید نمی‌آورد، زیرا گاهی بردگان نیز مانند اغنام و احشام هیچ بخشی از جامعه را تشکیل نمی‌دهند، و آرزوها و مشکلاتشان بضرورت چیزی بوجود نمی‌آورد که فرمانروایان احساس کنند معضلی در جامعه درست شده‌است. اما رشد جمعیت چنین معضلی ایجاد می‌کند. در اسپارت که مهاجرنشین به خارج نمی‌فرستاد، رشد جمعیت نخست به‌تحت انقیاد درآوردن قبایل همسایه برای تصرف سرزمینهای آنها منجر شد و سپس به‌سعی در متوقف ساختن هرگونه تغییر انجامید به‌وسیلهٔ اقداماتی مانند جلوگیری از افزایش نفوس از راه مقرر داشتن نوزادکشی و پیشگیری از بارداری و همجنس بازی. افلاطون همهٔ این امور را می‌دید و (احیاناً با تأثیری که از هیپوداموس پذیرفته بود) همواره بر لزوم ثابت نگاه‌داشتن شمار شهروندان اصرار می‌ورزید و (در قوانین) مهاجرنشینی و پیشگیری از آبستنی را توصیه می‌کرد چنانکه پیشتر (همانگونه که ارسطو توضیح می‌دهد[5]) همجنس‌بازی را به‌منظور تثبیت جمعیت توصیه کرده‌بود. رجوع کنید به قوانین 740d-741a و 838e. (در خصوص توصیهٔ افلاطون به‌نوزادکشی در جمهوری و مسایل مشابه، رجوع کنید بویژه به‌یادداشت ۳۴، فصل

---

1. Livy, II, 32. 2. *Coriolanus*. 3. Mass-Observation
4. social tension

۵. سیاست، ۲۳ 1272a.

چهارم، و نیز یادداشتهای ۲۲ و ۶۳ در همین فصل و یادداشت ۳۹(۳)، فصل پنجم.)

البته هیچ یك از این اعمال را نمی‌توان کاملاً بر طبق موازین عقلی توجیه کرد. بخصوص همجنس‌بازی در میان دوریها رابطهٔ نزدیك داشت با جنگ و با کوشش برای بازیافتن رضایت عاطفی در اردوهای جنگی که بیشتر در نتیجهٔ فروریختن حیات قبیله‌ای از میان رفته بود. رجوع کنید خصوصاً به میهمانی، 178e، که افلاطون در آن به تجلیل از «اردوی عشاق» می‌پردازد. در قوانین، 636b و 836b/c، افلاطون همجنس‌بازی را تقبیح می‌کند (مع‌هذا، رجوع کنید به 838e).

۸. شاید آنچه من «فشار تمدن» نامیده‌ام شبیه باشد به‌پدیداری که فروید هنگام نوشتن کتاب تمدن و ناخرسندیهای آن[1] در نظر داشت. توین‌بی از احساس بیهدفی و سرگردانی سخن می‌گوید ولی این احساس را به «دوره‌های از هم‌پاشیدگی» محدود می‌کند (مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۵، ص ۴۱۲ به‌بعد)، حال آنکه من فشاری را که از آن گفتگو می‌کنم بوضوح در هراکلیتوس می‌بینم (و حتی نشانه‌هایی از آن را در هسیودوس می‌یابم) ـ یعنی مدتها پیش از آنکه، به‌گفتهٔ او، «جامعهٔ هلنی» شروع به «از هم پاشیدن» بکند. مایر سخن به‌میان می‌آورد[2] دربارهٔ از دست رفتن «پایگاه موروثی که مقام همه کس، یعنی حقوق و تکالیف مدنی و اجتماعی و ممر معاش او را، معین می‌کرد.» این وصفی بجاست از فشاری که در سدهٔ پنجم پیش از میلاد بر جامعهٔ یونان وارد می‌شد.

۹. پیشهٔ سرایندگان دوره‌گرد[3] پیشهٔ دیگری بود که استقلال فکری نسبی به‌همراه می‌آورد. کسی که در این زمینه بیشتر به‌او نظر دارم، کسنوفانس است که ترقیخواه بود. بسنجید با قسمت مربوط به «مذهب پروتاگوراس» در یادداشت ۷، فصل پنجم. (همر نیز مصداق دیگری از این حکم است.) پیداست که بسیار کم بودند کسانی که به‌این پیشه دسترس داشته باشند.

---

1. S. Freud, *Civilization and Its Discontents.*
2. E. Meyer, *Geschichte des Altertums,* III, 542.
3. wandering bards

من شخصاً هیچ علاقه‌ای به امور تجاری و مردم تاجرمسلك ندارم. ولی تأثیر ابتکار تجاری به‌نظر من حائز اهمیت است. تصادفی نیست که کهنترین تمدنی که از آن اطلاعی در دست است، یعنی تمدن سومر، تا جایی که می‌دانیم تمدنی تجاری و دارای ویژگیهای دموکراتیك بود، و خط و حساب و مقدمات علم با حیات تجاری آن رابطهٔ نزدیك داشت. (بسنجید با یادداشت ۲۴ در همین فصل.)

۱۰. در نقل قول از توکودیدس[1]، بیشتر ترجمه جوئت را مأخذ قرار داده‌ام. در مورد مسألهٔ تمایلات و سمت‌گیری توکودیدس، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۵(۱) در همین فصل.

۱۱. این نقل قول و نقل قول بعد نیز از توکودیدس[2] است. با اینکه مایر مأخذی بهتر از توکودیدس نداشته‌است، در روایت توأم با عذر و دفاعی که می‌آورد، داستان توکودیدس دربارهٔ الیگارکهای خائن را چنان تحریف می‌کند که دیگر قابل تشخیص نیست[3]. (در خصوص عدم بیطرفی مایر، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۵(۲) در همین فصل.) برای آگاهی از خیانتی مشابه (در ۴۷۹ پیش از میلاد؛ درست پیش از [واقعهٔ] پلاتایا[4])، رجوع کنید به پلوتارخوس[5].

۱۲. رجوع کنید به توکودیدس[6]. عبارات پایانی قطعهٔ نقل شده که اکنون در اینجا می‌آید، مبین عنصر خاصی از اعتقاد به‌اصالت فرد و بشر دوستی است که در توکودیدس وجود داشته‌است ـ مردی از نسل کبیر[7] و، چنانکه بالاتر اشاره کردیم، فردی میانه رو. او می‌نویسد: «هنگامی که آدمیان به کین‌خواهی برمی‌خیزند، بیباك می‌شوند. آینده را به‌حساب

1. Thucydides, I, 93. 2. Ibid., I, 107.

3. Meyer, op. cit., III, 594.

۴. Plataea. شهری باستانی در یونان، بر سر راه پلوپونسوس به تبس، صحنهٔ نبردی تاریخی به‌همین نام میان ایرانیان و یونانیان (۴۷۹ پیش از میلاد) که به‌شکست ایران انجامید. این شهر مردمی سرسخت و دلاور داشت و از همپیمانان آتن بشمارمی‌رفت و بارها از سوی تبس مورد تاخت و تاز قرارگرفت و ویران شد. (مترجم)

5. Plutarch, *Aristides*, 13. 6. Thucydides, III, 82-84.

۷. رجوع کنید به‌یادداشت ۲۷ در همین فصل.

نمی‌آورنـد و در شکستن قـوانین عـام انسانیت درنـگ به‌خـود راه نمی دهند ـ قوانینی که هر کس اگر بـه‌مصیبت دچار آمـد بـاید برای نجـات خویش بر آنها تکیه کند ـ و از یاد می‌برند که [وقتـی چنین کردنـد]، در روز نیاز بیهوده در پی آن قوانین خـواهند گشت.» در یـادداشت ۱۵(۱) همین فصل، تمایلات توکودیدس بیشتر مورد بحث قرار گرفته‌است.

۱۳. ارسطو، سیاست، کتاب هشتم (پنجم)، ۹، ۱۰/۱۱؛ 1310a.
ارسطو با چنین خصومت آشکار موافق نیست و فکر مـی‌کند خردمندانه‌تـر آن است که «الیگـارکهـای راستین وانمـود سازند که مـدافع آرمـانهای مردمند». او با نگرانی اندرز می‌دهـد که الیگارکهـا «باید بـه‌عکس عمـل کنند یا دست کم تظاهر نمایند که بـه‌عکس عمل می‌کنند، بـدین وسیله که در سوگندنامه‌شان عهد ببندند و بگویند: من لطمه‌ای به‌مردم نخواهم زد.»

۱۴. رجوع کنید به‌توکودیدس[1].

۱۵. مایر، همان کتاب[2].

(۱) برای داوری دربـارهٔ بیطرفـی ـ یـا، به‌عبـارت بهتر، تمایـل نـاخواسته و غیرارادی ـ توکـودیـدس، باید مقایسه‌ای انجـام دهیم بیـن روش او در نگارش واقعهٔ بسیـار مهـم پلاتایا کـه آغـاز دورهٔ اول جنگ پلوپونـزی بـود (مـایـر بـه‌پیـروی از لـوسیاس[3]، ایـن دوره را جنـگ آرخیداموس[4] می‌نـامد[5]) و شیـوهٔ کار وی در ثبت ماجرای ملـوس[6] کـه نخستین حرکت تهاجمی آتـن در دورهٔ دوم (یـا جنگ آلکیبیـادس) بـود. جنـگ آرخیـداموس، بـا حملـه بـه‌شهـر دمـوکـرات پلاتایا آغـاز شد ـ

---

1. Ibid, II, 9. 2. Meyer, op. cit., IV (1915), 368. 3. Lysias

۴. Archidamian War. جنگ بین آتن و اسپارت و متحدان آنها کـه در ۴۳۱ پیش از میلاد با حملهٔ غافلگیرانهٔ تبس به‌پلاتایـا آغاز شد. آرخیداموس شاه اسپارت بود که در آغـاز جنگ بـه آتیکـا حملـه کـرد. خطـابهٔ معروف پریکلس که پوپر در این کتاب دربارهٔ آن بحث مـی‌کند، در رثـاء کشتگـان آتنی همین نبرد اخیر ایراد شده‌است. (مترجم)

5. Meyer, op. cit., IV, 307 & V, p. VII.

۶. Melos یا Milo. یکی از جزایر یونان کـه در ۴۱۶ پیش از میـلاد در دورهٔ جنگ پلوپونزی، به محاصرهٔ آتن درآمـد. آتنیها به‌کشتار وحشتناکی دست‌زدند و بسیاری از مردم جزیره را به‌بردگی بردند. (مترجم)

حمله‌ای برق‌آسا، بدون اعلان جنگ، به‌وسیلهٔ همپیمان اسپارت توتالیتر یعنی تبس که همدستانش در داخل پلاتایا (مرکب از الیگارکهای ستون پنجمی) شبانگاه دروازه‌های آن شهر را به‌روی دشمن گشودند. گرچه این واقعه به‌عنوان علت مستقیم جنگ از بالاترین اهمیت برخوردار است، توکودیدس آن را باختصار برگذار می‌کند[1] و دربارهٔ جنبهٔ اخلاقی قضیه هیچ نظری نمی‌دهد، سوای اینکه می‌گوید «واقعه پلاتایا نقض فاحش ترك مخاصمهٔ سی‌ساله بود». با اینهمه، دموکراتهای پلاتایا را به‌سبب خشونت با مهاجمان تقبیح می‌کند و گمان می‌برد که ایشان ممکن است سوگندشان را شکسته باشند. این روش ارائهٔ مطلب، تضاد شدید دارد با گفت و شنودی معروف و بسیار مفصل ولی البته ساختگی دربارهٔ ملوس[2] که توکودیدس در ضمن آن می‌کوشد به امپراتوری‌طلبان آتن داغ ننگ بزند[3]. ماجرای ملوس بظاهر بسیار زشت و تکان دهنده بود (شاید آلکیبیادس تقصیر داشت[4])؛ اما آتنیها بدون هشدار دست به‌حمله نزدند و پیش از توسل به‌زور، کوشیدند وارد مذاکره شوند.

مورد دیگری که با نگرش توکودیدس ارتباط دارد، ستایش او از یکی از سران فرقهٔ الیگارشی، یعنی آنتیفون خطیب است[5] (که در رسالهٔ منکسنوس افلاطون (قطعهٔ ۲۳۶a) ذکر او به‌عنوان معلم سقراط آمده‌است؛ رجوع کنید به‌قسمت آخر یادداشت ۱۹، فصل ششم).

(۲) مایر یکی از بزرگترین مراجع امروزی دربارهٔ دوران مورد بحث است. ولی برای فهم نظرگاه او، باید مروری کرد بر سخنان تحقیرآمیز زیر در باب حکومتهای دموکراتیك (که امثال آن در نوشته‌های وی بسیار زیاد است): «اما از این مهمتر [یعنی مهمتر از تدارك جنگ]، ادامهٔ بازی تفریحی مشاجرات فرقه‌ای بود و تأمین آزادی نامحدود که هرکس آن را بنا بر منافع خاص خویش تعبیر می‌کرد[6]». ولی من می‌پرسم وقتی مایر می نویسد «آزادی شگفت‌انگیز دموکراسی و رهبران آن آشکارا فاقد کفایت و کارآیی از آب درآمده‌است»، آیا این اظهار چیزی بیش از یك «تعبیر بنا بر

1. Thucydides, II, 1-7.
2. Melian Dialogue
3. Thucydides, V, 85-113.
4. Plutarch, *Alc.*, 16.
5. Thucydides, VIII, 68.
6. Meyer, op. cit., V, 61.

منافع خاص خود اوست[1]»؟ در ۴۰۳ پیش از میلاد، رهبران دموکرات آتن از تسلیم‌شدن به‌اسپارت سر باز زدند (و موفقیتی که بعداً بدست آمد این امتناع را توجیه کرد، هرچند اصولاً به چنین توجیهی نیاز نبود). مایر دربارهٔ ایشان می‌گوید: «بعید نیست برخی از این رهبران، متعصبانی صادق و با حسن‌نیت بودند... امکان دارد بقدری از قضاوت صحیح ناتوان بودند که واقعاً [گفته‌های خودشان را] باور داشتند که آتن هرگز نباید تسلیم شود.[2]» مایر با شدیدترین لحن غرض‌ورزی دیگر مورخان را تقبیح می‌کند. (رجوع کنید فی‌المثل به‌حواشی کتاب او[3]، که در آن از دیونوسیوس جبار در مقابل حمله‌های (به‌ادعای خودش) مغرضانه دفاع می‌کند، و از پایین صفحهٔ ۱۱۳ تا سر صفحهٔ ۱۱۴، به‌بعضی «مورخان طوطی‌صفت» ضد دیونوسیوس، خشم می‌گیرد.) گروت را «یك رهبر انگلیسی رادیکال» نام می‌دهد و نوشته‌های او را «نه تاریخ، بلکه دفاع از آتن» می‌خواند و با غرور و سربلندی خود را از چنین‌کسان جدا می‌شمارد و می‌نویسد: «نمی‌توان انکار کرد که ما در مسایل سیاسی بیطرفتر شده‌ایم و به‌قضاوتهای تاریخی صحیحتر و جامعتر دست یافته‌ایم[4]».

در پس نظرگاه مایر، هگل ایستاده‌است. این امر (چنانکه امیدوارم بر خوانندگان فصل دوازدهم این کتاب روشن شود) همه چیز را تبیین می کند. در سخنانی که اکنون از او نقل می‌کنیم، مایر ناخودآگاه گفتهٔ هگل را کمابیش عیناً تکرار می‌کند و هگلیانیسم او از همین آشکار می‌شود. در جایی در کتاب خود[5]، مایر گفتگویی دارد در باب «ارزیابی قالبی و یکنواختی که به‌سبك معلمان اخلاق، کارهای بزرگ سیاسی را با معیار اخلاقیات مدنی مورد داوری قرارمی‌دهد». (هگل در بارهٔ «دم‌گرفتن راجع به‌فضایل شخصی» سخن می‌گوید.) مایر سپس می‌افزاید که [اینگونه ارزیابی] «عوامل عمیقتر و براستی اخلاقی دولت و مسؤولیتهای تاریخی را نادیده می‌گیرد». (این گفته دقیقاً مطابق است با سخنانی که در فصل دوازدهم از هگل نقل کرده‌ایم؛ بسنجید با یادداشت ۷۵، در آن فصل.) می‌خواهم این فرصت را مغتنم بشمرم و بار دیگر تصریح کنم که من

1. Ibid., V, 69. 2. Ibid., IV, 659. 3. Ibid., V, 89, 102.
4. Ibid., III, 239. 5. Ibid., III, 256.

متظاهر به‌بیطرفی در قضاوتهای تاریخیم نیستم. البته آنچه از دستم برآید انجام می‌دهم تا واقعیات را مشخص کنم. ولی از این نکته آگاهم که ارزیابیهای من نیز (مانند هرکس دیگر) باید یکسره به‌نظرگاهی که دارم قائم باشد. بدین امر معترفم، هرچند به‌نظرگاه خودم اعتقاد تام دارم، یعنی معتقدم که ارزیابیهایم درست است.

۱۶. مایر، همان کتاب[1].

۱۷. مایر، همان کتاب[2].

۱۸. البته باید بیاد آورد که، چنانکه مرتجعان شکایت داشتند، در آتن برده‌داری رو به‌زوال بود. رجوع کنید به‌شواهد عرضه‌شده در یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ و ۲۹، فصل چهارم، و نیز یادداشت ۱۳، فصل پنجم، یادداشت ۴۸، فصل هشتم، و یادداشتهای ۲۷ تا ۳۷ در همین فصل.

۱۹. مایر، همان کتاب[3].

مایر در این باره چنین اظهارنظر می‌کند: «پس از آنکه وقت گذشت و دیر شد، به‌حرکتی در جهت ایجاد حکومت مدنی مبادرت ورزیدند که... بعدها به‌روم در پی‌ریزی عظمت آن [کشور] کمك کرد.» به‌عبارت دیگر، مایر به‌جای اینکه قدر کار آتنیها را بداند که در امر تأسیس حکومت قانونی دست به‌ابتکاری طراز اول زده‌بودند، به‌ملامتشان می‌پردازد و از روم قدردانی می‌کند که شیوهٔ محافظه‌کارانه‌اش بیشتر باب سلیقهٔ اوست.

واقعه مورد اشارهٔ مایر در تاریخ روم، مربوط است به‌اتحاد روم با گابیئی[4] و ایجاد ائتلافیه‌ای با آن شهر. درست پیش از این و در همان صفحه‌ای که مایر ائتلافیهٔ مذکور را شرح می‌دهد[5]، چنین می‌خوانیم: «تمام این شهرهای کوچك وقتی در روم ادغام شدند، موجودیتشان را از دست دادند... بی‌آنکه حتی تشکیلاتی سیاسی از نوع 'دمه'[6]های آتیکا

1. Ibid., IV, 367. 2. Ibid., IV, 464. 3. Ibid., IV, 659.

۴. Gabii. شهری باستانی در لاتیوم، واقع در ۱۹ کیلومتری خاور شهر رم. (مترجم)

5. Ibid., V, 135.

۶. deme [از یونانی demos = مردم]. قسمی حکومت محلی در ناحیهٔ آتیکا در یونان باستان. (مترجم)

نصیبشان شود.» اندکی بعد[1]، باز به گابیئی اشاره می‌شود و دوباره «آزادمنشی» روم در تضاد با آتن قرار می‌گیرد، ولی در اواخر همان صفحه، مایر بدون هیچ انتقاد، تاراج و تخریب کامل شهر وئی[2] را به‌دست رومیان گزارش می‌کند که به‌معنای پایان تمدن اتروسکی بود.

شاید بدترین ویرانگری رومیان، تخریب کارتاژ بود که درست در زمانی روی داد که دیگر کارتاژ خطری برای روم نداشت و نه تنها روم، بلکه ما را نیز از ثمرهٔ خدمات آن کشور به‌تمدن بشر محروم کرد. کافی است فقط به‌گنجینهٔ بزرگی از اطلاعات جغرافیایی اشاره کنم که در کارتاژ فراهم آمده‌بود و نابود شد. (داستان زوال کارتاژ نیز بی‌شباهت به‌حکایت سقوط آتن در ۴۰۴ پیش از میلاد نیست‌که پایینتر در همین فصل (یادداشت ۴۸) مورد بحث قرارگرفته‌است. الیگارکهای کارتاژ نیز سقوط شهرشان را به پیروزی دموکراسی ترجیح دادند.)

بعدها، تحت تأثیر فلسفهٔ رواقی که به‌طور غیرمستقیم از تعالیم آنتیس‌تنس منشأ می‌گرفت، در روم اندك اندك طرز فکری بسیار آزادمنش و بشردوستانه پرورش یافت و پس از [قیصر] آوگوستوس، در طول چند قرن صلح و آرامش، به‌اوج رسید (رجوع کنید فی‌المثل به‌**مطالعه‌ای در تاریخ**، اثر توین‌بی، ج ۵، ص‌ص ۴۶-۳۴۳). ولی بعضی از مورخان رمانتیك، آغاز انحطاط روم را درست در همین نقطه می‌بینند.

البته شخص باید ساده‌دل و رمانتیك باشد که مانند بسیاری‌که هنوز در این تصورند، فکر کند زوال روم به‌سبب انحطاط ناشی از آرامش طولانی بود یا سستی اخلاقی یا برتری اقوام تازه‌نفس بربر و، خلاصه، به علت پرخوری (بسنجید با یادداشت ۴۵ (۳)، فصل چهارم). پیامدهای بنیان‌کن بیماریهای همه‌گیر (رجوع کنید به‌کتاب هانس زینسر، **موش و شپش و تاریخ**[3]) و فرسایش بی‌امان و فزایندهٔ خاك و از هم‌پاشیدگی بنیاد

1. Ibid., V, 147.

۲. Veii. شهری باستانی در بخش اتروریا در ایتالیا، واقع در ۱۶ کیلومتری رم، که از مراکز قوم اتروسك بود و پس از جنگهای طولانی با روم، در ۳۹۶ پیش از میلاد به‌تسخیر رومیان در آمد. از آن پس، تمدن اتروسکی بتدریج مضمحل شد. (مترجم)

3. H. Zinsser, *Rats, Lice, and History*, 1937, pp. 131 ff.

کشاورزی نظام اقتصادی روم (رجوع کنید به دو نوشتهٔ سیمخوویچ «یونجه وتاریخ» و «تـأملی دوباره در بـاب سقوط روم»[1]) بنظر مـی‌رسد بعضی از علل عمدهٔ این امر باشند[2].

۲۰. رجـوع کنید به توکودیدس[3] و مایر[4]. این گفته که «از این راه عوایدشان بیشتر خواهدشد»، به‌مـا امکان می‌دهد که حـد بالای نسبت بین مالیاتهای سابق و حجم بازرگانی را تعیین کنیم.

۲۱. این نکته کنایـه‌ای است بـه‌کـلام عبرت‌آموز میلفـرد[5] که می گوید: «پول‌سالاری به‌غارت‌سالاری[6] ترجیح دارد».

۲۲. جمهوری، ۴۲۳b. در خصوص مسألـهٔ تثبیت تعـداد جمعیت، رجوع کنید به‌یادداشت ۷ در همین فصل.

۲۳. مایر، همان کتاب[7].

۲۴. مایر، همان کتـاب[8]. رجـوع کنیـد همچنین بـه‌یـادداشت ۹ در همین فصل و متن مـربـوط به‌یـادداشت ۳۰، فصـل چهـارم.* قـوانین، ۷۴۲a-c. افلاطون در اینجا به‌تشریح نگرش اسپارت می‌پردازد و قانـونـی مقرر می‌دارد که به‌موجب آن «شهروندان از داشتن طلا و نقره ممنوعند... شهروندان باید فقط به‌داشتن سکه‌هایی مجاز باشند که در میـان خـودمان پول رایج است ولی جای دیگر ارزش ندارد... بـرای مواقـع گسیل نیرو یا دیدارهای رسمی از خارج کشور، مانند عزیمت به‌سفارت یـا مأموریتهای لازم دیگر... ضروری است دولت همیشه مسکوك هلنی (طلا) داشته‌باشد. اگر شهروندی ناگزیر از رفتن به‌خـارج شود، تنها بشرطی می‌تواند اقدام به‌چنین کاری کند که از مقامـات کشور [سر کلانتـرهـا] به تـرتیب مقرر اجازه گرفته‌باشد. و هنگام بازگشت، چنانچه برایش پول خارجی باقی مانده باشد، بایـد آن را تسلیم دولت کند و معادل آن وجه رایج کشور دریـافت دارد. اگـر معلوم شود که کسی چنین پولـی را نگـاه داشته‌است، آن پول

1. V. G. Simkhovitch, «Hay and History»and «Rome's Fall Reconsidered», in *Towards the Understanding of Jesus*, 1927.
2. W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* (1934).
3. Thucydides, VII, 28. 4. Meyer, op. cit., IV, 535.
5. P. Milford 6. Lootocracy
7. Meyer, op. cit., IV, 577. 8. Ibid., V, 27.

باید ضبط شود و کسی که آن را از خارج آورده‌است و هرکس که از این امر مطلع بوده ولی خبر نداده‌است باید مورد لعن قرار گیرد و محکوم شود و، به‌اضافه، لااقل معادل همان مبلغ، جریمه بپردازد.» آدمی از خود می‌پرسد که آیا با توصیف افلاطون به‌عنوان فرد^مرتجعی که قوانین شهر توتالیتر اسپارت را تقلید می‌کرد، نسبت به‌وی بی‌انصافی نکرده‌است؟ او در اینجا بیش از دوهزار سال قبل اصول و روشهایی را پیش‌بینی کرده‌است که امروز در میان مترقی‌ترین حکومتهای دموکرات اروپای غربی از قبول عام برخوردار است (حکومتهایی که مانند افلاطون هنوز بدین امید نشسته‌اند که دولت دیگری مسألهٔ «پول طلای عمومی هلنی» را حل کند).

ولی بعد قطعهٔ دیگری می‌آید (قوانین، ۹۵۰d) که بوی آزادیخواهی غربی چندان از آن به‌مشام نمی‌رسد. [افلاطون می‌نویسد]: «نخست، به هیچ‌کس زیر چهل سال اجازهٔ عزیمت به‌هیچ‌کجا خارج از کشور داده نخواهدشد. دوم، به‌هیچ‌کس به‌عنوان شخص خصوصی چنین اجازه‌ای داده نخواهدشد؛ تنها به‌پیکها و سفیران و اشخاصی که به‌بعضی مأموریتهای بازرسی می‌روند، ممکن است به‌عنوان مقامات دولتی اجازهٔ سفر داده شود... و چنین کسان، پس از بازگشت، به‌جوانان خواهند آموخت که نهادهای سیاسی دیگر کشورها پایینتر از نهادهای خودشان است.»

همچنین قوانینی مشابه برای پذیرفتن بیگانگان وضع می‌شود، زیرا «مراوده میان دولتها بضرورت به‌اختلاط منشها خواهد انجامید... و به واردکردن آداب و رسوم نوپدید منتهی خواهدشد، و این امر به‌مردمی که از قوانین صحیح برخوردارند، شدیدترین آسیب را خواهد رساند.» (قوانین، ۹۴۹e/۹۵۰a).*

۲۵. مایر بدین نکته اذعان دارد[1] و در قطعه‌ای بسیار خواندنی، دربارهٔ دو فرقه می‌گوید: «هرکدام مدعی دفاع از 'وضع پدری' است... و ادعا دارد که طرف مقابل آلوده به‌روح متجدد خودپسندی و خشونت انقلابی است. در واقع، هر دو آلوده‌اند... دین و رسوم سنتی در فرقهٔ هوادار دموکراسی ریشه‌های ژرفتر دارد؛ دشمنان اشرافی آن فرقه که زیر

1. Ibid., IV, 433 f.

لوای بازگشت به‌روزگاران دیرین می‌جنگند... سراپا تجددخواه شده‌اند.»
بسنجید همچنین با جای دیگری در همان کتاب[1]، و یادداشت بعد.

۲۶. ارسطو در قانون اساسی آتن (فصل ۳۴، بخش ۳) مـی‌گویـد که سی تن جبار در آغـاز تظاهر به‌چیزی می‌کردند که به‌نظر او برنامه‌ای «معتدل» می‌رسید، یعنی برنامـه‌ای «میهنی». در خصـوص هیـچ‌انگاری و تجددخواهی کریتیاس، رجوع کنید به‌نظریـهٔ او در بـاب دیـن که در فصـل هشتم (بویژه یادداشت ۱۷) و در یادداشت ۴۸ همین فصـل مـورد بحث قرارگرفته‌است.

۲۷. بسیار جالب خاطر است که نگرش سوفوکلس را نسبت به‌ایمان جدید با ائوریپیدس مقایسه‌کنیم. سوفوکلس شکایت می‌کند[2] که: «نارواست که... فرودست زادگان کامروا باشند در حالی‌که دلیران و نجیب‌زادگان با شوربختی دست به‌گریبانند.» ائوریپیدس (هماوا با آنتیفون[3]) پـاسخ می‌دهد که فرق میان‌نجیب‌زادگان و فرودست‌زادگان (بویژه بردگان)، فرقی صرفاً لفظی است: «خـود ایـن نام بتنهایی کافـی است که برده را دچار ننـگ و شرمساری کند». در مورد عنصر بشردوستی در توکودیدس، رجوع کنید به یادداشت ۱۲ در همین فصل. در خصوص این مسأله که نسل کبیر تا چه حد با گرایشهای جهـان‌میهنی مرتبط بود، رجـوع کنید به‌شواهـد عـرضه شده در یـادداشت ۴۸، فصل هشتم، بویـژه «الیگارك‌پیر» و افلاطـون و ارسطو که هر سه نظر مخالف داشته‌اند.

۲۸. سقراط «منطق‌گریزهـا» یـا کسانـی را که از استدلال عقلـی و منطقی روی‌گردانند، مقـایسه می‌کند با «مردم‌گریـزهـا» یا کسانـی‌که از آدمیان بیزارند (بسنجید با فایدون، 89c). خلاف این امر در سخنان مردم گریزانهٔ افلاطون در جمهوری مشاهده می‌شود (496c-d). بسنجید همچنین با یادداشتهای ۵۷ و ۵۸، فصل هشتم.

۲۹. گفته‌هایی‌که از دموکریتوس نقل شد از قطعه‌های زیر درکتاب دیلس (۵) است: ۴۱، ۱۷۹، ۳۴، ۲۶۱، ۶۲، ۵۵، ۲۵۱، ۲۴۷ (دیلس و تارن در اصالت قطعهٔ آخـر شك دارنـد؛ بسنجید با یادداشت ۴۸، فصل هشتم)،

1. Ibid., V, 4 f., 14. 2. Ibid., IV, III.

۳. بسنجید با یادداشت ۱۳، فصل پنجم.

و ۱۱۸.

۳۰. بسنجید با متن مربوط به‌یادداشت ۱۶، فصل ششم.

۳۱. رجوع کنید به‌توکودیدس[1]. بسنجید همچنین با آنچه در یادداشت ۱۶، فصل ششم، گفته شده‌است.

۳۲. گومپرتس، متفکران یونان، کتاب پنجم، فصل ۱۳، ۳ (آلمانی، ج ۲، ص ۴۰۷).

۳۳. کتاب هرودوت که حاوی گرایشهای موافق دموکراسی است[2]، یکی دو سال بعد از خطابهٔ پریکلس بیرون آمد[3].

۳۴. یکی از کسانی‌که به‌این نکته اشاره کرده گومپرتس است (متفکران یونان، کتاب پنجم، ۱۳، ۲ ـ آلمانی، ج ۲، ص ۴۰۶) که توجه خواننده را به‌بخشهای 557d و 561c جمهوری جلب می‌کند. این تشابه بیگمان عمدی است. بسنجید همچنین با جمهوری، چاپ ادام، ج ۲، ص ۲۳۵، حاشیه به 557d26. نیز رجوع کنید به‌قوانین، 699d/e به‌بعد، و 704d-707d. برای آگاهی از نظیر این ملاحظه دربارهٔ هرودوت[4]، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۷، فصل ششم.

۳۵. بعضی بر این باورند که منکسنوس جعلی است ولی من معتقدم این باور فقط نمایانگر گرایش خود آنها به‌آرمان‌سازی از افلاطون است. اصالت منکسنوس به‌وسیله ارسطو تضمین شده‌است. او ضمن نقل قولی از آن رساله می‌گوید که گفتهٔ نقل شده، منسوب به «سقراطِ رسالهٔ رثائیه[5]» است (ارسطو، فن سخنوری، اول، ۹، ۳۰ (1367b8)، و سوم، ۱۴، ۱۱ (1415b30)). رجوع کنید بخصوص به‌اواخر یادداشت ۱۹، فصل ششم، و نیز یادداشت ۴۸، فصل هشتم، و یادداشتهای ۱۵ (۱) و ۶۱ در همین فصل.

۳۶. حکومت آتن، نوشتهٔ «الیگارک پیر» (یا کسنوفون کاذب[6])، به

1. Thucydides, II, 37-41.

۲. رجوع کنید از جمله به: Herodotus, III, 80.

3. Meyer, op. cit., IV, 369.

4. Herodotus, III, 80.

5. the Funeral Dialogue

6. Pseudo-Xenophon

گفته کیرشهوف[1] که به‌وسیلهٔ گومپرتس[2] نقل شده‌است، در سال ۴۲۴ پیش از میلاد منتشر شد. در مورد انتساب آن به‌کریتیاس، رجوع کنید به کتاب سندیز[3]. رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱۸ و ۴۸ در همین فصل. به‌عقیدهٔ من، تأثیر این نوشته در توکودیدس، در قطعه‌های نقل شده در یادداشتهای ۱۰ و ۱۱ همین فصل نمایان است. در خصوص تأثیر آن در افلاطون، رجوع کنید بویژه به‌یادداشت ۵۹، فصل هشتم، و قوانین، ۷۰۷d - ۷۰۴a. (بسنجید همچنین با سیاست ارسطو (۱۳۲۷a - ۱۳۲۶b) و کتاب سیسرون[4].)

۳۷. کنایه‌ای است به‌کتاب ریدر، بی‌سازش: تعارض دو جهان[5]، که حاوی انتقادی عالی از ایدهٔولوژی فاشیسم است.

در خصوص هشدار سقراط در بارهٔ مردم‌گریزی و منطق‌گریزی (پایینتر در همین بند در متن)، رجوع کنید به‌یادداشت ۲۸ در همین فصل.

۳۸. * (۱) آنچه «ابداع شیوهٔ تفکر نقاد» نامیده می‌شود، عبارت است از تأسیس سنتی جدید که همان سنت بحث انتقادی و سنجشگرانه دربارهٔ اسطوره‌ها و نظریه‌های سنتی باشد. در مورد این نظریه رجوع کنید به‌نوشتهٔ من، در تدارك نظریه‌ای عقلی دربارهٔ سنت (سالنامهٔ اصحاب عقل، ۱۹۴۹)، که اکنون در کتاب من، حدسیات و ردیات، به‌چاپ رسیده‌است. (تنها چنین سنت جدیدی می‌تواند تبیین کند که چگونه در مکتب ایونیایی در ظرف سه نسل اول، سه فلسفهٔ مختلف بوجودآمد.)*

(۲) از آن روزگار تاکنون، مدرسه‌ها (و بویژه دانشگاهها) برخی از جنبه‌های قبیله‌پرستی را همواره حفظ کرده‌اند. منظور تنها آرم مدارس و دانشگاهها یا «کراوات مدرسهٔ قدیم[6]» نیست که دارای پیامدهایی

---

1. Kirchhoff 2. T. Gomperz, *Greek Thinkers*, Germ. ed., I, 477.

3. J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Introduction IX, esp. note 3.

4. Cicero, *De Republica*, II, 3 & 4.

5. M. M. Rader, *No Compromise - The Conflict between Two Worlds* (1939).

۶. Old School Tie. در انگلستان، شاگردان دبیرستانها موظفند کراوات بزنند و بسیاری از دبیرستانها کراواتهایی با نقشها و رنگهای مخصوص ←

اجتماعی از قبیل ایجاد «کاست» و مانند آن است. غرض همچنین خصلت پدرسالارانه و اقتدارگرایانهٔ بسیاری از مدرسه‌هاست. تصادفی نبود که وقتی افلاطون در استقرار مجدد قبیله‌پرستی ناکامیاب شد در عوض به بنیادکردن مدرسه‌ای همت گماشت؛ و باز تصادف نیست که مدارس غالباً دژ ارتجاعند و معلمان دیکتاتورهایی در قالب کوچك جیبی.

به‌عنوان شاهدی از خصلت قبیله‌پرستانهٔ نخستین مدرسه‌ها و مکتبها، در اینجا فهرستی از پاره‌ای از تابوهای فیثاغوریان قدیم ذکر می‌کنم. (این فهرست از کتاب برنت[1] گرفته شده‌است و او آن را از کتاب دیلس[2] اقتباس کرده‌است؛ مع‌هذا، رجوع کنید به‌شواهد عرضه شده به‌وسیلهٔ آریستوکسنوس[3] در همان کتاب، ص ۱۰۱.) برنت از بعضی «تابوهای واقعی کاملاً بدوی» سخن می‌گوید: از خوردن لوبیا باید پرهیز کرد؛ چیزی را که افتاده‌است نباید برداشت؛ به‌خروس سفید نباید دست زد؛ نان را نباید پاره کرد؛ از روی چوب یا میله‌ای که به‌طور افقی گذاشته‌شده نباید گام برداشت؛ آتش را نباید با آهن بهم زد؛ از قرص پاره نکردهٔ نان نباید خورد؛ تاج گل و گیاه نباید درست کرد[4]؛ روی ظرف یك لیتری[5] نباید

← به‌خود دارند. بالاترین اعتبار اجتماعی در آن کشور از آن کسی است که به یکی از دبیرستانهای خصوصی معروف و قدیمی و معمولاً اشرافی از قبیل ایتن و هرو رفته‌باشد. فارغ‌التحصیلان اینگونه دبیرستانها حتی در سالهای بعد نیز ممکن است کراوات مدرسهٔ قدیم را بزنند و خود را بدین وسیله از دیگران ممتاز سازند. بدیهی است در کشوری با ساختار طبقاتی محکم و متمایز مانند انگلستان، از این راه یك «کاست» اجتماعی بوجودمی‌آید که اعضای آن پایبند آداب خاصی می‌شوند، می‌کوشند دیگران را هر چه کمتر به خود راه‌دهند و به‌یاری یکدیگر مواضع قدرت را در دست بگیرند. بنابراین، توسعاً به‌مفهوم مجازی، غرض از «کراوات مدرسهٔ قدیم»، گونه‌ای همبستگی طبقاتی و تبختر اشرافی و طرز فکر قبیله‌ای و انحصارگر است که در انگلستان (یا هر کشور دیگر) ممکن است در میان خواص جامعه مشاهده‌شود. (مترجم)

1. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 2nd ed., p. 106.
2. H. Diels, *Die Vorsokratiker*, 5th ed., Vol. 1, pp. 97 ff.
3. Aristoxenus

۴. معنا مبهم است. مراجعه به کتاب برنت هم که این فهرست از آن ←

نشست؛ دل [جانوران] را نباید خورد؛ در شاهراهها نباید راه‌رفت؛ نباید گذاشت پرستو بر بام خانه لانه کند؛ هنگام برداشتن دیگ از سر آتش باید خاکستر را بهم زد تا جای آن روی خاکستر نماند؛ کنار نور نباید در آیینه نگریست؛ پس از برخاستن از رختخواب باید آن را پیچید و جای بدن را از روی آن صاف کرد.

۳۹. مشابهت جالب توجهی وجود دارد بین این تحول و نابودی قبیله‌پرستی به‌واسطهٔ کشورگشاییهای ایرانیان. به‌گفتهٔ مایر، انقلاب اجتماعی مورد بحث به‌ظهور تعدادی ادیان نبوی (یا به‌اصطلاح ما) اصالت تاریخی دایر بر اعتقاد به‌سرنوشت و انحطاط و رستگاری انجامید که یکی از آنها دین «قوم برگزیده» یعنی قوم یهود است (بسنجید با فصل اول).

ویژگی دیگر برخی از این ادیان، اعتقاد به‌این نظریه بود که آفرینش جهان هنوز بپایان نرسیده‌است و همچنان ادامه دارد. این نظریه باید مقایسه شود با برداشت قدیم یونانیان که جهان را بنا یا ساختمانی می‌پنداشتند و نابودشدن این برداشت به‌وسیلهٔ هراکلیتوس که در فصل دوم تشریح شد (رجوع کنید به‌یادداشت ۱ در آن فصل). گفتنی است که حتی آناکسیماندروس هم خاطرش از بابت آن بنا آسوده نبود. تکیهٔ او بر خصلت بیمرز و نامتعین یا نامعین مصالح ساختمانی، ممکن است نمودار این احساس او باشد که بنای مورد نظر چارچوب معینی ندارد و در سیلان است (بسنجید با یادداشت بعد).

پیدایش اسرار دیونوسوسی[1] و اورفئوسی در یونان، احتمالاً به تحولات دینی شرق وابستگی داشته‌است[2]. چنانکه می‌دانیم، مذهب

← گرفته شده کمکی به روشن کردن مسأله نکرد زیرا او هیچ توضیحی دربارهٔ اقلام فهرست نمی‌دهد. شاید غرض این باشد که از تاج گل و گیاه نباید چیزی برکند یا برداشت. (مترجم)

۵. quart. واحد اندازه‌گیری مایعات یا جامدات که حجم آن در انگلستان و امریکا متفاوت است ولی عموماً کمی کمتر یا کمی بیشتر از یك لیتر است. (مترجم)

۱. Dionysus «در دین یونان، خدای باروری و شراب... یکی از مهمترین خدایان یونانیان و احتمالاً در اصل از خدایان تراکیان بوده‌است... پدرش ←

فیثاغوری در بسیاری چیزها با تعالیم اورفئوسی مشترك بـود، خصوصاً در نظریـهٔ راجع به‌نفس (رجـوع کنید همچنین به‌یادداشت ۴۴). ولـی مذهب فیثاغـوری مسلمـاً رنگ «اشرافـی» داشت حـال آنکه تعالیـم اورفئوسی نمایانگر قسمی صورت «پرولتاریایی» آن نهضت بود. احتمـالاً حق با مایر است[1] که می‌گوید در اوایل، فلسفه جریانی ضد نهضت اسرار بود (بسنجید همچنین بـا نگـرش هـراکلیتـوس نسبـت به‌این امـور کـه در دیلس (۵)، قطعه‌های ۵،۱۴،۱۵،۴۰،۱۲۹، و در بای‌واتر، قطعه‌های ۱۶ و ۱۷ منعکس است). او نه تنها از اسرار بلکـه از فیثاغورس هم تنفر داشت و افلاطون فیثاغـوری از اسرار بیزار بود. (جمهوری، 364e بـه‌بعد، مع‌هـذا بسنجید با جمهوری، چاپ ادام، ضمیمهٔ ۴ به‌کتاب نهم، ج ۲، ص ۳۷۸ به‌بعد).

۴۰. در مورد آناکسیماندروس (بسنجید با یادداشت پیشین)، رجوع کنید بـه‌دیلس (۵)، قطعهٔ ۹: «منشأ چیزها... قسمی طبیعـت نامتعین (یـا بیمرز) است؛... چیزهای موجود از چیزهایی تکوین مـی‌یابند که دوبـاره بضرورت در آنها حل می‌شوند. زیرا هر یك، بر حسب ترتیب زمـانی، از گناه (یا ستمی) که مرتکب شده‌است در برابر دیگری توبه می‌کند.» اینکه هستی فردی در نظر آناکسیماندروس قسمی ستم یا بیعدالتی بشمار می‌رفت، تعبیر گومپرتس است (همان کتاب، آلمـانی، ج ۱، ص ۴۶؛ توجه کنید به مشابهتی که با نظریهٔ افلاطون دربارهٔ عدالت وجود دارد). ولی این تعبیر سخت مورد انتقاد قرار گرفته است.

۴۱. پارمنیدس نخستین کسی بود که رؤیای خویش را دربارهٔ جهان متوقف، به‌حقیقت راستین تعبیر کرد و جهان سیلان را که در آن می‌زیست

← زئوس... بود... در سرزمینهای مختلف سیر می‌کرد و مردم را پرورش رز و اسرار پرستش آن می‌آموخت... پرستندگـانش معتقـد بودند که او نه فقط از طریق مستی و بیخودی می‌تواند انسان را رهایی و الهام ببخشد، بلکه مستقیماً هم می‌تواند به‌وی خلاقیت خـدایـی اعطا کند. بـه همیـن جهت، دیونـوسوس حـامی ادب و هنـر نیـز شناختـه‌شد. رومیـان او را با... باکوس یکـی می شمردند... درام یونانی از موسیقی، آواز، و رقصهای جشنهای او پدید آمد.» **دایرةالمعارف فارسی.** (مترجم)

2. Herodotus, II, 81.
1. Meyer, op. cit., III, p. 428.

حمل بر رؤیا نمود و بدین‌وسیله در صدد رهایی از فشار مورد بحث برآمد. او می‌گفت: «هستی حقیقی بخش‌ناپذیر است؛ همیشه یك كل درست و تمام[1] است كه هرگز از نظم خویش منفك نمی‌شود؛ هیچ‌گاه نمی‌پراكند و، بنابراین، نیازمند وحدت مجدد نیست.» (دیلس (۵) قطعهٔ ۴). رجوع كنید همچنین به‌یادداشت ۲۲ و متن در فصل سوم.

۴۲. رجوع كنید به‌یادداشت ۹ در همین فصل (و یادداشت ۷، فصل پنجم).

۴۳. مایر، همان كتاب[2].

۴۴. برنت، «آموزهٔ سقراطی نفس[3].» این موافقت جزیی با برنت را بیشتر از این جهت مایلم مورد تأكید قراردهم كه با اغلب نظریه‌های دیگر او موافق نیستم، خصوصاً نظریه‌هایش راجع به مناسبات سقراط با افلاطون. بالاخص عقیده‌اش در بارهٔ اینكه سقراط از لحاظ سیاسی مرتجع‌تر از افلاطون بود[4]، به‌نظر من غیر قابل دفاع است (بسنجید با یادداشت ۵۶ در همین فصل).

در مورد آموزهٔ سقراطی نفس، به‌اعتقاد من برنت درست می‌گوید كه كلام «نفس خود را تیمار بدار» سقراطی است، زیرا این گفته علاقهٔ سقراط را به‌اخلاق نشان می‌دهد. اما تصور می‌كنم بسیار نامحتمل است كه سقراط به‌نظریه‌ای مابعدالطبیعی در باب نفس قائل شده‌باشد. به‌عقیدهٔ من، نظریه‌هایی كه در فایدون و جمهوری و رسائل دیگر بیان شده بدون شك فیثاغوری است. (در خصوص این نظریهٔ اورفئوسی-فیثاغوری كه تن را گور نفس می‌شمارد، رجوع كنید به‌جمهوری، چاپ ادام، ضمیمهٔ ۴ به‌كتاب نهم؛ رجوع كنید همچنین به‌یادداشت ۳۹ در همین فصل.) و با عنایت به‌اظهار صریح سقراط در دفاعیه (۱۹c) كه او «هیچ كاری به چنین كارها» نداشت (یعنی نظرورزی دربارهٔ طبیعت[5])، من سخت با عقیدهٔ

---

1. an integrated whole 2. Ibid., III, 443 & IV, 120 f.

3. J. Burnet, «The Socratic Doctrine of the Soul», *Proceedings of the British Academy*, VIII, (1915/16), 235 ff.

4. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 210.

۵. رجوع كنید به‌یادداشت ۵۶(۵) در همین فصل.

برنت مخالفم که می‌گوید سقراط از پیروان فیثاغورس بود و نظریهٔ مابعدالطبیعی خاصی در باب «طبیعت» نفس داشت.

به‌اعتقاد من، کلام سقراط که می‌گفت «نفس خود را تیمار بدار»، نمایانگر پیروی او از اصالت فرد در زمینهٔ اخلاق (و فکر) بود. نظریهٔ او دربارهٔ خودبسندگی اخلاقی مرد با فضیلت، بر اعتقاد به‌اصالت فرد بنا شده‌است و کمتر آموزه‌ای از وی سراغ داریم که اینچنین مورد گواهی قرارگرفته باشد. (رجوع کنید به‌شواهدی که در یادداشت ۲۵، فصل پنجم، و یادداشت ۳۶، فصل ششم ذکر شده‌است.) این آموزه رابطهٔ نزدیك دارد با اندیشه‌ای که در جملهٔ «نفس خود را تیمار بدار» بیان شده‌است. سقراط با تکیه بر خودبسندگی، می‌خواست بگوید: می‌توانند جسم ترا نابود کنند ولی نخواهند توانست درستی اخلاقی ترا از میان ببرند، و اگر خاطرت عمدتاً به‌این معنای اخیر مشغول باشد، نمی‌توانند هیچ آسیب جدی به تو برسانند.

چنین می‌نماید که هنگامی‌که افلاطون با آموزهٔ مابعدالطبیعی و فیثاغوری نفس آشنا شد، این احساس به‌او دست داد که نگرش اخلاقی سقراط نیازمند شالوده‌ای مابعدالطبیعی است، بویژه نظریه‌ای در باب بقا[ی نفس]. بنابراین، او فکر فناناپذیربودن نفس را جانشین این معنا کرد که «نخواهند توانست درستی اخلاقی ترا نابود کنند». (بسنجید همچنین با یادداشتهای ۹ و ۱۰ در فصل هفتم).

حکمای مابعدالطبیعی و اصحاب اصالت تحقق [= پوزیتیویستها] ممکن است در مقابل تعبیر من ادعا کنند که هیچ تصور اخلاقی و غیر مابعدالطبیعیی مانند آنچه من به‌سقراط نسبت می‌دهم، نمی‌تواند وجود داشته‌باشد زیرا جز به‌طرز مابعدالطبیعی نمی‌توان دربارهٔ نفس سخن گفت. تصور نمی‌کنم ممکن باشد امیدی به‌متقاعد کردن حکمای مابعدالطبیعی افلاطونی داشته‌باشم، اما سعی خواهم‌کرد به‌اصحاب اصالت تحقق (و مادیون و دیگران) نشان دهم که خود آنان نیز به‌مفهومی بسیار شبیه آنچه من به‌سقراط نسبت می‌دهم، به‌«نفس» [یا «روح»] اعتقاد دارند و بیشترشان «روح» را بیش از بدن ارج می‌نهند.

نخست، حتی اصحاب اصالت تحقق نیز شاید اذعان کنند که ما میان

ناخوشیهای «جسمی» و «روانی» [یا روحی][1] فرقی کاملاً تجربی و «مفید معنا[2]» ولو قدری غیردقیق میگذاریم. در واقع، این تمایز در سازماندادن به‌بیمارستانها و غیره دارای اهمیت عملی قابل ملاحظه است. (البته بسیار احتمال دارد که روزی این تمایز با پیداشدن چیزی دقیقتر منسوخ شود، ولی آن مسألهٔ دیگری است.) از سوی دیگر، بسیاری از ما، حتی اصحاب اصالت تحقق، اگر می‌توانستند انتخاب کنند، ناخوشی جسمی ملایمی را به‌نوعی جنون ملایم ترجیح می‌دادند. از این گذشته، حتی اصحاب اصالت تحقق احتمالاً بیماری جسمی طولانی و سرانجام درمان‌ناپذیری را (بشرطی که بیش از حد دردناك نباشد) ترجیح می‌دادند به‌جنونی به‌همان درازی و درمان‌ناپذیر و حتی به‌جنونی درمان‌پذیر. پس، به‌اعتقاد من، بدون استفاده از مصطلحات مابعدالطبیعه نیز می‌توان بدین نحو گفت که چنین کسان نفس [یا «روح»] خویش را بیش از جسمشان تیمار می‌دارند و اهمیت می‌دهند. (بسنجید با فایدون، ۸۲d، که در آن گفته‌می‌شود: ایشان «به نفس خویش اهمیت می‌دهند و بندهٔ تن خود نیستند.» رجوع کنید همچنین به‌دفاعیه، ۳۰b - ۲۹d). این طرز گفتار کاملاً مستقل از هرگونه نظریه‌ای است که این کسان ممکن است دربارهٔ «نفس» [یا «روح»] داشته‌باشند، و حتی اگر قایل به‌این باشند که، در تحلیل نهایی، [نفس یا روح] تنها جزیی از بدن است و هر جنون قسمی ناخوشی جسمی است، استنتاج ما همچنان صدق خواهد کرد. (حتی در چنین صورتی، صحبت سرانجام به‌اینجا خواهد رسید که ایشان مغز خود را بیش از دیگر بخشهای تنشان ارج می‌گذارند.)

اکنون می‌پردازیم به‌ملاحظات مشابهی دربارهٔ تصوردیگری از «نفس» که حتی از آنچه گفتیم نیز به‌تصور سقراط نزدیکتر است. بسیاری

1. «psychical»

۲. meaningful. کنایه‌ای است به‌این ادعای اصحاب اصالت تحقق (بویژه اصالت تحقق منطقی) که می‌گویند برای اینکه گزاره یا خبری مفید معنا یا دارای معنای محصل باشد، باید محتوای تجربی داشته‌باشد و بتوان در صدق یا کذب آن (لااقل علی‌الاصول) به‌طریق تجربی تحقیق کرد، یا قضیه‌ای باشد «تحلیلی» که نفی آن مستلزم تناقض باشد. (مترجم)

از ما حاضریم به‌خاطر غایاتی صرفاً فکری و عقلی، تن به‌سختیهای جسمانی‌قابل ملاحظه دهیم. فی‌المثل، حاضریم برای پیشرفت دانش، یعنی به خاطر کسب «فرزانگی»، رنج بکشیم. (در مورد خرد ورزی سقراط، رجوع کنید از جمله به‌کریتون، ۴۴d/e و ۴۷b). نظیر این سخن را دربارهٔ پیشبرد غایات اخلاقی ــ مثلاً عدالت برابر و صلح و مانند آن ــ نیز می‌توان گفت. (رجوع کنید به‌کریتون، ۴۷e/۴۸a، که در آن سقراط توضیح می دهد که مقصودش از «نفس» آن بخش از ماست که «با عدالت بهبود می پذیرد و با ظلم فاسد می‌شود».) بسیاری از ما با سقراط همداستانیم که این امور در نزدمان بیشتر اهمیت دارد تا چیزهایی مانند تندرستی، گو اینکه همه دوست داریم سلامت باشیم. و بسیاری ممکن است با سقراط موافق باشند که آنچه ما را مفتخر می‌کند که انسانیم و حیوان نیستیم، امکان اختیارکردن چنین موضع و نگرشی است.

به‌اعتقاد من، ورود به‌همهٔ این مباحث امکان‌پذیر است بدون اشاره به‌هیچ‌گونه نظریهٔ مابعدالطبیعی دربارهٔ «طبیعت نفس»، و هیچ دلیلی نمی بینم که چرا باید با وجود اظهار صریح سقراط که او کاری به‌این قسم نظرورزیها نداشت، چنین نظریه‌ای را به‌او نسبت دهیم.

۴۵. گودگیاس، به‌اعتقاد من، در بعضی قسمتها رساله‌ای سقراطی است (هر چند به‌سبب پاره‌ای عناصر فیثاغوری که گومپرتس وجود آنها را نشان داده تصورمی‌کنم در عین حال از بسیاری جهات افلاطونی نیز باشد؛ بسنجید با یادداشت ۵۶ در همین فصل). در این رساله، افلاطون سخنان تعرض آمیزی در دهان سقراط می‌گذارد دربارهٔ «بندرگاهها و اسکله‌ها و باروهای آتن» و خراجها و مالیاتهایی که آن شهر به متحدان خود می‌بست. این حمله‌ها به‌صورتی که هست، بیقین از خود افلاطون است و همین امر تبیین می‌کند که چرا طنین حملات الیگارکها از آن بگوش می‌رسد. اما بعید نیست که سقراط هم چون می‌خواست بر اموری تأکید کند که عقیده داشت از همه چیز مهمتر است، سخنانی مشابه گفته‌باشد. با اینهمه، معتقدم او بیزار بود از فکر اینکه انتقادات اخلاقی وی به‌صورت تبلیغات خائنانه علیه جامعهٔ باز و بویژه بر ضد نمونهٔ چنین جامعه‌ای یعنی آتن درآید. (در مورد مسألهٔ حسن‌عهد

و وفاداری سقراط، رجوع کنید خصوصاً به‌یادداشت ۵۳ و متن در همین فصل).

۴۶. نمونهٔ اینگونه اشخاص در نوشته‌های افلاطون، یکی کالیکلس است و دیگری تراسوماخوس. از جهت تاریخی، بهترین نمونه‌های حقیقی، شاید ترامنس[1] و کریتیاس باشند؛ دیگری آلکیبیادس است که داوری دربارهٔ منش و کارهای او بسیار دشوار است.

۴۷. ملاحظات زیر بسیار نظری است و ربطی به استدلالهای من ندارد.

به‌نظر من، رسالهٔ آلکیبیادس اول ممکن است از تغییر مسلك خود افلاطون به‌علت تأثیر سقراط، مایه گرفته‌باشد. به‌عبارت دیگر، امکان دارد افلاطون در این رساله، شخصیت آلکیبیادس را برای پنهان شدن در پشت آن برگزیده‌باشد. شاید او برای بازگفتن داستان تغییر مسلك خود داعیه‌ای قوی داشته‌است، زیرا سقراط هنگامی که در دادگاه مسؤول کارهای زشت آلکیبیادس و کریتیاس و خارمیدس معرفی شد، ضمن دفاع، افلاطون را به‌عنوان مثال زنده و گواه تأثیر راستین روش تربیتی خویش ذکر کرد. نامحتمل نیست که افلاطون با شوقی که به ادای شهادت ادبی داشت، احساس کرده باشد که لازم است حکایت مناسبات سقراط را با خودش که نتوانسته‌بود در دادگاه بگوید[2]، در اینجا نقل کند. احتمالاً او فکر می کرد که با استفاده از نام و وضع خاص آلکیبیادس (از قبیل رؤیاهای سیاسی جاه‌طلبانه‌ای که به‌ظن قوی همانند احلام خود او پیش از تغییر مسلك بود) به‌مقصود خویش در دفاع از استاد دست خواهد یافت[3] و نشان خواهدداد که نفوذ اخلاقی سقراط به‌طور کلی و تأثیر وی در آلکیبیادس بخصوص، با آنچه دادخواهان ادعا می‌کردند، بسیار تفاوت داشته‌است. تصور می‌کنم بعید نیست که در رسالهٔ خارمیدس نیز افلاطون از بسیاری جهات چهره‌ای از خویشتن نگاشته باشد. (جالب توجه است که افلاطون خود نیز مبادرت به‌بازگردانیدن دیگران از مسلکهایشان می کرد ولی، تا جایی که می‌توان قضاوت کرد، به‌طرزی دیگر ـ یعنی بیشتر

---

1. Theramenes   2. A. E. Taylor, *Socrates*, note 1, p. 105.

۳. بسنجید با یادداشتهای ۴۹ و ۵۰ در همین فصل.

با آموزش ریاضیات فیثاغوری به‌عنوان شرط دست‌یافتن به‌شهود دیالکتیکی نسبت به‌مثال نیکی، نه از راه توسل شخصی به‌اخلاق و معنویات. مقایسه کنید با داستانهایی‌که دربارهٔ کوششهای وی برای تغییر مسلك دیونوسیوس کهین نقل شده‌است.) در مورد آلکیبیادس اول و مسایل مرتبط با آن، رجوع‌کنید همچنین به‌افلاطون گروت، ج ۱، ص‌ص ۵۵-۳۵۱.

۴۸. مایر، همان کتاب[1] و کسنوفون[2]. در همان مجلد، ص‌ص ۲۳-۱۹ و ۴۴-۳۶ (و بویژه ۳۶)، تمام شواهد لازم برای توجیه تعبیری که در متن داده شده‌است، یافت می‌شود. تاریخ باستان کیمبریج[3] نیز تعبیری بسیار مشابه دربارهٔ رویدادهای مورد بحث می‌دهد.

می‌توان افزود که تعداد شهروندانی‌که در دورهٔ هشت ماههٔ حکومت وحشت سی تن جبار کشته شدند نزدیك ۱۵۰۰ نفر بود که، تا جایی‌که می‌دانیم، از یکدهم (احتمالاً حدود هشت در صد یا ماهانه یك درصد) جمع کل شهروندانی که از جنگ جان بدر برده بودند چندان کمتر نبود. چنین توفیقی در کشتار حتی در روزگار خودمان نیز بیسابقه است.

تیلر دربارهٔ سی تن جبار می‌نویسد[4]: «باید انصاف داد و بیاد آورد که این مردان تحت تأثیر وسوسهٔ موقعیت، احتمالاً 'به سرشان زد'. کریتیاس قبلاً به‌عنوان مردی بسیار فرهیخته و دارای گرایشهای مسلم دموکراتیك شهرت داشت.» به‌اعتقاد من، این کوشش برای دست کم جلوه دادن مسؤولیت حکومت جباران دست نشانده و بخصوص دایی عزیز افلاطون، محکوم به‌شکست است. می‌دانیم که عواطف دموکرات منشانهٔ زودگذری که در آن روزها اشراف‌زادگان جوان در مواقع مناسب بدان تظاهر می‌کردند، چقدر بی‌ارزش بود. وانگهی، نه تنها پدر کریتیاس[5] بلکه احتمالاً خود او نیز متعلق به الیگارشی چهارصد

1. Meyer, op. cit., V, 38. 2. Xenophon, *Hellenica*, II, 4, 22.
3. *Cambridge Ancient History*, 1927, Vol. V, esp. pp. 369 ff.
4. Taylor, *Socrates*, «Short Biographies», 1937, p. 100, note 1.
5. Meyer, op. cit., Vol. V., p. 579. *Lys.*, 12, 43 & 12, 66.

نفری بود. نوشته‌های بجای‌مانده از کریتیاس، تمایلات خائنانهٔ طرفدار اسپارت و نظرگاه هواخواه الیگارشی[۱] و هیچ انگاری بی‌پرده[۲] و جاه‌طلبی[۳] او را نشان می‌دهد. ولی نکتهٔ قاطع این است که او می‌کوشید برنامهٔ «الیگارك پیر» ـ یعنی کسنوفون کاذب، نویسندهٔ جدلنامهٔ حکومت آتن ـ را به‌اجرا بگذارد (بسنجید با یادداشت ۳۶ در همین فصل) و دموکراسی را ریشه‌کن کند و بعد از شکست آتن، به‌یاری اسپارت کوششی سرسختانه در این راه بعمل آورد. خشونتی که بخرج داده‌شد، نتیجهٔ منطقی این وضع بود و به‌جای اینکه نشان دهد کریتیاس «به سرش زد»، حکایت از آن می‌کند که او بخوبی به‌دشواریها آگاه بود و می‌دانست که نیروی مقاومت دموکراتها هنوز مردافکن است.

همدردی مایر یا دیونوسیوس اول، ثابت می‌کند که او پیشداوری خاصی لااقل علیه جباران ندارد. مایر نخست به‌شرح اجمالی زندگی سیاسی کریتیاس می‌پردازد که از لحاظ فرصت‌طلبی شگفت‌آور است و سپس می‌گوید: «او نیز مانند لوساندر [کشورگشای اسپارتی] به هیچ اصلی پایبند نبود» و، بنابراین، برای سرکردگی حکومت دست نشاندهٔ لوساندر، شایستگی داشت.

به‌نظر من، همانندی چشمگیری وجود دارد بین منش کریتیاس که سرباز و زیباپرست و شاعر و همنشین شکاك سقراط بود و فردریك دوم [پادشاه] پروس، معروف به«کبیر»، که او نیز سرباز و زیباپرست و شاعر و مرید شکاك ولتر و، باضافه، یکی از بدترین جباران و سنگدلترین ستمگران تاریخ جدید بود. (در خصوص فردریك، رجوع کنید به‌کتاب هگمان[۴]، بویژه صفحهٔ ۹۰، که در آن دیده می‌شود نگرش فردریك نسبت به‌دین، یادآور نگرش کریتیاس است.)

۴۹. تیلر به‌پیروی از حاشیهٔ برنت بر اوثوفرون افلاطون (۴ و 4c)،

---

۱. رجوع کنید از جمله به‌دیلس (۵)، ۴۵.

۲. بسنجید با یادداشت ۱۷، فصل هشتم.

۳. دیلس (۵)۱۵ و نیز:

Xenophon, *Memorabilia*, I, 2, 24; *Hellenica*, II, 3, 36 & 47.

4. Hegemann, op. cit., p. 90.

این نکته را بـه‌بهترین وجه توضیح می‌دهد[1]. تنها جـایی کـه احساس می کنم باید اندکی از بیان عالی او دربارهٔ محاکمهٔ سقراط[2] منحـرف شوم، در مورد تعبیر وی از گرایش نهفتـه در اتهـامـات است، بـویـژه در خصوص «بدعت‌گذاری مذهبی»[3].

۵۰. شواهد دال بر این امر، در همـان کتـاب تیلـر[4] یافت می‌شود، خاصه ص ۱۱۵، حاشیهٔ ۱ که در آن از آیس‌خینس[5] چنین نقـل قول شده است: «شما سقراط سوفسطایی را بـه‌هـلاکت رساندید زیـرا ثابت شد کـه او کریتیاس را تربیت کرده‌است».

۵۱. سیاست سی تن جبار این بود که تا می‌توانند عـدهٔ بیشتری از مردم را در کارهای ارعـابگـرانـهٔ خـود همدست کننـد. بسنجیـد بـا گفتـهٔ عالی تیلر در همان کتاب[1] (بویژه ص ۱۰۱، حاشیهٔ ۳). در مورد خایرفون، رجوع کنید به‌یادداشت ۵۶(۵) (هـ ـ ۶) در همین فصل.

۵۲. بـرخـلاف کـراسمن و دیگـران. بسنجیـد بـا کتـاب کـراسمن، افلاطون، امروز، ص‌ص ۹۲-۹۱. در ایـن مـورد، مـن بـا تیلـر همعقیـده‌ام (همان کتاب، ص ۱۱۶، حواشی ۱ و ۲).

با توجه به‌کنایـات افلاطون (یا سقراط) در دفاعیه و کریتون، بنسبت روشن است که قصد دادخـواهـان، شهیـدسازی از سقـراط نبود و اگـر او حـاضر به‌سازش می‌شد ـ یعنی حاضر می‌شد از آتن برود یا حتی قول سکوت بدهد ـ ممکن بـود محـاکمـه مـوقـوف شود یـا بـه‌نحـو دیگـری پیش‌برود. (رجـوع کنید به‌کریتون، ۴۵e و بویژه ۵۲b/c، که سقراط در آن می گویـد اگر خـود در دادرسی پیشنهاد جـلای وطن کرده‌بـود، به‌او اجـازهٔ چنین کاری داده‌می‌شد.)

۵۳. بسنجید با کریتون، ۵۳b/c، که سقـراط در آن تـوضیح می‌دهد که اگر فرصت فرار را مغتنم بشمرد، قضات را در اعتقـادشان راسخ کـرده است، زیرا کسی که قوانین را زیر پا بگذارد، احتمال دارد جوانـان را نیز به‌فساد بکشاند.

دو رسالهٔ دفاعیه و کریتون احتمالاً به‌فاصلهٔ نسبتاً کوتاهی پس از مرگ

1. Taylor, op. cit., p. 103. 2. Ibid., 103, 120.
3. Ibid., 109, 111 f. 4. Ibid., 113-115. 5. *Aeschines*, I, 173.

سقراط نوشته‌شد. کریتون ممکن است بر رسالهٔ دیگر مقدم باشد و شاید به خواهش سقراط نوشته‌شد تا انگیزه‌های وی را در امتناع از فرار معلوم کند. چنین خواهشی بعید نیست نخستین منبع الهام برای نگارش رساله‌های سقراطی قرارگرفته‌باشد. گومپرتس بر این باور است[1] که تصنیف کریتون مربوط به‌تاریخی مؤخر است و گرایش نهفته در آن را بر پایهٔ این فرض تبیین می‌کند که افلاطون نگران بود وفاداری خویش را مورد تأکید قرار دهد. او می‌نویسد: «ما از اوضاع و احوال وقت خبر نداریم که باعث وجود این رسالهٔ کوچك شد؛ ولی چنین بر می‌آید که افلاطون در اینجا بیش از هر چیز می‌خواهد از خودش و گروهش در برابر اتهام به‌داشتن عقاید انقلابی دفاع کند.» با اینکه نظر گومپرتس بآسانی با تعبیر کلی من از عقاید افلاطون سازگار درمی‌آید، احساس می کنم بسیار محتملتر است که کریتون در دفاع از سقراط نگاشته شده‌باشد تا افلاطون. شك نیست که سقراط بیش از هر چیز می‌خواست در برابر اتهامهائی‌که زحمات یك عمرش را بخطر می‌افکند از خود دفاع کند. در این تعبیر از مندرجات کریتون نیز من با تیلر کاملاً موافقم[2]. ولی وفاداری کریتون به [سقراط] و تضاد آن با بیوفایی آشکار جمهوری [نسبت به او] و موضع علنی این کتاب در هواداری از اسپارت و ضدیت با آتن، بنظر می‌رسد رأی برنت و تیلر را باطل کند که معتقدند جمهوری رساله‌ای سقراطی است و سقراط بیش از افلاطون با دموکراسی مخالف بود (رجوع کنید به‌یادداشت ۵۶ در همین فصل).

در خصوص اظهار وفاداری سقراط به‌دموکراسی، مروری کنید بویژه به‌قطعه‌های زیر از کریتون: ۵۱d/e که در آن خصلت دموکراتیك قوانین مورد تأکید قرارمی‌گیرد، یعنی امکان اینکه شهروند بتواند بدون خشونتگری و با استدلال عقلی قوانین را تغییر دهد (یا به‌گفتهٔ سقراط، بتواند قوانین را «قانع» کند)؛ ۵۲b به‌بعد که در آن سقراط مصرانه می گوید که هیچ نزاعی با قانون اساسی آتن ندارد؛ ۵۳c/d که در آن سقراط نه تنها فضیلت و عدالت، بلکه بویژه نهادها و قوانین (آتن) را بهترین

1. Gomperz, op. cit., V, 11,1, Germ. ed., II, 358.
2. Taylor, op. cit., 124 f.

چیزها در میان آدمیان توصیف مـی‌کند؛ ۵۴c که در آن سقراط مـی‌گویـد ممکن است قربانی انسانها شده‌باشد ولی مسلماً قربانی قوانین نیست.

بـا توجه به‌این قطعه‌ها (خصوصاً قطعهٔ ۳۲c در دفاعیه[1])، به اعتقاد من بـاید از یگانه بخشی‌که بسیار متفاوت بنظر می‌رسد (یعنی ۵۲e) چشم بپوشیم که سقراط در آن به‌طـور ضمنی قوانین اساسی اسپـارت و کـرت را مورد تحسین قرارمی‌دهد. بخصوص بـا در نظر گـرفتن ۵۲b/c کـه سقراط قبلاً ضمن آن گفته‌است که بـرای شناختن دولتهـای دیگـر یا قـوانینشان کنجکاو نیست، ممکن است این وسوسه در شخص بیدار شود که‌گفتهٔ مربوط به‌اسپارت و کـرت را در بخش ۵۲e الحاق شده بداند و فکر کند این سخن بـه‌وسیلهٔ کسی افزوده شده‌است کـه می‌خـواسته کریتون را با نـوشته‌های بعدی، خصوصاً جمهوری، سازگـار کنـد. خـواه چنین باشد و خـواه این قسمت را افلاطون خود افزوده باشد، به هر حال بسیار نامحتمل مـی‌نماید که کلام مورد بحث از سقراط باشد. در ایـن زمینه، تنهـا کافی است، بیاد بیاوریم که، به‌نـوشتهٔ کسنوفون[2]، سقراط بسیار نگران بود مبـادا دست به کاری بزند که حمل بر هواداری از اسپارت شود. در کتاب کسنوفون مـی خوانیـم کـه «سقـراط هـراسنـاك بـود که مبادا او [یعنـی دوست جوانش کسنوفون ـ یکی دیگر از سیه‌رویـان] به‌خـاطر سست عهدی نکوهش شود، زیرا معروف بود که کورش[3] به اسپارتیها در جنـگ با آتـن یـاری رسانده است.» (این بخش از نوشتهٔ کسنوفون مسلماً مانند آنچه در کتاب دیگرش[4] آمده‌است مشکوك نیست. در اینجا تأثیـر افـلاطـون به‌چشم نمـی‌خورد و کسنوفون حتی به‌طـور ضمنی خود را متهم می‌کند کـه وظایف خـویش را

۱. بسنجید با یادداشت ۸، فصل هفتم.

2. Xenophon, *Anabasis*, III, 1,5.

۳. مراد کـورش کوچك، برادر اردشیر دوم هخـامنشی است کـه بر بـرادر شورید و ده هزار سرباز مزدور یونانـی را بـه یاری خواند که یکی از آنـان کسنوفون بود. کورش در ۴۰۱ پیش از میلاد شکست خورد. کسنـوفون ایـن ده هزار نفر را با تحمل مشقات بسیـار از ایران بیرون بـرد و بعـدها داستـان این لشکرکشی را در کتابـی که در پـانوشت پیشین از آن نـــام بردیم، نقل کرد. (مترجم)

4. *Memorabilia*.

نسبت به میهنش سرسری گرفته است و سزاوار نفی بلد بوده‌است[1].)

۵۴. دفاعیه، ۳۰e/۳۱a.

۵۵. بدیهی است افلاطونیان همگی با تیلر موافقند که در آخرین جملهٔ کتاب خود می‌گوید: «سقراط تنها یك 'جانشین' داشت و آن افلاطون بود.» فقط گروت بنظرمی‌رسد گاهی به‌نظریاتی قایل شده‌باشد شبیه آنچه در متن آمده‌است. فی‌المثل، در بخشی که در یادداشت ۲۱، فصل هفتم، نقل شد[2]، چیزی می‌گوید که می‌توان آن را دست کم حمل بر ابراز شبهه نسبت به‌عدم خیانت افلاطون به‌سقراط کرد. او صریحاً می نویسد که نه تنها قوانین، بلکه حتی جمهوری می‌توانست برای محکومیت سقراط به‌گونه‌ای که [آن حکیم] در دفاعیه تصویر شده‌است، اساسی نظری بدست دهد، و این سقراط هرگز در بهترین دولت افلاطونی تحمل نمی‌شد. او گوشزد می‌کند که نظریهٔ افلاطون، با رفتار سی تن جبار نسبت به سقراط وفق می‌دهد. (در یادداشت ۵۸، فصل دوازدهم، مثالی آورده‌ایم از تحریف تعالیم استاد به‌وسیلهٔ شاگرد و نشان داده‌ایم که حتی هنگامی که استاد هنوز زنده و مشهور است و در محضر عام زبان به‌اعتراض می گشاید، اینگونه تحریفها می‌تواند به‌نتیجه برسد.)

در خصوص آنچه اندکی پایینتر در این بند در متن، راجع به‌قوانین گفته شده‌است، رجوع کنید بویژه به‌بخشهایی از آن رساله که در یادداشتهای ۱۹ تا ۲۳، فصل هشتم، مورد اشاره قرارگرفته‌است. عقاید تیلر دربارهٔ این مسائل نقطهٔ مقابل نظریاتی است که در اینجا طرح شده است (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت بعد)؛ ولی حتی او هم تصدیق می کند که: «نخستین کسی که پیشنهاد کرد عقاید باطل[3] در خداشناسی جرم علیه دولت تلقی شود، افلاطون در کتاب دهم قوانین بود[4].»

در متن، بویژه دو رسالهٔ دفاعیه و کریتون را در تقابل با رسالهٔ قوانین قرارداده‌ام. این انتخاب بدان سبب بوده که تقریباً همه، حتی برنت و تیلر، اذعان دارند که دفاعیه و کریتون مبین نظریات سقراط است، حال

1. op. cit., V, 3, 7, & VII, 7, 57.

۲. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۱۵، فصل هشتم.

3. false opinions

4. Taylor, op. cit., 108, note 1.

آنکه قوانین باید رسالهای افلاطونی توصیف شود (رجوع کنید به‌یادداشت بعد). بنابراین، نمی‌فهمم چگونه برنت و تیلر می‌توانند از این عقیده دفاع کنند که نگرش سقراط نسبت به‌دموکراسی دشمنانه‌تر از افلاطون بوده است. (این عقیده را برنت در کتاب فلسفهٔ یونان[1] و تیلر در کتابی زیر عنوان سقراط[2] بیان کرده‌است.) من هیچ‌کس را نمی‌شناسم که سعی کرده باشد از این عقیده دربارهٔ مردی مانند سقراط دفاع کند که در راه آزادی جنگید و جان سپرد[3] و به طرفداری از چنین نظری راجع به افلاطون بپردازد که کتابی مانند قوانین را نوشت.

برنت و تیلر به‌این نظر عجیب قائلند زیرا اولاً مقید به‌این عقیده شده‌اند که جمهوری سقراطی است نه افلاطونی و ثانیاً به‌سبب آنکه جمهوری را می‌توان اندکی کمتر از دو رسالهٔ افلاطونی مرد سیاسی و قوانین مخالف دموکراسی دانست. ولی تفاوت جمهوری با مرد سیاسی و قوانین بسیار جزئی است، خاصه اگر نه تنها بخشهای نخست، بلکه آخرین بخش قوانین نیز به‌حساب گرفته‌شود. در واقع، انسان انتظار ندارد دو کتاب که دست کم به‌فاصلهٔ یک دهه و احتمالاً به‌فاصلهٔ سه دهه و شاید بیشتر از یکدیگر نگاشته شده‌اند و از جهت لحن و سبک نگارش میانشان منتهای مباینت وجود دارد، در عین حال اینهمه از لحاظ نظریه‌هایی که در آنها مطرح است با هم وفق داشته‌باشند. (رجوع کنید به‌یادداشت ۶، فصل چهارم، و بسیاری جاهای دیگر در این کتاب که در آنها مشابهت و بلکه وحدت نظریه‌های قوانین و جمهوری نشان داده شده‌است.) با توجه به‌مضمون جمهوری و قوانین، کوچکترین اشکالی وجود ندارد که فرض کنیم هر دو رساله افلاطونی است. برنت و تیلر تصدیق دارند که بر اساس نتیجه‌گیری از نظریهٔ ایشان، باید بگوییم سقراط نه فقط دشمن دموکراسی بود بلکه حتی از افلاطون هم با دموکراسی بیشتر دشمنی می‌ورزید. این امر نشان می‌دهد که عقیدهٔ آنان اگر باطل نباشد لااقل با اشکال مواجه می‌شود که می‌گویند نه تنها دفاعیه و کریتون، بلکه جمهوری نیز سقراطی

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 209 f.
2. A. E. Taylor, *Socrates*, 150 f., 170 f.
۳. رجوع کنید بویژه به‌یادداشت ۵۳ در همین فصل.

است. در مورد تمام این مسایل، رجوع کنید به‌یادداشت بعد و نیز به قسمت ب (۲)، ضمیمهٔ ۳، در پایان این مجلد.

۵۶. تصور نمی‌کنم به‌گفتن نیاز باشد که این جمله، سرجمع تعبیر من از نقش تاریخی نظریهٔ افلاطون در باب عدالت است[1]، بخصوص آموزه‌های سیاسی عمدهٔ وی در جمهوری. در این تعبیر، تناقضات میان رساله‌های قدیمتر ـ بویژه گورگیاس و جمهوری ـ ناشی از اختلاف نظریات سقراط با عقاید افلاطون در دوره‌های بعد معرفی شده‌است. اهمیت اساسی مسأله‌ای که معمولاً مشکل [هویت] سقراط خوانده می‌شود، شاید ورود مرا به‌این مناظرهٔ طولانی در اینجا توجیه کند که از بعضی جهات دارای جنبهٔ روش‌شناختی نیز هست.

(۱) راه حل قدیمتر مشکل سقراطی بر این فرض مبتنی بود که دسته‌ای از رسالات افلاطون، بویژه دفاعیه و کریتون، سقراطی است (یعنی عمدتاً از لحاظ تاریخی صحیح است و غرض این بوده که چنین باشد) حال آنکه اکثر رساله‌های دیگر، افلاطونی است، از جمله بسیاری از رسائلی که سقراط در آنها سخنگوی اصلی است، مانند فایدون و جمهوری. صاحب‌نظران قدیمتر در توجیه این عقیده، کسنوفون را شاهد می‌گرفتند و می‌گفتند او «گواه مستقلی» است، و خاطرنشان می‌ساختند که «سقراط» کسنوفون شبیه سقراط رسالات «سقراطی» است در حالی که بین «سقراط» کسنوفون و «سقراط» رساله‌های افلاطونی ناهمانندی وجود دارد. بالاخص، نظریهٔ مابعدالطبیعی صور یا مثل، معمولاً نظریه‌ای افلاطونی بحساب می‌آمد.

(۲) برنت به این عقیده حمله کرد و تیلر هم به‌پشتیبانی او برخاست. برنت استدلالی را که (به‌قول من) پایهٔ «راه حل قدیمتر» بود محکوم می کرد زیرا می‌گفت استدلالی دوری[2] و نامقنع است. او بر این باور بود که درست نیست گروهی از رسالات را برگزید صرفاً به‌سبب آنکه نظریهٔ مثل در آنها از اهمیت کمتر برخوردار است و اسم چنین رساله‌ها را «سقراطی»

---

۱. در مورد شکست اخلاقی سی تن جبار، رجوع کنید به:
Xenophon, *Hellenica*, II, 4, 40-42.

2. circular

گذاشت و سپس گفت که نظریهٔ مذکور متعلق به‌سقراط نیست و از ابداعات افلاطون است. به‌اضافه، او عقیده داشت که صحیح نیست کسی کسنوفون را شاهدی مستقل بینگارد زیرا هیچ دلیلی در دست ما نیست که به‌استقلال او معتقد شویم، بلکه حتی دلایل محکم وجود دارد که او هنگامی که شروع به‌نوشتن کتاب خود[1] کرد، با تعدادی از رسائل افلاطون آشنا بود. برنت می‌خواست ما بنا را بر این فرض بگذاریم که افلاطون واقعاً مقصودش همان است که می‌گوید و وقتی آموزهٔ خاصی را از زبان سقراط بیان می‌کند، معتقد است و می‌خواهد خوانندگانش نیز معتقد باشند که این آموزه از اختصاصات تعالیم سقراط است.

(۳) به‌نظر من، با اینکه عقاید برنت دربارهٔ مشکل سقراطی غیر قابل دفاع است، ولی در عین حال به‌منتها درجه ارزشمند و برانگیزاننده نیز بوده‌است. نظریهٔ جسورانه‌ای از این قسم، حتی اگر باطل باشد، همیشه به‌معنای پیشرفت است، و کتابهای برنت سرشار از نظریات جسورانه و بغایت نامتعارف دربارهٔ موضوع مورد بحث است. قدر چنین چیزی را بیشتر از این جهت باید دانست که هر موضوع تاریخی همواره به‌کهنه‌شدن و از دست‌دادن طراوت قبلی گرایش پیدا می‌کند. ولی گرچه برنت را به‌خاطر نظریه‌های درخشان و جسورانه‌اش می‌ستایم و گرچه قدر اثرات مفید آن را می‌دانم، با عنایت به‌شواهدی که در دست دارم نمی توانم خود را نسبت به‌صحت آن نظریه‌ها قانع کنم. به‌اعتقاد من، برنت به‌سبب شور و شوقی که داشت، همیشه به‌قدر کافی دربارهٔ افکار خودش نقاد و سنجشگر نبود و به‌همین علت دیگران لازم دیده‌اند از اندیشه‌هایش انتقاد کنند.

در مورد مشکل سقراطی، من نیز مانند بسیاری دیگر بر این باورم که نظری که به‌عنوان «راه حل قدیمتر» توصیف شد، در اساس درست‌است. فیلد[2] و راجرز[3] اخیراً از این نظر در برابر برنت و تیلر دفاع کرده‌اند و بسیاری از محققان دیگر نیز ظاهراً از همان نظر پیروی می‌کنند.

1. *Memorabilia*.
2. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 1930.
3. A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, 1933.

استدلالهایی که تا کنون شده به‌نظر من قانع‌کننده است؛ با اینهمه، اجازه می‌خواهم برخی از نتایجی را که در این کتاب بدست آمده نیز به‌آن استدلالها بیفزایم. پیش از آنکه به‌انتقاد از برنت بپردازم، باید بگویم که در زمینهٔ روش، اصل زیر را به‌او مدیونیم که می‌گوید: شواهد ارائه شده به‌وسیلهٔ افلاطون تنها شواهد دست اولی است که در دسترس ماست، و تمام شواهد دیگر ثانوی است. (برنت این اصل را در مورد کسنوفون بکاربرده است، ولی ما باید آن را در مورد آریستوفانس نیز اعمال کنیم که اظهاراتش به‌وسیلهٔ خود سقراط در دفاعیه رد شده‌است. رجوع کنید پایینتر به قسمت (۵) این یادداشت.)

(۴) برنت توضیح می‌دهد که به‌موجب روشی که دارد، بنا را بر این فرض می‌گذارد که «افلاطون واقعاً مقصودش همان است که می‌گوید[1].» مطابق این اصل روش‌شناختی، قصد افلاطون این بوده که «سقراط» او تصویری باشد از سقراط تاریخی[2]. تصدیق می‌کنم که اصل روش‌شناختی برنت نقطهٔ آغاز درستی است؛ ولی چنانکه سعی خواهم‌کرد در قسمت (۵) این یادداشت نشان دهم،واقعیتها چنان است که همه‌کس از جمله برنت و تیلر را مجبور به‌ترک آن اصل می‌کند. این دو نیز مانند هرکس دیگر، مجبور به‌تعبیر و تأویل گفته‌های افلاطون می‌شوند ـ منتها دیگران به این واقعیت آگاهند و، بنابراین، سعی می‌کنند در تعبیراتشان دقت و نقادی بخرج دهند، در حالی‌که کسانی‌که مصرانه معتقدند به‌تعبیر و تأویل مشغول نیستند و هرچه را افلاطون می‌گوید می‌پذیرند، جبراً خود را در وضعی قرارمی‌دهند که محال است بتوانند تعبیراتشان را با نظری نقاد بررسی کنند.

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*,I, 128, 212 f. & note p. 349-50. Taylor, op. cit., 14 f., 32 f., 158.

۲. صفت «تاریخی» در اینجا نه به‌معنای کسی است که کارهای تاریخی و نمایان کرده‌است، بلکه منظور خصلت تاریخی به‌تفکیك از اوصاف افسانه‌ای و تخیلی است. رستم داستانی آن پهلوانی است که در شاهنامهٔ فردوسی سرگذشت و شرح هنرنماییهایش آمده‌است؛ رستم تاریخی آن کسی خواهدبود که بر طبق مدارك و شواهد معلوم شود در فلان جا می‌زیسته و در زندگی چنین و چنان کرده‌است. (مترجم)

(۵) بدیهی است آنچه موجب مـی‌شود روش بـرنت قابـل اعمال نباشد و او و هرکس دیگر را مجبور به‌تأویل گفته‌های افلاطـون می‌کند، تناقضاتی است که در تصویر ادعایی افلاطون از سقراط وجـود دارد. حتی اگر این اصل را بپذیـریـم که شواهـد دیگـری بهتر از شواهـد افلاطون موجود نیست، مجبوریم به‌حکم تناقضهایی که در نوشتهٔ او دیده‌می‌شود، از قضاوت بر پایهٔ ظاهر سخنان او خودداری کنیم و از این فرض دست بکشیم که او «واقعاً مقصـودش همـان است که مـی گوید». اگـر کسی در ادای شهـادت بـه‌نقیض‌گویـی بیفتد، نمی‌تـوانیم شهادتش را بـدون تـأویل و تعبیر بپذیریم حتی اگر بهترین شاهد موجود بـاشد. نخست، تنها سه مثال از اینگونه تناقضات ذکر می‌کنم.

(الف) سقراط به‌گونـه‌ای که در رسالـهٔ دفاعیه تصویر شده، سه‌بـار به‌طور مؤثر تکرار می‌کند[1] که به‌حکمت طبیعی علاقه ندارد (و بنابـراین، فیثاغوری نیست). یکبار می‌گوید: «من دربارهٔ چنین چیزها هیچ نمـی‌دانم، خواه کم و خواه زیاد» (۱۹c). بار دیگر می‌گوید: «ای آتنیان، مـن هیچ کاری به‌چنین‌کارها ندارم» (یعنـی نظرورزی دربـارهٔ طبیعت). او بصراحت اظهار می‌دارد که بسیاری از حاضران در دادگاه می‌تـوانند به‌حقیقت گفتهٔ او گواهـی دهند، زیرا بـا اینکه گفتارهـای او را شنیده‌انـد امـا هیچ‌کس هرگز نشنیده است که او، مختصر یا مفصل، دربارهٔ امـور مربوط به‌حکمت طبیعی سخن بگوید (دفاعیه، ۱۹c-d).

(الفـ ۱) از سوی دیگـر، جمهوری و فایـدون را داریـم (قسمت ۱۰۸d رسالهٔ اخیر را بسنجید با قطعه‌هایی از دفاعیه که بدانها ارجاع داده شد). در این دو رساله، سقراط بـه‌صورت یـك حکیـم «طبیعی» فیثاغـوری نمایان می‌شود و کار به‌جائـی مـی‌کشد که بـرنت و تیلر مـی گویند او در واقـع یکـی از اعضای بـرجستهٔ مکـتب فیثاغوری بـوده‌است. (رجـوع کنید بـه‌ارسطـو که مـی گـوید: «بحثهـای ایشان [یعنی فیثاغوریـان] همه دربارهٔ طبیعت است»؛ مابعدالطبیعه، اواخر قسمت ۹۸۹b).

اعتقاد من این است که (الف) و (الفـ ۱) صریحاً با یکدیگر تناقض دارند. چیزی که وضع را بدتر می‌کند این است که تـاریخ گزارش مکالمات

۱. دفاعیه، ۱۸b-c، ۱۹c-d، ۲۳d.

جمهوری و فایدون، بترتیب، قبل و بعد از تاریخ گزارش دفاعیه است. از این رو، یا باید فرض کرد که سقراط در واپسین سالهای زندگی، یعنی در فاصلهٔ بین تصنیف جمهوری و دفاعیه، از مذهب فیثاغوری دست کشید و یا در آخرین ماه حیات بهآن مذهب گروید. هیچ‌کدام از این دو فرض برای سازگار کردن (الف) با (الف ـ ۱) امکان‌پذیر نیست.

نمی‌گویم برای رفع این تناقض، هیچ راهی موجود نیست و به‌هیچ فرض یا تعبیری نمی‌توان متوسل شد. برنت و تیلر ممکن است دلایل و شاید دلایلی قوی داشته‌باشند که به‌جای دفاعیه، به‌فایدون و جمهوری اعتماد می‌کنند. (اما ضمناً باید متوجه باشند که اگر فرض شود تصویری که افلاطون داده درست است، آنگاه هرگونه شبهه نسبت به‌راستگویی سقراط در دفاعیه، او را به‌کسی مبدل می‌کند که برای نجات خودش دروغ می‌گوید.) ولی فعلاً کاری به چنین مسایل ندارم. نکته‌ای که می‌خواهم روشن کنم این است که اگر برنت و تیلر شق (الف) را در برابر شق (الف ـ ۱) انتخاب کنند، مجبور خواهند شد فرض اساسی خویش را در روش‌شناسی کنار بگذارند که می‌گوید «مقصود افلاطون همان است که می گوید». به‌عبارت دیگر، باید تعبیر و تأویل کنند.

اما تعبیری که ناآگاهانه صورت بگیرد، بضرورت نسنجیده از کار در می‌آید. مثال این امر، استفاده‌ای است که برنت و تیلر از گفته‌های آریستوفانس می‌کنند. ایشان معتقدند که اگر سقراط از حکمای طبیعی نبود، شوخیهای آریستوفانس معنا نداشت. اتفاقاً سقراط درست همین استدلال را پیش‌بینی می‌کرد (من نیز مانند برنت و تیلر همیشه فرض را بر این می گذارم که دفاعیه دارای واقعیت تاریخی است). او در مدافعات خود، قضات را دقیقاً از چنین تعبیری از گفته‌های آریستوفانس بر حذر می داشت و با نهایت جدیت اصرار می‌ورزید[1] که هرگز به‌هیچ رو کاری به حکمت طبیعی نداشته‌است. گویی سقراط احساس می‌کرد که با سایه‌های گذشته می‌جنگد[2]؛ ولی اکنون می‌توان دید که با سایه‌های آینده نیز می

۱. دفاعیه، 19c به‌بعد و نیز 20c-e.
۲. دفاعیه، 18d-e.

جنگیده است. او بههمشهریانش ندا داد و گفت: بیاید جلو هر که گفته‌های آریستوفانس را باور می‌کند و جرأت دارد مرا دروغزن بخواند. حتی یك تن جلو نیامد. می‌بایست ۲۳۰۰ سال بگذرد تا سرانجام برخی از افلاطونیان تصمیم بگیرند ندای او را پاسخ دهند.

این نکته نیز گفتنی است که آریستوفانس، مخالف معتدل دموکراسی، سقراط را به‌جهت «سوفسطایی» بودن مورد حمله قرارمی‌داد و بیشتر سوفسطاییان، دموکرات بودند.

(ب) در دفاعیه (40c به‌بعد)، سقراط در قبال مسألهٔ بقا[ی نفس][1]، موضع لاادری اختیار می‌کند.

(ب ـ ۱) رسالهٔ فایدون عمدتاً از برهانهای مفصل در اثبات خلود نفس[2] تشکیل می‌شود.

برنت در چاپ خود از فایدون[3]، این مشکل را مورد بحث قرارمی دهد ولی استدلالهای او به‌هیچ‌رو مرا قانع نمی‌کند (بسنجید با یادداشتهای ۹ و ۷ و۴۴ در همین فصل). به‌هر حال، چه حق با او باشد و چه نباشد، بحثهایش ثابت می‌کند که مجبور شده‌است اصلی را که خود در روش‌شناسی بدان قایل بوده کنار بگذارد و به‌تعبیر گفته‌های افلاطون بپردازد.

(ج) سقراط رسالهٔ دفاعیه معتقد است که فرزانگی حتی در مورد فرزانه‌ترین افراد عبارت از این است که شخص بداند چقدر آنچه می‌داند اندك است و، بنابراین، دریابد که کلام هاتف دلفی‌که می گوید «خود را بشناس» باید بدین معنا تعبیر شود که «به نقایص و نارساییهای خود آگاه باش». مقصود او به‌طور ضمنی این است که فرمانروایان بیش از هرکس دیگر باید به‌نارساییهای خود واقف باشند. عقایدی مشابه در سایر رسالات قدیمتر نیز یافت می‌شود. اما در مرد سیاسی و قوانین، سخنگویان اصلی قائل به‌این نظرند که زورمندان باید فرزانه باشند. در اینجا، بر خلاف گذشته، مقصود از فرزانگی آگاهی شخص به‌نارساییهای خویش نیست، بلکه تشرف به‌اسرار ژرفتر فلسفهٔ دیالکتیکی است ـ یعنی مشاهدهٔ جهان صور یا مثل و تعلم در علم شاهوار سیاست. همین نظریه در رسالهٔ فیله‌بوس

1. survival 2. immortality of the soul
3. *Phaedo*, 1911, pp. XLVIII ff.

نیز ضمن بحث دربارهٔ کلام هاتف دلفی، بیان می‌شود (بسنجید با یادداشت ۲۶، فصل هفتم).

(د) گذشته از این سه فقره تناقض فاحش، باید دو فقره تناقض دیگر را نیز ذکر کنم که ممکن است از نظر کسانی‌که اصالت نامهٔ هفتم را باور ندارند پوشیده بماند ولی، به‌عقیدهٔ من، ضربه‌ای کوبنده به‌نظریهٔ برنت وارد می‌کند که به‌اصالت آن نامه معتقد است. نظر برنت حتی با چشم پوشیدن از این نامه نیز غیر قابل دفاع است[1]. او می‌گوید که سقراط قایل به‌نظریهٔ مثل بود نه‌افلاطون. این نظر با قطعهٔ ۳۴۲a نامهٔ مذکور تناقض دارد، و نظر دیگر او دایر بر سقراطی بودن جمهوری، با قطعهٔ ۳۲۶a آن نامه متناقض است (بسنجید با یادداشت ۱۴، فصل هفتم). بدیهی است تنها راه رفع این دشواریها، توسل به‌تعبیر و تأویل است.

(ه) چند فقره تناقض مشابه ولی در عین حال باریکتر و مهمتر نیز وجود دارد که در فصلهای گذشته، بویژه فصول ششم و هفتم و هشتم، به تفصیل بیشتر مورد بحث قرارگرفته است و اهم آنها باختصار بدین شرح است:

(ه‍ ـ ۱) در تصویری که افلاطون ترسیم می‌کند، نگرش سقراط نسبت به‌آدمیان، بویژه جوانان، بنحوی دگرگون می‌شود که نمی‌تواند ناشی از سیر تحولی سقراط باشد. سقراط نهایت محبت را به‌جوانان داشت و جان خود را بر سر این گذاشت که حق داشته‌باشد آزادانه با آنان گفتگو کند. اما در جمهوری می‌بینیم سردباور و بی‌اعتماد است و رفتار بزرگتر به‌کوچکتر از خود نشان می‌دهد. این حالت، شبیه حالت ناخشنود «بیگانهٔ آتنی» در قوانین است (که باید تصدیق کرد خود افلاطون است) و شباهت دارد به‌احساس بی‌اعتمادی نسبت به‌نوع بشر که غالباً در آثار او به‌چشم می‌خورد (بسنجید با متن مربوط به‌یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ در فصل چهارم، یادداشتهای ۱۸ تا ۲۱، فصل هفتم، و یادداشتهای ۵۷ و ۵۸، فصل هشتم).

(ه‍ ـ ۲) در مورد نگرش سقراط نسبت به‌راستی و آزادی کلام نیز

---

۱. در خصوص این مسأله به‌طورکلی، رجوع کنید به‌یادداشت ۲۶(۵)، فصل سوم.

می‌توان از همین‌گونه سخنان گفت. او در این راه جان‌سپرد. اما «سقراطِ» رسالهٔ جمهوری، هوادار و مدافع دروغگویی است. در مرد سیاسی، که باید اذعان کرد رساله‌ای افلاطونی است، دروغی پیشنهاد می‌شود که جای راستی را بگیرد. در قوانین، آزادی اندیشه با تأسیس هیأتی برای تفتیش عقاید سرکوب می‌شود. (بسنجید با همان جاهایی‌که نام بردیم، به‌اضافهٔ یادداشتهای ۱ تا ۲۳ و ۴۰ تا ۴۱، فصل هشتم، و یادداشت ۵۵ در همین فصل).

(هـ ـ ۳) سقراطِ رسالهٔ دفاعیه و بعضی از رسائل دیگر، متفکری فروتن است. در فایدون مبدل به‌مردی می‌شود که نسبت به‌حقیقتِ نظرورزیهای مابعدالطبیعی خویش یقین دارد. در جمهوری، متفکری متعبد و جزمی است و نگرشی‌که اختیار می‌کند چندان فاصله‌ای با مرجعیت‌طلبیِ متحجر مرد سیاسی و قوانین ندارد. (بسنجید با متن مربوط به‌یادداشتهای ۸ تا ۱۴، فصل هفتم، یادداشتهای ۱۵ و ۳۳، فصل هشتم، و بند (ج) در یادداشت حاضر).

(هـ ـ ۴) سقراطِ رسالهٔ دفاعیه پیرو اصالت فرد است و به‌خودبسندگی فرد اعتقاد دارد. در گورگیاس نیز هنوز معتقد به‌اصالت فرد است. اما در جمهوری، از بیخ و بن پایبند اصالت جمع می‌شود و موضعش بسیار شبیه موضع افلاطون در قوانین است (بسنجید با یادداشتهای ۲۵ و ۳۵، فصل پنجم، متن مربوط به‌یادداشتهای ۲۶ و ۳۲ و ۳۶ و ۴۸ تا ۵۴ در فصل ششم، و یادداشت ۴۵ در همین فصل).

(هـ ـ ۵) در مورد تساوی‌طلبی سقراط نیز می‌توان نظیر این ملاحظات را ایراد کرد. در منون، او تصدیق دارد که حتی یك برده از هوش و عقل عمومی بشر بهره می‌برد و می‌توان حتی به او ریاضیات محض یاد داد. در گورگیاس، از نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ عدالت دفاع می‌کند. اما در جمهوری، کارگران و بردگان را خوار می‌دارد و از آنها بیزار است و مانند افلاطون در تیمائوس و قوانین، با تساوی‌طلبی مخالفت می‌ورزد. (بسنجید با قطعه‌هایی‌که در بند (هـ ـ ۴) ذکر شده‌است و رجوع کنید به‌یادداشتهای ۱۸ و ۲۹، فصل چهارم، یادداشت ۱۰، فصل هفتم، و یادداشت ۵۰ (۳)، فصل هشتم، که در آن، قطعهٔ ۵۱e از تیمائوس نقل شده‌است).

(ه ـ ۶) سقراطِ رساله‌های دفاعیه و کریتون، به‌دموکراسی آتن وفادار است. در منون و گورگیاس[۱]، مطالبی حاکی از انتقاد خصمانه وجود دارد. در جمهوری (و به‌عقیدهٔ من، در منکسنوس)، او دشمن علنی دموکراسی است. در مرد سیاسی و قسمتهای اولیهٔ قوانین، افلاطون در بیان مطالب احتیاط بیشتری بخرج می‌دهد، ولی در بخشهای بعدی رسالهٔ اخیر، همان گرایشهای سیاسی «سقراطِ» جمهوری را بروز می‌دهد. (بسنجید با یادداشتهای ۵۳ و ۵۵ در همین فصل و یادداشتهای ۷ و ۱۴ تا ۱۸، فصل چهارم).

مطالب زیر را می‌توان در تأیید نکتهٔ آخر ذکر کرد. چنین می‌نماید که در دفاعیه، سقراط نه تنها به‌دموکراسی آتن وفادار است، بلکه مستقیماً به‌فرقهٔ طرفدار دموکراسی متوسل می‌شود و خاطرنشان می‌سازد که یکی از پرحرارت‌ترین مریدانش به‌نام خایرفون، متعلق به‌صفوف آنهاست. خایرفون در دفاعیه نقشی حساس ایفا می‌کند زیرا با تماس با هاتف [دلفی]، وسیله‌ای می‌شود که سقراط به‌رسالت خویش در زندگی پی ببرد و نهایتاً از سازش با خلق[۲] سرباز بزند. سقراط این شخص مهم را با تکیه بر این امر معرفی می‌کند[۳] که می‌گوید خایرفون نه تنها رفیق او، بلکه دوست مردم نیز هست و در تبعید با وی بوده و با او بازگشته‌است. (ظاهراً خایرفون در جنگ با سی تن جبار شرکت داشته‌است.) به‌سخن دیگر، سقراط یکی از دموکراتهای پر شور را به‌عنوان شاهد اصلی در مدافعه از خویش بر می‌گزیند. (بعضی شواهد مستقل حاکی از تمایلات [سیاسی] خایرفون نیز وجود دارد، مانند نمایشنامهٔ ابرها، نوشتهٔ آریستوفانس (۱۰۴ و ۵۰۱ به‌بعد). شاید خایرفون به‌این جهت در رسالهٔ خارمیدس ظاهر می‌شود تا نوعی توازن ایجاد کند، وگرنه حضور دو شخصیت برجسته مانند کریتیاس و خارمیدس ممکن بود حمل بر این شود که آن رساله در حکم بیانیه‌ای به‌طرفداری از سی تن جبار است.) چرا سقراط مناسبات نزدیک خویش را با یکی از اعضای مبارز فرقهٔ طرفدار دموکراسی مورد

۱. بسنجید با یادداشت ۴۵ در همین فصل.

2. Demos

۳. دفاعیه، 20e/21a.

تأکید قرار می‌دهد؟ نمی‌توان فرض کرد که او بـرای جلب ترحم دادرسان به‌این کار دست زده‌باشد، زیرا تمام روح مـدافعات او مخالف ایـن فرض است. محتملترین فرضیه این است که سقراط بـا اشاره به‌داشتن مریدانی در اردوی دموکراسی، می‌خواست بـه‌طور ضمنی این اتهام (باز هم ضمنی) را انکار کند که پیرو فرقهٔ طرفـدار اشراف و معلم جباران است. روح رسالهٔ دفـاعیه نـافی این فرض است که سقراط بی‌آنکـه براستی هـوادار آرمـان دموکراسی باشد، متوسل به‌دوستی با یکی از رهبران دمـوکرات شده‌باشد. همین نتیجه را می‌توان از قطعهٔ دیگری (۳۲b-d) در آن رسالـه نیز گرفت که در آن سقراط ایمان خـویش را بـه‌مشروعیت دمـوکراسی مـورد تأکید قرارمی‌دهد و با بیان صریح، سی تن جبار را محکوم و تقبیح می‌کند.

(۶) شواهد موجود در خـود رسالات افلاطون ما را مجبور به‌اتخاذ این فـرض مـی‌کند که بگوییم رسائل مـذکور کامـلاً از واقعیت تـاریخی برخوردار نیستند. از این رو، باید این شواهد را مورد تعبیر و تأویل قرار دهیم، یعنی نظریه‌هـایی ارائـه کنیم که بتوان آنها را بـا استفاده از روش آزمایش و خطا، بـه‌محك آن شواهد زد. بنا بـه‌دلایل بسیار قوی می‌توانیم معتقد شویـم که دفاعیه عمدتـاً دارای واقعیت تـاریخی است، زیـرا تنها رساله‌ای است که واقعهٔ اجتماعی بسیار مهم و شناخته‌شده نزد عدهٔ کثیری از مردم را تـوصیف می‌کند. از سوی دیگر، مـی‌دانیم که (سوای رسالـهٔ اپی‌نومیس که اصالت آن مورد تردید است) قوانین آخرین نوشتهٔ افلاطون و رسالـه‌ای آشکارا «افلاطونی» است. بنابراین، ساده‌ترین فـرض این است که بگوییم هر رساله تا جایی سقراطی و برخوردار از واقعیت تاریخی است که با گرایشهای موجود در دفـاعیه وفق دهـد، و هر جـا متناقض بـا آن گرایشها باشد، افلاطونی است. (این فرض عملاً مـا را به‌موضعی باز می گرداند که بالاتر آن را «راه حل قدیمتر» مشکل سقراطی نام نهادم.)

حال اگر گرایشهایی را در نظر بگیریم که بالاتر زیر عناوین (هـ-۱) تا (هـ-۶) برشمردیم، می‌بینیم این امکان پیدا می‌شود که بآسانی مهمترین رسالات را بترتیب رده‌بندی کنیم. رده‌بندی برحسب این خواهدبود که در مورد هر یك از گرایشهای مذکور، همانندی [هر رساله] با رسالهٔ سقراطی دفاعیه تا چه اندازه کاهش می‌یـابد و با رسالهٔ افـلاطونی قوانین تا چه حد

فزونی می‌گیرد. فهرستی که بدست می‌آید، بدین ترتیب است:

دفاعیه و کریتون؛ منون؛ گودگیاس؛ فایدون؛ جمهوری؛ مرد سیاسی؛ تیمائوس؛ قوانین.

در رده‌بندی بالا، رسالات بر حسب همهٔ گرایشها، از (هـ ـ۱) تا (هـ ـ ۶)، مرتب شده‌اند. این واقعیت در نفس خویش مؤید این نظریه است که با قسمی سیر تحولی در اندیشهٔ افلاطون مواجهیم. ولی مزید بر این، می‌توانیم شواهد مستقل دیگری نیز بدست آوریم. پژوهشهای مبتنی بر «سبک‌سنجی[۱]» نشان می‌دهد که رده‌بندی ما، با ترتیب زمانی تصنیف رسالات به‌وسیلهٔ افلاطون وفق دارد. همچنین در این رده‌بندی، علاقه‌ای پیوسته رو به‌افزایش مشاهده می‌شود نسبت به‌مذهب فیثاغوری (و مکتب الئایی). پس این نیز باید گرایش دیگری در تحول اندیشهٔ افلاطون باشد.

استدلال دیگری نیز وجود دارد که بسیار متفاوت است. بر پایهٔ گواهی خود افلاطون در فایدون، می‌دانیم که آنتیس‌تنس یکی از نزدیکترین یاران سقراط بود. همچنین می‌دانیم که آنتیس‌تنس ادعا داشت که مرام راستین سقراط را حفظ کرده‌است. اما مشکل است باور کرد که او می‌توانسته دوست سقراطِ تصویر شده در جمهوری باشد. بنابراین، باید «نقطهٔ عزیمت» مشترکی پیدا کنیم که تعالیم آنتیس‌تنس و افلاطون هر دو از آن نقطه نشأت گرفته‌باشد. این نقطهٔ مشترک، سقراطِ تصویرشده در دفاعیه و کریتون است و همچنین برخی از آموزه‌هایی که در منون و گودگیاس و فایدون در دهان او گذاشته می‌شود.

این استدلالها نه تنها کاملاً مستقل از هر نوشتهٔ افلاطون است که در هر زمان مورد تردید جدی قرارگرفته‌است (مانند آلکیبیادس اول یا تئاگس یا نامه‌ها)، بلکه از گواهی کسنوفون نیز مستقل است، و فقط و فقط بر شواهدی پی‌ریزی شده که در برخی از مشهورترین رسائل افلاطون یافت می‌شود. همچنین مطابقتی وجود دارد بین این استدلالها و فقرهٔ خاصی از شواهد ثانوی، بالاخص نامهٔ هفتم، که افلاطون در آن ضمن شرح اجمالی سیر تحولی اندیشهٔ خویش (۵۲۵ به‌بعد)، صریحاً و بدون آنکه امکان اشتباه موجود باشد، قطعهٔ کلیدی جمهوری را مبین کشف اصلی خود

1. «stylometric» investigations

معرفی می‌کند و می‌نویسد: «من ناگزیر می‌بایست اعلام کنم... که نـژاد آدمی هرگز از وضع ناگوار خویش نجات نخواهدیافت تا روزی که یا نژاد فیلسوفان اصیل و راستین قـدرت سیاسی را بدست بگیرند و یـا حکمرانان شهرهـا بـه‌فضل ایـزدی به‌فیلسوفـان حقیقی مبدل گردنـد.» (نامهٔ هفتم، ۳۲۶a؛ بسنجید همچنین بـا یـادداشت ۱۴، فصل هفتم و بند (د) در همین یادداشت). نمی‌فهمم چگونه کسی ممکن است هماواز بـا برنت اصالت این نـامه را بپذیـرد بـی‌آنکه تصدیق کند آمـوزهٔ محوری رسالهٔ جمهوری از افلاطون است نه سقراط، و بدون آنکه معترف شود چهره‌ای که افـلاطون در جمهوری از سقراط ترسیم می‌کند دارای واقعیت تاریخی نیست و از این افسانه دست بـر دارد. (بـرای اینکه شواهـد بیشتری بـدست آمده‌باشد، رجوع کنید همچنین بـه‌این عبارت از رد مغالطات، تـألیف ارسطو: «سقراط پرسشها را مطرح می‌کرد ولی هیچ پـاسخی نمی‌داد زیرا اذعـان داشت که نمی‌داند.» این مطلب با مندرجـات دفاعیه وفق می‌دهد، ولی بـا آنچه در گودگیاس آمده بزحمت سازگار است و بـا فایدون یـا جمهوری به‌هیـچ رو مطابقت نـدارد. رجـوع کنید همچنین بـه‌گـزارش مشهور ارسطـو دربـارهٔ تـاریخچهٔ نظریهٔ مثل که به‌وجهـی ستایش بـرانگیز به‌وسیلهٔ فیلـد (همان کتاب) مورد بحث قرارگـرفته‌است، و نیز بسنجید بـا یادداشت ۲۶، فصل سوم.)

(۷) شواهـدی از آن قسم که برنت و تیلر اقـامه می‌کنند در برابر اینگونه شواهد چندان وزنی ندارد. از باب مثال می‌توان مورد زیر را ذکر کرد. بـرنت به‌عنوان دلیل این عقیدهٔ خود که نظریـات سیاسی افـلاطون معتدلتر از سقراط بـوده‌است و خـانوادهٔ افلاطون تـا اندازه‌ای تمایـلات «آزادیخواهـانه» داشته‌است، به‌ایـن استدلال متشبث می‌شود که نـام یکی از اعضای خـانـدان افـلاطـون «دمـوس[۱]» بوده‌است. (رجـوع کنید بـه گورگیـاس ۴۸۱b، ۵۱۳b. مسلم نیست ولـی متحمـل است که دموس از خویشاوندان افلاطون بـاشد و پوریلامپس[۲]، پـدر او، که نامش در اینجا می‌آید، واقعاً همان شخصی بـاشد که در خـارمیدس (۱۵۸a) و پارمنیدس

۱. Demos به یونانی به‌معنای «مردم» است. (مترجم)

2. Pyrilampes

(۱۲۶b) به‌عنوان ناپدری افلاطون از وی یاد می‌شود.) می‌خواهم بدانم این امر چه وزنی می‌تواند داشته‌باشد در مقایسه با سوابق تاریخی دو دایی جبار افلاطون؛ در مقایسه با قطعه‌های سیاسی بجا مانده از کریتیاس (که حتی اگر حق با برنت باشد ـ که نیست ـ و این قطعه‌ها را بتوان به پدربزرگ او نسبت داد[1]، با این حال نوشته‌هایی است متعلق به‌خانوادهٔ افلاطون)؛ در مقایسه با این امر واقع که پدر کریتیاس به‌الیگارشی چهارصد نفری تعلق داشت[2]؛ و سرانجام در مقایسه با آثار خود افلاطون که درآنها غرور خانوادگی نه تنها با گرایشهای ضد دموکراسی، بلکه با تمایلات ضد آتنی نیز در می‌آمیزد؟ (رجوع کنید به‌**تیمائوس**، ۲۰a، که در آن یکی از دشمنان آتن، هرموکراتس اهل سیسیل، پدر زن دیونوسیوس مهین، مورد ستایش قرارمی‌گیرد.) البته غرض نهفته در استدلال برنت، تقویت این نظریه است که **جمهوری** سقراطی است. مثال دیگری از کاربرد روش معیوب، استدلال تیلر است که در طرفداری از سقراطی‌بودن فایدون[3]، می‌گوید[4]: «در فایدون [۷۲e]... سیمیاس[5] صریحاً خطاب به‌سقراط اظهار می‌دارد[6] که آموزهٔ 'آموختن همانا بازشناختن[7] است'، در واقع 'همان آموزه‌ای است که **تو** اینچنین مدام تکرار می‌کنی'. به‌نظر من، این برهان ثابت می‌کند که نظریهٔ مذکور براستی به‌سقراط تعلق دارد، مگر آنکه بخواهیم فایدون را نوعی پنهانکاری عظیم و نابخشودنی بدانیم.» (برای آگاهی از استدلالی مشابه، رجوع کنید به‌فایدون، چاپ

۱. بسنجید با:
J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 338, note 1.
و نیز با **خارمیدس**، ۱۵۷e و ۱۶۲d، که در آن به‌استعداد شاعری کریتیاس جبار اشاره شده‌است.

2. *Lys.*, 12, 66.

3. Taylor, op. cit., p. 148, note 2; p. 162.

۴. بسنجید با یادداشت ۹، فصل هفتم.

5. Simmias

۶. تیلر مرتکب سهو قلم شده‌است؛ کسی که این سخنان را می‌گوید، کبس است.

۷. recognition. یا به‌تعبیر بیشتر مترجمان افلاطون، recollection (=تذکر، بیادآوردن). (مترجم)

برنت، ص XII، اواخر فصل دوم.) در این مورد می‌توان به‌شرح زیر اظهارنظر کرد:

(الف) در اینجا فقط فرض می‌شود که افلاطون هنگام نوشتن این قطعه، خود را مورخ می‌دانست، زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان اظهارات او را «نوعی پنهانکاری عظیم و نابخشودنی» بحساب آورد. به عبارت دیگر، درست همان بخش از نظریه که از همه بیشتر محل تردید و دارای بالاترین اهمیت است، فرض مسأله قرارمی‌گیرد.

(ب) ولی حتی اگر افلاطون خود را مورخ می‌دانست (که، به عقیدهٔ من، نمی‌دانست)، بنظرمی‌رسد عبارت «نوعی پنهانکاری عظیم و نابخشودنی»، زیاده از حد تند و شدیداللحن باشد. کسی که بر واژهٔ «تو» تأکید گذارده، تیلر است نه افلاطون. شاید افلاطون فقط می‌خواسته نشان دهد که آشنایی خوانندگان رساله را با این نظریه، مسلم خواهد شمرد. یا شاید قصدش اشاره به‌رسالهٔ منون و، بنابراین، به‌خودش بوده است. (با توجه به‌قطعهٔ ۷۳b فایدون و اشاره به‌شکلهای هندسی، این تبیین آخر، به‌نظر من، به‌احتمال نزدیك به‌یقین مقرون به‌صحت است.) یا ممکن است افلاطون، به‌جهتی از جهات، مرتکب سهو قلم شده‌باشد. چنین چیزها حتی در مورد مورخان نیز بناچار پیش می‌آید. مثلاً برنت را در نظر می‌گیریم که قراراست گروش سقراط را به‌مذهب فیثاغوری تبیین کند. برای این منظور، او پارمنیدس را به‌جای اینکه شاگرد کسنوفانس بشناساند، پیرو فیثاغورس معرفی می‌کند و در بارهٔ کسنوفانس می‌نویسد[1]: «بنظر می‌رسد این داستان که او مکتب‌الثایی را تأسیس کرده، از یکی از گفته‌های آمیخته به‌شوخی افلاطون سرچشمه گرفته‌باشد که بر اساس آن همچنین می‌توان ثابت کرد که همر هم از پیروان هراکلیتوس بوده‌است.» به این مطلب، برنت در ذیل صفحه می‌افزاید: «افلاطون، سوفسطائی، ۲۴۲d، رجوع کنید به فلسفهٔ قدیم یونان[2] (چاپ دوم)، ص ۱۴۰». به اعتقاد من، چنین گفته‌ای از جانب یك مورخ، به‌دلالت التزام، دال بر

1. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 64.

۲. *Early Greek Philosophy*. نوشتهٔ دیگر برنت که بارها در این کتاب به آن استناد شده‌است. (مترجم)

چهار چیز است: (۱) قطعهٔ نوشتهٔ افلاطون که در آن به‌کسنوفانس اشاره شده، آمیخته به‌شوخی است، یعنی قصد جدی از آن در میان نبوده‌است؛ (۲) این جنبهٔ مطایبت‌آمیز، در اشاره به‌همر نمایان می‌شود، یعنی (۳) در این گفته تجلی پیدا می‌کند که همر پیرو هراکلیتوس بوده، که البته حرفی است بسیار آمیخته به‌شوخی چون همر روزگاری دراز پیش از هراکلیتوس می‌زیسته‌است؛ (۴) شواهد جدی در دست نیست که کسنوفانس را به مکتب‌الثایی ربط دهد. اما هیچ‌یك از این چهار دلالت التزامی صادق نیست، زیرا می‌بینیم: (۱) قطعهٔ مورد نظر در رسالهٔ سوفسطائی (۲۴۲d) که به کسنوفانس اشاره دارد، به‌هیچ رو آمیخته به‌شوخی نیست، بلکه خود برنت در ضمیمه‌ای که برای تشریح روش کار به‌کتاب فلسفهٔ قدیم یونان افزوده‌است، اهمیت آن را خاطرنشان می‌سازد و می‌گوید سرشار از اطلاعات تاریخی با ارزش است؛ (۲) در این قطعه هیچ اشاره‌ای به‌همر دیده نمی شود؛ (۳) در ثئای‌تتوس قطعه‌هایی وجود دارد[1] که برنت آن را در جلد اول فلسفهٔ یونان با قطعهٔ ۲۴۲d سوفسطائی اشتباه کرده‌است (این اشتباه در چاپ دوم فلسفهٔ قدیم یونان تکرار نشده‌است) و حاوی اشاره به همر است ولی به کسنوفانس اشاره‌ای در بر ندارد و تازه نه تنها همر را پیرو هراکلیتوس معرفی نمی‌کند، بلکه درست برعکس، می‌گوید اندیشه‌های هراکلیتوس از لحاظ قدمت به‌همر می‌رسد (که البته نمی‌توان گفت سخنی آمیخته به‌شوخی است)؛ (۴) گذشته از آنچه دیوگنس لائرتیوس نوشته است[2]، در نوشته‌های تئوفراستوس[3] نیز قطعه‌ای روشن و مهم وجود دارد که برخی از نظریاتی را که می‌دانیم میان پارمنیدس و کسنوفانس مشترك بوده‌است، به‌کسنوفانس نسبت می‌دهد و، بدین ترتیب، ارتباطی میان آن دو برقرارمی‌سازد. این انبوه سوء فهمها و سوء تعبیرها و خطا در نقل قول و حذف نابجا و گمراه‌کننده، همه تنها در یك کلام مورخی براستی بزرگ مانند برنت دیده می‌شود. باید از این قضیه درس بگیریم که چنین چیزها حتی برای بهترین مورخان نیز اتفاق می‌افتد و کسی نیست که محل

۱. ثئای‌تتوس، ۱۷۹d/e؛ بسنجید با ۱۵۲d/e و ۱۶۰d.
2. Diog. Laert., IX, 21-3, or Timaeus ap. Clement *Strom*, I, 64. 2.
3. Theophrastus, *Phys. op.*, fragm. 8 = Simplicius, *Phys.*, 28, 4.

سهو و خطا نباشد. (نمونهٔ بدتر اینگونه سهو و خطا، در یادداشت ۲۶ (۵)، فصل سوم، مورد بحث قرار گرفته‌است.)

(۸) فرض بر این بوده‌که ترتیب زمانی آن دسته از رسایل افلاطون که در این استدلالها سهمی داشته‌اند، کمابیش همان ترتیب رعایت شده در فهرست لوتوسلاوسکی است که بر مبنای سبك‌سنجی تهیه شده‌است[1]. در فصل سوم، یادداشت ۵، فهرستی آورده‌ایم از آن دسته از رساله‌های افلاطون که در متن این کتاب سهمی داشته‌اند. در آن فهرست، تاریخ [تصنیف رسالات] در داخل هر گروه بیش از [تاریخ] گروهها نسبت به یکدیگر محل شبهه است. تنها انحراف کوچکی که از فهرست مبتنی بر سبك سنجی روی داده، در مورد اوثوفرون است که نظر به‌مندرجاتش، به‌عقیدهٔ من احتمالاً بعد از کریتون نوشته شده‌است (رجوع کنید به‌یادداشت ۶۰ در همین فصل). ولی این نکته بی‌اهمیت است (رجوع کنید به‌یادداشت ۴۷ در همین فصل).

۵۷. در نامهٔ دوم (۳۱۴c)، عبارتی مشهور و قدری گیج کننده بدین شرح آمده‌است: «هیچ نوشته‌ای از افلاطون وجود ندارد و هرگز نخواهد داشت. آنچه به نام او معروف است، براستی به‌سقراط تعلق دارد که جوان و زیبارو[2] شده‌است.» راه حل احتمالاً درست معما این است که، اگر نگوییم سراسر نامه، دست‌کم این عبارت جعلی است. (رجوع کنید به‌فیلد[3] که دلایل بدگمانی نسبت به‌این نامه ـ خصوصاً قطعه‌های «۳۱۲d - ۳۱۳c و احتمالاً تا ۳۱۴c» ـ را به‌نحو احسن جمع‌بندی می‌کند. در مورد ۳۱۴c، دلیل اضافی دیگر شاید این باشد که جاعل قصد داشته به‌گفته‌ای مشابه در نامهٔ هفتم (۳۴۱b/c) گوشه بزند که در یادداشت ۳۲، فصل هشتم، نقل شد، یا می‌خواسته گفتهٔ مذکور را بدین طرز تعبیر و تأویل کند.) ولی حتی اگر یك لحظه با برنت همداستان شویم[4] و فرض را بر اصالت قطعهٔ مورد بحث بگذاریم، می‌بینیم الفاظ «جوان و زیبارو شده‌است» مسلماً

1. W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897.
2. young and handsome
3. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, p. 200 f.
4. J. Burnet, *Greek Philosophy*, I, 212.

مشکل ایجاد می‌کند، بویژه آنکه نمی‌توان این وصف را به‌معنای حقیقی گرفت چون در تمام رساله‌های افلاطون، سقراط مردی سالخورده و زشت‌رو نمایان می‌شود (البته به‌استثنای رسالهٔ پارمنیدس که در آن، گرچه او خوش‌سیما نیست، ولی هنوز جوان است). از سوی دیگر، اصالت گفتهٔ مورد نظر بدین معنا خواهدبودکه افلاطون بعمد تصویری آرمانی و غیرتاریخی از سقراط داده‌است[۱]، و این کاملاً با تعبیر ما سازگار در می آید ـ یعنی اینکه افلاطون در واقع آگاهانه به بازسازی چهرهٔ سقراط به صورت اشراف‌زاده‌ای جوان و زیبا پرداخته‌است که همان چهرهٔ خودش باشد. (بسنجید با یادداشت ۱۱ (۲)، فصل چهارم، یادداشت ۲۰ (۱)، فصل ششم، و یادداشت ۵۰ (۳)، فصل هشتم).

۵۸. نقل قول از مقدمهٔ دیویس و وان بر ترجمهٔ آن دو از جمهوری است. بسنجید با کراسمن، افلاطون، امروز، ص ۹۶.

۵۹. (۱) یکی از مهمترین تأثراتی که از خواندن آثار افلاطون، بخصوص جمهوری، حاصل می‌شود این است که در درون نفس او شکاف یا شقاق وجود داشته‌است. فقط کسی که مجبور به‌جنگیدن برای حفظ تسلط بنفس یا استقرار حاکمیت عقل بر غرایز حیوانی خود بوده‌است می تواند مانند افلاطون اینهمه بر این نکته تأکید بگذارد. (بسنجید با قطعه‌هایی که در یادداشت ۳۴، فصل پنجم، بدانها ارجاع داده شده‌است، بویژه داستان «هیولا[ی‌چندسر]» در درون آدمی (جمهوری، ۵۸۸c) که احتمالاً منشأ اورفئوسی دارد، و نیز قطعه‌های مورد اشاره در یادداشتهای ۱۵(۱) تا ۱۵(۴) و ۱۹، فصل سوم، که نه تنها همانندی شگفت‌آوری با نظریه‌های روانکاوی [= پسیکانالیتیك] در آنها دیده می‌شود، بلکه همچنین ممکن است ادعا کرد که نمایانگر عوارض شدید سرکوبی[۲] است. رجوع کنید همچنین به اوایل کتاب نهم [جمهوری]، ۵۷۱d و ۵۷۵a، که گویی در بیان نظریهٔ عقدهٔ اودیپ[۳] نگاشته شده‌است. قطعهٔ ۵۴۸e - ۵۴۹d جمهوری

---

۱. جالب خاطر است که محمد حسن لطفی ترجمه کرده‌است: «سقراط... صورتی ایده‌آل یافته و زندگی از سر گرفته‌است». (**دورهٔ آثار افلاطون**، ج ۳، ص ۱۹۵۵). ترجمهٔ او ظاهراً با این تعبیر پوپر وفق می‌دهد. (مترجم)

2. repression 3. Oedipus Complex

احتمالاً تا اندازه‌ای نگرش افلاطون را نسبت به مادرش روشن می‌کند، بویژه با توجه به‌اینکه در ۵۴۸e، برادرش، گلاوکن، همان پسر مورد بحث معرفی می‌شود.)* کلسن[1] و فایت[2] کوشیده‌اند ارادهٔ معطوف به قدرت را در افلاطون از لحاظ روانشناختی تحلیل کنند. آنان تعارضات درونی او را به بهترین وجه بیان می‌کنند.*

افلاطونیانی که حاضر نباشند تصدیق کنند بر اساس آرزوی افلاطون برای یگانگی و هماهنگی و همصدایی می‌توان نتیجه گرفت که او خود گرفتار پراکندگی خاطر و ناهماهنگی بوده‌است، باید به‌یاد بیاورند که این شیوهٔ استدلال از ابداعات خود افلاطون است. (بسنجید با میهمانی، ۲۰۰a به‌بعد، که در آن سقراط می‌گوید این نتیجه ضروری است نه محتمل که کسی که عشق می‌ورزد یا خواهشی در سر می‌پرورد، آنچه را بدان عشق می‌ورزد یا می‌خواهد، در تملك ندارد[3].)

چیزی که من آن را نظریهٔ سیاسی افلاطون در باب نفس نامیده‌ام (رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۳۲، فصل پنجم) ـ یعنی بخش‌بندی نفس به‌اقتباس از تقسیمات طبقاتی جامعه ـ مدتهای مدید اساس بیشتر روانشناسیها بوده و پایهٔ روانکاوی است. مطابق نظریهٔ فروید، آنچه به‌وسیلهٔ افلاطون بخش حاکم نفس خوانده می‌شود، می‌کوشد سیطرهٔ جبارانهٔ خود را به‌یاری «سانسور» حفظ کند، در حالی که غرایز حیوانی پرولتر و طغیانگر (که جهانشان متناظر است با جهان مخفی و زیرزمینی در جامعه) در واقع نوعی دیکتاتوری پنهانی اعمال می‌دارند چون سیاست و مشی حاکم ظاهری مذکور را تعیین می‌کنند. از هنگامی که هراکلیتوس مفاهیم «سیلان» و «جنگ» را آورد، نظریه‌ها و استعاره‌ها و نمادهایی که به‌وسیلهٔ آنها می‌کوشیم نزد خود معنایی به‌جهان فیزیکی پیرامونمان (و حتی خودمان) بدهیم، سخت متأثر از تجربه‌هایی بوده که از عرصهٔ جامعه حاصل می‌کنیم. تنها کافی است نظریهٔ رقابت اجتماعی را ذکر کنم که داروین تحت تأثیر مالتوس[4] اختیار کرد.

---

1. H. Kelsen in *The American Imago*, Vol. 3, 1942, pp. 1-110.
2. Werner Fite, *The Platonic Legend*, 1939.
3. به‌عبارت دیگر، هرکس خواستار آن چیزی است که ندارد. (مترجم) ←

(۲) در اینجا می‌خواهم ملاحظه‌ای چند در باب عرفان یا «رازوری» بیان کنم و رابطهٔ آن با جامعهٔ بسته و جامعهٔ باز و فشار تمدن.

چنانکه مك‌تگرت[1] در مطالعهٔ عالی خویش با عنوان عرفان[2] نشان داده‌است، دو تصور بنیادی در عرفان وجود دارد: (الف) نظریهٔ وحدت عرفانی[3]، یعنی قول به‌اینکه در جهان حقایق[4]، وحدتی وجود دارد بیش از آنچه ما در جهان [حس و] تجربهٔ عادی می‌شناسیم؛ و (ب) نظریهٔ شهود عرفانی[5]، یعنی قول به‌اینکه طریق معرفتی هست که «عالم را با معلوم[6] در رابطه‌ای قرار می‌دهد نزدیکتر و مستقیمتر» از رابطهٔ بین فاعل شناسایی[7] و موضوع شناسایی[8] در جهان [حس و] تجربهٔ عادی. مك‌تگرت بحق اظهار می‌دارد که «از این دو خصلت، وحدت عرفانی بنیادیتر است» زیرا شهود عرفانی «مصداقی است از وحدت عرفانی» (ص ۴۸). می‌توان افزود که سومین خصلت، که باز هم کمتر جنبهٔ بنیادی دارد، عبارت است از (ج) محبت عرفانی[9] که مصداقی است هم از وحدت عرفانی و هم از شهود عرفانی.

۴. T.R.Malthus (۱۷۶۶-۱۸۳۴). اقتصاددان انگلیسی، صاحب کتاب معروف **تحقیق در مبادی جمعیت**. (مترجم)

۱. John MacTaggart Ellis MacTaggart (۱۸۶۶ - ۱۹۲۵). فیلسوف هگلی مشرب انگلیسی. (مترجم)

2. J. M. E. MacTaggart, *Mysticism (Philosophical Studies*, S. V. Keeling, ed., 1934, esp. pp. 47 ff.) 3. mystic unity

4. world of realities 5. mystic intuition

۶. (عالم به کسر لام). در اصل به‌نقل از مك‌تگرت آمده‌است: «**معلوم** (the known) را با **آنچه معلوم است** (what is known) در رابطه‌ای نزدیکتر و مستقیمتر قرار می‌دهد». این جمله به‌این صورت به‌نظر ما بیمعناست زیرا «معلوم» و «آنچه معلوم است» هر دو یك مفهوم دارند. با اینکه در هر دو چاپ کتاب که در اختیار ماست همین طور نوشته شده بود، با درنظر گرفتن دنبالهٔ عبارت و بقیهٔ مطالب در این بند، به‌وجهی که آمد ترجمه کردیم و معتقدیم در متن اصلی سهوی روی داده‌است. (مترجم)

7. knowing subject

۸. known object. مورد یا متعلق شناسایی نیز می‌توان ترجمه کرد. (مترجم)

9. mystic love

نکتهٔ جالب خاطر (که از نظر مك‌تگرت پوشیده مانده) این است که در تاریخ فلسفه یونان، نظریهٔ وحدت عرفانی نخستین بار به‌طور روشن به وسیله پارمنیدس در ضمن آموزهٔ او دربارهٔ [هستی] واحد بیان شد که بنای آن بر اصالت کل بود[1]؛ بعد به‌وسیله افلاطون مطرح شد که آموزهٔ مبسوطی در باب شهود عرفانی و اتصال با ذات ایزدی بدان افزود[2] و آغاز همین آموزه است که در تعالیم پارمنیدس دیده می‌شود؛ سپس به وسیله ارسطو موضوع سخن قرارگرفت، فی‌المثل در کتاب نفس[3] که می گوید: «شنوایی بالفعل و صوت بالفعل با هم ممزوج می‌شوند[4]» (بسنجید با جمهوری، ۵۰۷c به‌بعد؛ [نفس]، ۴۳۰a ۲۰ و ۴۳۱a ۱: «شناخت بالفعل با موضوع خود یکی است»؛ رجوع کنید همچنین به نفس، ۴۰۴b ۱۶ و مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲b ۲۰ و ۱۰۷۵a ۲؛ تیمائوس، ۴۵b-c و ۴۷a-d، منون، ۸۱a به‌بعد، و فایدون، ۷۹d)؛ و سرانجام نظریه وحدت عرفانی از سوی نوافلاطونیان بیان شد که در ضمن به‌شرح و بسط محبت عرفانی پرداختند و آغاز همین موضوع است که در نوشته‌های افلاطون یافت می شود (مثلاً در نظریهٔ وی (جمهوری، ۴۷۵ به‌بعد) مبنی بر آنکه فیلسوف عاشق حقیقت است؛ این نظریه پیوند نزدیك دارد با اعتقاد به‌اصالت کل و اتصال فیلسوف با حقیقت الاهی).

با توجه به این واقعیات و با عنایت به‌تحلیل تاریخیی که عرضه کردیم، به‌این نتیجه می‌رسیم که باید عرفان یا رازوری را به واکنشی

---

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۴۱ در همین فصل.

۲. بسنجید با فصل هشتم.

3. *De Anima.*

۴. مقصود ارسطو چنانکه خود در همین بند از کتاب نفس توضیح می‌دهد، این است که شخص ممکن است دارای قوهٔ سامعه باشد ولی صدائی نباشد که بشنود و شیء ممکن است صدا داشته‌باشد ولی فعلاً صدا ندهد. وقتی شیء صدا بدهد و شخص بشنود، هم شنوایی از قوه به فعل درمی‌آید هم صوت و این دو یکی می‌شوند و میان حاس و محسوس وحدت بوجود می‌آید. مأخذ:

Aristotle, *De Anima*, tr., J. A. Smith, in *The Basic Works of Aristotle*, ed., Richard McKeon, Random House, N. Y., 1941. (مترجم)

نوعی در برابر فرو ریختن جامعهٔ بسته تعبیر کنیم ـ واکنشی کـه در اصل جامعهٔ باز را هدف می‌گرفت و می‌توان آن را گریـزی به‌آغوش رؤیـای بهشت توصیف کرد، بهشتی که وحدت قبیلـه‌ای در آن بـه‌صورت حقیقـت لایتغیر و لایزال متجلی می‌شود.

این تعبیر مستقیماً با تعبیر برگسون در کتاب دو سرچشمهٔ اخـلاق و دین در تعـارض قرارمی‌گیرد، زیرا او می‌گوید آنچه خیزش از جامعه بسته به‌جامعهٔ باز را باعث می‌شود، عرفان است.

* البته (چنانکـه جیکـوب واینـر از راه لطـف در نـامه‌ای به‌مـن خاطرنشان ساخت) باید تصدیق کرد که عرفـان به‌قدری وجوه مختلف دارد که می‌تواند در هر جهت سیاسی بکار افتد؛ حتی در میان پیشوایان جـامعهٔ باز نیز عرفان و عـارفان نمایندگانی دارند. بیگمان، الهامـات عرفانی بود که نه تنها افلاطون، بلکه سقراط را نیـز دربـارهٔ جهـانی نیکوتر و کمتر دستخوش انقسام، ملهم ساخت.*

گفتنی است که در سدهٔ نوزدهـم، بویژه در هگل و بـرگسون، بـه قسمی عرفان تکاملی[1] برمی‌خوریم کـه تغییر را مـی‌ستاید و بـه این جهت بنظرمی‌رسد با نفرت پارمنیدس و افلاطـون از دگرگونی، در تضاد مستقیم قرار داشته‌باشد. اما امر واقـع است کـه هر دو قسم عرفان در تکیـه بـر اهمیت دگرگونی مبالغه می‌کنند و این نشان‌مـی‌دهد که هر دو بر تجربه‌ای واحد بنا شده‌اند. هر دو واکنشهایی هستند در بـرابـر تجربهٔ هراس‌انگیـز دگرگونی اجتماعی: منتها یکی به این امید است کـه تغییر متـوقف شود، دیگری تغییر را امری واقعی و ذاتی و خوش یمن تلقی می‌کند و با حالتی هیستریـك (و بیگمان، آمیخته به‌کشش و وازنش) آن را می‌پذیرد. بسنجید همچنین با یـادداشتهـای ۳۲ و ۳۳، فصل یـازدهم، یـادداشت ۳۶، فصل دوازدهـم، و یـادداشتـهـای ۴ و ۶ و ۲۹ و ۳۲ و ۵۸، فصل بیسـت و چهـارم.

۶۰. ائوثوفرون یکی از رساله‌هـای قدیمتر است و معمولاً به‌کوششی ناکامیاب از جانب سقراط برای تعریف پارسایی یا دینداری[2] تعبیر می‌شود. ائوثوفرون خود نمونهٔ مضحك عوام «دیندار» است و دقیقاً می‌داند خدایان

1. evolutionary mysticism 2. piety

چه می‌خواهند. سقراط می‌پرسد: «دینداری چیست و بیدینی کدام است؟» او پاسخ می‌دهد: «دینداری همین کاری است که من می‌کنم! باید هر که را گناهش قتل نفس یا اهانت به‌مقدسات یا جرایمی مانند آن است تحت‌تعقیب قراردهی، خواه پدرت باشد و خواه مادرت، و اگر ندهی، بیدینی.» (۵d/e). ائوثوفرون می‌خواهد پدرش را تحت تعقیب قراردهد چون او غلامی را کشته است. (مطابق شواهدی که گروت آورده‌است[1]، هر شهروند به‌موجب قانون آتیکا موظف بود در اینگونه موارد درخواست تعقیب کند.)

۶۱. منکسنوس، ۲۳۵b. بسنجید با یادداشت ۳۵ در همین فصل و اواخر یادداشت ۱۹، فصل ششم.

۶۲. جمعی ادعا می‌کنند که اگر تأمین می‌خواهید باید از آزادی دست بردارید. این ادعا به‌یکی از ارکان طغیان علیه آزادی مبدل شده‌است، ولی به‌هیچ رو راست نیست. البته در زندگی ایمنی مطلق وجود ندارد. اما هر تأمینی که بتوان بدست‌آورد، وابسته به‌مراقبت و هشیاری ماست که ضامن آن، نهادهایی برای کمك به‌این مراقبت باشد، یعنی نهادهایی دموکراتیك که (به‌اصطلاح افلاطون) رمه را قادر به‌نظارت بر سگان پاسبان و قضاوت دربارهٔ ایشان بکند.

۶۳. در مورد «تنوع» و «بی‌نظمی»، رجوع کنید به‌جمهوری، ۵۴۷a، که در متن مربوط به‌یادداشتهای ۳۹ و ۴۰، فصل پنجم، نقل شده است. وسواس افلاطون دربارهٔ مسایل مربوط به تولید مثل و پیشگیری از ازدیاد نفوس شاید از بعضی جهات بر پایهٔ این امر واقع قابل تبیین باشد که او نتایج ضمنی رشد جمعیت را درك می‌کرد. «هبوط» و از دست رفتن بهشت قبیله‌ای[2] معلول گناه «طبیعی» و «جبلی» آدمی است که در تنظیم میزان طبیعی توالد و تناسل به‌خطا رفته‌است. بسنجید همچنین با یادداشت ۳۹(۳)، فصل پنجم، و یادداشت ۳۴، فصل چهارم. در مورد نقل قول بعدی در این بند، رجوع کنید به‌جمهوری، ۳۶۶e، و متن مربوط به‌یادداشت ۲۰، فصل چهارم. کراسمن دربارهٔ دورهٔ حکومت جباران در تاریخ یونان بحثی

1. G. Grote, *Plato*, I, p. 312, note.

۲. بسنجید با متن مربوط به‌یادداشت ۷ در همین فصل.

استادانه می‌کند (افلاطون، امروز، ص‌ص ۳۰-۲۷) و می‌نویسد: «پس جباران بودند که براستی دولت یونان را بوجود آوردند. آنان سازمان قبیله‌ای حکومت بدوی اشراف را خرد کردند...» (همان کتاب، ص ۲۹). این تبیین می‌کند که چرا افلاطون از حکومت جابرانه، شاید حتی بیش از آزادی، متنفر بود (بسنجید با جمهوری، 577c؛ ولی همچنین رجوع کنید به یادداشت ۶۹ در همین فصل). در بخشهایی که افلاطون به‌بحث دربارهٔ حکومت جابرانه می‌پردازد (بویژه 568-565)، تحلیل جامعه شناختی درخشانی از قدرتبازی مداوم سیاسی بدست می‌دهد. این تحلیل را من میل دارم نخستین کوشش در جهت تأسیس منطق قدرت[1] نام دهم. (این اصطلاح را به‌قیاس با اصطلاح منطق انتخاب[2] برگزیده‌ام که فون هایک از آن در زمینهٔ نظریهٔ اقتصاد محض استفاده می‌کند.) منطق قدرت نسبتاً ساده است و غالباً به‌طرزی استادانه بکار گرفته شده‌است. سیاست نوع متضاد آن، بمراتب دشوارتر است، زیرا منطق ضد قدرتبازی سیاسی ـ یعنی منطق آزادی[3] ـ هنوز درست درك نمی‌شود.

۶۴. همه می‌دانند که بیشتر پیشنهادهای سیاسی افلاطون، از جمله پیشنهاد اشتراك [= کمونیسم] در زن و فرزند، «در جو» دورهٔ پریکلس وجود داشت. بسنجید با خلاصهٔ عالی ادام در چاپ او از جمهوری، ج ۱، ص ۳۵۴، * و نیز با کتاب وینسپیر، تکوین اندیشهٔ افلاطون (۱۹۴۰).*

۶۵. ویلفردو پاره‌تو، رساله در جامعه‌شناسی عمومی[4]، قسمت ۱۸۴۳ (ترجمهٔ انگلیسی زیر عنوان ذهن و جامعه[5]، ۱۹۳۵، ج ۳، ص ۱۲۸۱). رجوع کنید به‌یادداشت ۱، فصل سیزدهم، که این قطعه در آن با تفصیل بیشتر نقل شده‌است.

۶۶. نحوهٔ بیان نظریهٔ لوکوفرون به‌وسیلهٔ گلاوکن، در کارنئادس[6] و بعدها در هابز تأثیر گذارد. بسیاری از مارکسیستها تظاهر به‌بی‌اعتنایی به‌«اخلاق» می‌کنند، که خود مصداقی دیگر از سخن ماست. چپگرایان

1. logic of power 2. logic of choice 3. logic of freedom
4. V. Pareto, *Treatise on General Sociology.*
5. *The Mind and Society.*
۶. بسنجید با یادداشت ۵۴، فصل ششم.

غالباً به‌عدم پایبندی خویش به‌اخلاق ایمان دارند. (این امر گرچه ربط زیادی به‌موضوع ندارد، ولی گاهی مطبوعتر و متواضعانه‌تر است تا حالت جزمی و حق بجانب بسیاری از اخلاقگرایان مرتجع.)

۶۷. پول، یکی از نمادها و همچنین یکی از مشکلات جامعه باز است. شك نیست که ما هنوز تبحری در نظارت عقلانی بر کاربرد آن پیدا نکرده‌ایم. پول می‌تواند قدرت سیاسی بخرد و این بزرگترین سوءاستفاده از آن است. (روشنترین شکل این سوءاستفاده، نهاد برده‌فروشی است. در جمهوری (563b) از این نهاد دفاع می‌شود[1]. در قوانین نیز افلاطون مخالف نفوذ سیاسی ثروت نیست[2].) از نظر جامعه‌ای که بر اصالت فرد بنا شده‌باشد، پول بنسبت مهم است، زیرا بخشی است از نهاد بازارِ (از بعضی جهات) آزاد که تا اندازه‌ای مصرف‌کننده را قادر به‌مهار کردن تولید می کند. بدون اینگونه نهاد، تولید کننده ممکن است اختیار بازار را بحدی بدست بگیرد که دیگر به‌منظور مصرف، تولید نکند و مصرف کننده به خاطر اینکه تولید ادامه داشته‌باشد، مصرف بکند. سوءاستفاده‌های فاحشی که گاهی از پول می‌شود، ما را قدری حساس کرده‌است. تقابلی که افلاطون بین پول و دوستی برقرارمی‌کند، نخستین فقره از کوششهای بسیاری است که آگاهانه یا ناخودآگاه برای استفاده از این عواطف در راه تبلیغات سیاسی انجام گرفته‌است.

۶۸. بدیهی است روح گروهگرای قبیله‌ای بکلی رخت بر نبسته است، بلکه هنوز در احساس بسیار گرانبهای دوستی و همقطاری متجلی است و همچنین در نهضتهای جوانان که از روح قبیله‌پرستی متأثر است، مانند پیشاهنگی (یا جنبش جوانان آلمان) و نیز در برخی از باشگاهها و انجمنهای بزرگسالان مانند آنچه در [رمان] ببیت، اثر سینکلر لویس[3] توصیف شده‌است. شاید هیچ تجربهٔ هیجانی و ذوقیی به‌اندازهٔ این احساس عمومیت نداشته‌باشد. اهمیت آن را نباید دست کم گرفت. تقریباً تمام

---

۱. بسنجید با یادداشت ۱۷، فصل چهارم.

۲. بسنجید با یادداشت ۲۰(۱)، فصل ششم.

۳. Sinclair Lewis (۱۸۸۵-۱۹۵۱). نویسندهٔ امریکایی (برندهٔ جایزهٔ نوبل در ادبیات). ببیت (*Babbitt*) یکی از بهترین نوشته‌های اوست. (مترجم)

نهضتهای اجتماعی، چه توتالیتر و چه بشردوستانه، از آن تأثیر می‌پذیرند. نقشی که این احساس در جنگها ایفا می‌کند بسیار اهمیت دارد و در طغیان علیه آزادی یکی از نیرومندترین حربه‌هاست. البته در صلح و در قیام علیه جباران نیز چنین است، اما در این موارد، گرایشهای رمانتیك، ماهیت بشردوستانهٔ احساس مذکور را بخطر می‌اندازند. شاید یکی از کوششهایی که با قصد و آگاهی و تا اندازه‌ای با موفقیت برای متوقف‌ساختن جامعه و تداوم‌بخشیدن به‌حکومت طبقاتی انجام‌پذیرفته، ایجاد نظام [آموزشی] مدارس خصوصی[۱] در انگلستان باشد. (شعار این نظام، جمله‌ای است بدین عبارت که از جمهوری (۵۵۸b) گرفته شده‌است: «هیچ‌کس نمی‌تواند وقتی بزرگ شد آدم خوبی بشود مگر آنکه نخستین سالهای زندگی او صرف بازیهای والا شده‌باشد.»)

یکی دیگر از نتایج و عوارض رخت بر بستن روح گروهگرای قبیله‌ای، تکیهٔ افلاطون بر قیاس بین سیاست و طبابت است[۲] که نمایانگر احساس او دربارهٔ وجود بیماری در پیکر جامعه، یعنی احساس فشار و بیهدفی و سرگردانی است. کتلین می‌نویسد: «از زمان افلاطون تا کنون، ذهن فیلسوفان سیاسی پیوسته به‌این مقایسه میان طبابت و سیاست بازگشته است.» (رجوع کنید به‌همان کتاب او که قبلاً نام بردیم[۳] و در آن در تأیید این مدعا، گفته‌هایی از سانتایانا و قدیس توماس آکویناس و اینگ[۴] نقل شده‌است. بسنجید همچنین با کلامی که در همان نوشته (حاشیهٔ صفحهٔ

---

۱. Public School System. اینگونه مدارس در انگلستان بیشتر از محل موقوفات و با مساعدت مالی افراد خصوصی دایر است. بنابراین، غرض از صفت public (=عمومی، همگانی)، انتساب به‌مردم است به‌تفکیك از دولت. همین قسم مدارس را ما در ایران مدارس خصوصی می‌نامیم. در امریکا، چنین مدارس از محل عواید مالیاتی اداره می‌شوند و، از این رو، مراد از صفت مذکور، تصدی دولت به‌نمایندگی از سوی عموم است. اینگونه مدارس را ما در کشور خودمان مدارس دولتی می‌خوانیم. (مترجم)

۲. بسنجید با فصل هشتم، بویژه یادداشت ۴.

3. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics*, 1930, note to 458.

4. G. Santayana, Saint Thomas, Dean [W. R.] Inge

۳۷) از کتاب منطق جان استوارت میل آمده‌است.) کتلین همچنین همانگونه که از ویژگیهای اوست، دربارهٔ «هماهنگی» سخن می‌گوید و در باب «طلب حمایت، خواه [این حمایت] به‌وسیلهٔ مادر تأمین شود و خواه به‌وسیلهٔ جامعه[1].» (بسنجید با یادداشت ۱۸، فصل پنجم).

۶۹. برای آگاهی از نامهای نه تن از اینگونه شاگردان افلاطون (از جمله دیونوسیوس کهین و دیون)، رجوع کنید به‌یادداشت ۲۴ و متن، فصل هفتم[2]. تصور می‌کنم پافشاری مکرر افلاطون بر استفاده نه تنها از زور، بلکه از «اقناع و زور[3]»، به‌معنای انتقاد از روشهای سی تن جبار بوده‌است که اسلوب تبلیغاتشان بواقع بسیار ناپخته و اولیه بود. اما این مستلزم آگاهی وی از نسخهٔ پاره‌تو است که سودجستن از عواطف را به جای مبارزه با آن تجویز می‌کند. حتی مایر هم تصدیق دارد که دیون، دوست افلاطون، به‌شیوهٔ جابرانه بر سیراکوز فرمان می‌راند[4]. مایر مدافع دیون است و به‌رغم ستایشی که نسبت به‌افلاطون دارد، علت بلایی را که به سر دیون آمد «شکاف پهناوری» معرفی می‌کند که «میان نظر و عمل» در مذهب افلاطونی وجود داشت[5]. او دربارهٔ دیون می‌نویسد[6]: «از حیث ظاهر، فرقی بین پادشاه آرمانی و جبار نفرت‌انگیز نمانده‌بود.» اما در عین حال او بر این باور است که دیون باطناً همچنان مردی آرمانخواه بود و وقتی به‌حکم ضرورت سیاسی، اجبار پیدا کرد به‌خونریزی (بویژه ریختن خون همپیمانش هراکلیدس) و اقداماتی مانند آن دست بزند، سخت دستخوش عذاب شد. با اینهمه، گمان من این است که دیون مطابق نظریهٔ افلاطون عمل می‌کرد ـ نظریه‌ای که، بر حسب منطق قدرت، در قوانین افلاطون را به‌ستایش حکومت جابرانه سوق داد. (قوانین، ۷۰۹c به‌بعد. در همین جا اشاره‌ای وجود دارد حاکی از آنکه شکست و سرنگونی سی تن جبار به‌سبب تعداد زیادشان بود ـ به‌عبارت دیگر، کریتیاس خود

1. Catlin, op. cit., p. 459.

۲. رجوع کنید همچنین به: *Athen.*, XI, 508.

۳. بسنجید با قوانین، ۷۲۲b، و یادداشتهای ۵ و ۱۰ و ۱۸، فصل هشتم.

۴. بسنجید با یادداشت ۲۵، فصل هفتم.

5. Meyer, op. cit., V, 999.

6. Ibid.

بتنهایی هیچ عیبی نمی‌داشت.)

۷۰. بهشت قبیله البته اسطوره‌ای بیش نیست (هر چند بعضی از اقوام اولیه و، بیش از همه، اسکیموها، بنظر شادمان می‌رسند). شاید در جامعهٔ بسته، احساس بیهدفی و سرگردانی وجود نداشت، ولی شواهد فراوان بر وجود اقسام دیگر ترس در دست است ـ ترس از قدرتهای شیطانی پنهان در طبیعت. سعی در احیای این ترس و استفاده از آن علیه روشنفکران و دانشمندان و دیگران، خصلت بسیاری از مظاهر اخیر طغیان در برابر آزادی بوده‌است. افلاطون مرید سقراط، می‌تواند سربلند باشد که هرگز به‌خاطرش خطور نکرد که دشمنان را به‌صورت فرزندان شیاطین شریر و ظلمانی تصویر کند و در این مورد، روشن‌اندیش باقی ماند. او تمایلی به‌آرمان‌سازی از شرارت نداشت و شر در نظر وی چیزی جز خیر مقلوب و منحط و مضمحل نبود. (تنها در یک بخش از قوانین (۸۹۶e و ۸۹۸c) کنایه‌ای دیده می‌شود که ممکن است حاکی از آرمان‌سازی از شرارت به‌شیوهٔ انتزاعی باشد.)

۷۱. در پایان می‌توان سخنی در باب رجعت به‌حیوانات به‌این بحث افزود. از هنگامی‌که داروینیسم به‌زمینهٔ مشکلات انسانی رخنه پیدا کرد (و گناه این رخنه‌یابی را نباید بر داروین نوشت)، بسیاری از «جانورشناسان اجتماعی[1]» خواسته‌اند ثابت کنند که نژاد آدمی محکوم به انحطاط جسمی است، زیرا می‌گویند کمبود رقابت جسمانی و امکان حفظ بدن با مساعی فکری، نمی‌گذارد انتخاب طبیعی در مورد تن ما وارد عمل شود. سموئل باتلر نخستین کسی بود که این فکر را صورتبندی کرد (هر چند البته به‌آن ایمان نداشت). او نوشت: «تنها خطر بزرگی که این نویسنده [یعنی نویسندهٔ نیست-در-جهانی] درك می‌کرد این بود که ماشین [و می‌توان افزود، تمدن به‌طورکلی] چنان از شدت رقابت بکاهد که بسیاری از اشخاص جسماً پستتر بتوانند بدون جلب توجه، پنهان بمانند و پستی و خوارمایگی خویش را به‌اعقابشان منتقل سازند[2].» تا جایی‌که

1. «social zoologists»
2. S. Butler, *Erewhon*, 1872, Everyman ed., p. 161.

مـی‌دانم، نخستین کسی که کتابـی قطور دربـارهٔ این مـوضوع نـوشت[۱]، شالمـایر[۲]، یکـی از بـانیان نـژادپرستی امـروزی بود. دیگـران (بـویژه طرفـداران «اصالت طبیعت زیست‌شنـاختـی» به‌مفهوم فصل پنجم) پیـوسته نظریهٔ بـاتلر را خود از نو کشف کرده‌اند. برخی از نویسندگان جدید[۳] بر این نظـرند که وقتی آدمـی متمدن شد و بخصوص هنگامـی که شروع بـه امداد به‌ضعیفان کرد، بـزرگترین خطا را مـرتکب گشت. تـا پیش از آن، او جـانور انسان‌نمای کمابیش کاملی بـود. تمدن بـا روشهایی که بـرای حفظ و حمـایت ضعیفان داشت، بـه‌انحطاط و پستی‌نـژادی انجـامیـد و، بنابـراین، حتمی‌است که به‌دست خود، خویشتن را نـابود خواهدکرد. در پـاسخ به‌چنین استدلالها، به‌نظر من بـاید پیش از هر چیز اذعـان کنیم که آدمی احتمالاً روزی از صحنهٔ جهان ناپدید خواهدشد. ولی بـاید بیفزاییم که این حکـم نه تنها در مورد جـانوران «کمابیش کامـل»، بلکه حتـی در مـورد کاملترین جـانوران نیز صادق است. صحت این نظـریه بسیار محل تردید است که مـی‌گوید اگر نـوع آدمـی مـرتکب خطای سرنـوشت‌ساز یاوری به‌ضعیفان نشده‌بـود، امکان داشت انـدکی بیشتر به‌زنـدگی ادامه دهد. ولی حتی اگر این نظریه صحت داشت، بـاز می‌بـایست بپرسیم آیـا طول بقای نوع، براستی تنها چیزی است که می‌خواهیم؟ آیـا آن جـانور انسان‌نمای کمابیش کامل آنقدر آشکارا ارزشمنـد بود که مـی‌بایست ادامهٔ هستی او را (که به‌هـر حـال مـدتی دراز دوام داشت) به‌یـاری به‌ضعیفان ترجیح دهیم؟

به‌اعتقاد من، آدمیزاد آنقدرها هم بد عمل نکرده‌است. به‌رغم خیانت برخی از رهبران فکری، به‌رغم اثرات ابله‌کنندهٔ روشهـای افلاطونی تعلیم و تربیت، و به‌رغم نتایج ویـرانگر تبلیغات، بـاز هم پـاره‌ای کامیابیهای شگفت‌انگیز وجـود داشته‌است. بـه‌بسیاری از ضعیفان دست یاری داده‌شده است و یکصد سال از الغای تقریباً کامل بردگی می‌گذرد. بعضی می‌گویند

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۶۵، فصل دوازدهم.

2. W. Schallmayer

۳. رجوع کنید فی‌المثل به:

G. H. Estabrooks, *Man: The Mechanical Misfit*, 1941.

برده‌داری بزودی باز خواهد گشت. من خوشبینترم، و به‌هر حال، موضوع بسته به‌خود ماست. با اینهمه، حتی اگر همهٔ آنچه بدست‌آمده بار دیگر بر باد رود و حتی اگر بناچار به‌همان جانور انسان‌نمای کمابیش کامل رجعت کنیم، باز تغییری در این واقعیت روی نخواهدداد که روزی، روزگاری (ولو کوتاه) برده‌داری از زمین محو شد. همین دستاورد و یادی که از آن در خاطره‌ها بماند، به‌عقیدهٔ من کافی است که زیان دست‌کم برخی از ما را از بابت تمام وصله‌های ناجور[1] انسانی جبران کند و حتی جبرانی باشد در ازای خطای سرنوشت‌ساز نیاکان ما که فرصت زرین متوقف‌ساختن هرگونه تغییر را مغتنم نشمردند و به‌قفس جامعهٔ بسته باز نگشتند و تا ابد باغ وحشی کامل با میمونهایی کمابیش کامل، تأسیس نکردند.

1. misfits

ضمایم

۱
افلاطون و هندسه[۱]

در دومین چاپ این کتاب، بخشی طولانی به‌یادداشت ۹، فصل ششم، افزودم (ص‌ص ۴۴۰-۴۲۷). فرضیهٔ تاریخی مطرح شده در آن یادداشت، بعداً در مقاله‌ای که از من در مجلهٔ بریتانیایی فلسفهٔ علم زیر عنوان «طبیعت مشکلات فلسفی و ریشه‌های آن در علوم[۲]» بچاپ رسید و اکنون بخشی از کتاب من موسوم به حدسیات و ردیات است، بیشتر بسط داده‌شد و در اینجا می‌توان آن را بدین شرح مجدداً بیان کرد: (۱) کشف اصم‌بودن جذر عدد ۲، برنامهٔ فیثاغوریان را برای تحویل هندسه و کیهان‌شناسی (و ظاهراً همهٔ دانشها) به‌حساب، از میان برد و بحرانی در ریاضیات یونان ایجاد کرد؛ (۲) کتاب اصول هندسهٔ اقلیدس کتاب درسی هندسه نبود، بلکه واپسین کوشش مکتب افلاطون برای رفع این بحران بود از طریق بازسازی سراسر ریاضیات و کیهان‌شناسی بر شالوده‌ای هندسی و به‌منظور روبروشدن با مسألهٔ اصمها به‌طرز منظم، نه به‌شیوهٔ موردی، و معکوس‌کردن برنامهٔ «حسابیدن[۳]» فیثاغوریان؛ (۳) برنامه‌ای که بعدها به‌دست اقلیدس به‌اجرا درآمد، نخست به‌ذهن افلاطون راه یافته بود؛ او نخستین کسی بود که نیاز به‌بازسازی را تشخیص داد؛ نخستین کسی بود

---

۱. این ضمیمه در ۱۹۵۷ افزوده‌شد.

2. K. R. Popper, «The Nature of Philosophical Problems and Their Roots in Science», *British Journal for the Philosophy of Science*, 3, 1952, pp. 124 ff.

۳. arithmetization. برای تعریف ریاضی این اصطلاح، رجوع کنید به ذیل صفحهٔ ۴۲۹. (مترجم)

که هندسه را به‌عنوان شالوده‌ای جدید و روش تناسبات هندسی را به‌عنوان روشی نوین برگزید؛ نخستین کسی بود که برنامهٔ هندسی‌کردن ریاضیات[1]، از جمله حساب و نجوم و کیهان‌شناسی، را درست کرد؛ نخستین کسی بود که تصویر هندسی جهان را بنیاد نهاد و از این راه مؤسس علم جدید ـ یعنی علم کوپرنیک و گالیله و کپلر و نیوتن ـ شد.

در قسمت (۲) یادداشت مورد بحث (ص ۴۲۹-۴۲۸) اظهارنظر کردم که منظور از شعار مشهور سردر آکادمیای افلاطون، همین [روش] هندسی‌کردن بوده‌است. (با عنایت به‌قطعهٔ آ، که دیلس و کرانتس[2] از آرخوتاس نقل کرده‌اند، محتمل بنظر می‌رسد که غرض از شعار مذکور، اعلام معکوس کردن برنامهٔ فیثاغوریان بوده‌است.)

در صفحهٔ ۴۳۱ این نظر را پیش نهادم که «افلاطون یکی از نخستین کسانی بود که روشی اختصاصاً هندسی بوجود آورد با این هدف که حتی‌الامکان آنچه را می‌توان از ویرانه‌های مکتب فیثاغوری نجات داد نجات بدهد»؛ ولی این نظر را «فرضیهٔ تاریخی بسیار نامتیقنی» توصیف کردم. اکنون دیگر فکر نمی‌کنم که فرضیهٔ مذکور آنقدرها نامتیقن باشد. بعکس، بر این نظرم که اگر افلاطون و ارسطو و اقلیدس و پروکلوس را مجدداً در پرتو این فرضیه مطالعه کنیم، هر قدر انتظار داشته‌باشیم می‌توانیم شواهدی در تقویت آن بدست بیاوریم. گذشته از شواهد تأییدکننده‌ای که در همان قسمت یادداشت بدانها اشاره کردم، اکنون میل دارم اضافه کنم که در گورگیاس (۴۵۱a/b، ۴۵۱c، ۴۵۳e)، بحث «فرد و زوج» از ویژگیهای حساب بشمار می‌رود و بدین وسیله حساب بوضوح با نظریهٔ فیثاغوری اعداد یکی دانسته می‌شود و خاطرنشان می‌گردد که هندسه‌دان کسی است که روش تناسبات را اختیار کند (۴۶۵b/c). به‌اضافه، در قطعهٔ ۵۰۸a گورگیاس، افلاطون نه تنها دربارهٔ برابری هندسی سخن می‌گوید[3]، بلکه به‌طور ضمنی به‌بیان همان اصلی می‌پردازد که بعدها به‌نحو کامل در تیمائوس آن را بسط می‌دهد، یعنی این اصل که نظم کیهانی، نظمی

1. geometrization of mathematics
2. Diels-Kranz, Archytas, fragment A.
۳. بسنجید با یادداشت ۴۸، فصل هشتم.

هندسی است. گودگیاس همچنین ثابت می‌کند که واژهٔ alogos، اعداد اصم را به‌ذهن افلاطون تداعی نمی‌کرده‌است زیرا در قطعهٔ ۴۶۵a گفته می‌شود که حتی فنون یا صناعات هم نباید alogos باشند و این به‌طریق اولی در مورد علمی مانند هندسه نیز صدق می‌کند. تصور می‌کنم alogos را بسادگی بتوان alogical [= خارج از حیطهٔ منطق] ترجمه کرد. (رجوع کنید همچنین به‌گودگیاس، ۴۹۶a/b و ۵۲۲e). این نکته از نظر تعبیر عنوان کتاب گم‌شدهٔ دموکریتوس مهم است که در ص ۴۳۱ بدان اشاره شد.

مقالهٔ من، «طبیعت مشکلات فلسفی»، همچنین حاوی برخی اظهار نظرهای دیگر در باب برنامهٔ افلاطون برای هندسی‌کردن حساب و کیهان‌شناسی به‌طورکلی است (یعنی معکوس‌کردن برنامهٔ فیثاغوریان) و نیز دربارهٔ نظریه صور افلاطونی.

افزوده شده در ۱۹۶۱

از هنگامی که این ضمیمه در ۱۹۵۷ در سومین چاپ کتاب انتشار یافت، به‌طور تقریباً تصادفی شواهد جالب خاطری پیدا کرده‌ام که فرضیهٔ تاریخی مطرح شده در قسمت (۲) یادداشت ۹ را بیشتر تقویت می‌کند. از مطالعهٔ شرح پروکلوس برکتاب اول اصول هندسهٔ اقلیدس[1] روشن می‌شود که، بر طبق سنت موجود در آن زمان، اصول اقلیدس قسمی کیهان‌شناسی افلاطونی و بحث دربارهٔ مسائل تیمائوس بشمار می‌رفته‌است.

1. *Euclid's Elements*, ed. Friedlein, 1873, Prologus II, p. 70, 2-5.

۲ تاریخ تصنیف ثئای‌تتوس[1]

در یادداشت ۵۰(۶)، فصل هشتم، باجمال اشاره کردم که «شاید ثئای‌تتوس (برخلاف فرض معمول) پیش از جمهوری نوشته شده‌باشد». امکان این امر، به‌وسیلهٔ دکتر روبرت آیسلر پیش از مرگش در ۱۹۴۹، ضمن گفتگوئی به‌من گوشزد شد. اما او سوای اشاره به‌اینکه حدسش از بعضی جهات مبتنی بر قطعهٔ ۱۷۴e ثئای تتوس است ـ یعنی قطعهٔ بسیار مهم و حساسی که بنظر من تناسب نداشت پس از جمهوری نوشته شده باشد ـ چیز دیگری به‌من نگفت. از این رو، احساس می‌کردم شواهد کافی در تأیید این حدس موجود نیست و موضوع بیش از آن جنبهٔ موردی دارد که بخواهم مسؤولیت آن را در نزد همگان به‌عهدهٔ او بگذارم.

اما بعد در تأیید اینکه ثئای تتوس پیشتر نوشته شده‌است، دلایل متعدد مستقل یافتم و، به این جهت، اکنون می‌خواهم اعلام دارم که این نظر در اصل متعلق به آیسلر بوده‌است.

از هنگامی که اوا زاکس[2] مسجل کرد[3] که پیشگفتار ثئای تتوس به صورت کنونی، قبل از ۳۶۹ [پیش از میلاد] نوشته شده‌است، این حدس که رسالهٔ مذکور یك هستهٔ مرکزی سقراطی را در بر می‌گیرد و باید تاریخ تصنیف آن را عقبتر برد، مستلزم حدس دیگری شده است، بدین عبارت که تحریر قدیمتری وجود داشته که گم شده‌است و پس از مرگ ثئای‌تتوس به‌وسیلهٔ افلاطون مورد تجدید نظر قرارگرفته است. حتی پیش از کشف

---

۱. این ضمیمه در سال ۱۹۶۱ افزوده شد.

2. Eva Sachs   3. *Socrates*, 5, 1917, p. 531 f.

پاپیروسی[1] که بخشی از شرح ثئای تتوس[2] را شامل می‌شود و به دو تحریر متمایز [از آن رساله] اشاره می‌کند، حدس اخیر مستقلاً از سوی محققان مختلف مطرح شده‌بود. دلایل زیر بنظر می‌رسد هر دو حدس را تأیید کند.

(۱) برخی قطعه‌ها در آثار ارسطو ظاهراً به ثئای تتوس کنایه دارد. این قطعه‌ها کاملاً با نص ثئای‌تتوس سازگار است و در آنها ادعا می‌شود که تصورات موضوع بحث، به‌سقراط تعلق دارد نه‌افلاطون. در قطعه‌های منظور نظر من، ابداع روش استقرایی[3] به‌سقراط نسبت داده می شود[4]، و این تصور می‌کنم کنایه به ماماییِ[5] سقراط باشد که در ثئای تتوس بتفصیل بسط پیدا می‌کند و عبارت است از روش او در یاری کردن به‌شاگردانش تا با پالودن ذهن خویش از پیشداوریهای کذب، ماهیت راستین هر چیز را درك کنند. چیز دیگری که ارسطو به سقراط نسبت می‌دهد روشی است که بارها در ثئای‌تتوس بیان شده و بدین شرح است: «سقراط پرسشها را مطرح می‌کرد اما بدانها پاسخ نمی‌گفت، زیرا اذعان داشت که نمی‌داند.» (رد مغالطات، ۱۸۳b ۷). (این قطعه‌ها را من در یکی از سخنرانیهایم زیر عنوان «سرچشمه‌های معرفت و نادانی»[6] مورد بحث قرار داده‌ام. متن این سخنرانی بعدها جداگانه به‌وسیلهٔ انتشارات دانشگاه آکسفورد منتشر شد و اکنون فصلی از کتاب حدسیات و ردیات است.)

(۲) ثئای‌تتوس به‌طرز شگفت‌آوری بدون اخذ نتیجه بپایان می رسد، هر چند اکنون معلوم می‌شود که تقریباً از آغاز به‌صورتی طرح‌ریزی و آماده شده‌بود که چنین باشد. (در واقع باید گفت که این رسالهٔ زیبا و دل‌انگیز، در کوشش برای حل مسأله شناخت ـ مسأله‌ای که بظاهر حل آن را وجهه نظر قرارمی‌دهد ـ با شکست کامل روبروست.) ولی اینگونه پایان بی‌نتیجه، ویژگی رساله‌های متعدد از رسالات قدیمتر است.

(۳) در این رساله نیز مانند دفاعیه، کلام «خود را بشناس» بدین معنا تعبیر می‌شود که «بدان که آنچه می‌دانی چقدر اندك است». سقراط

---

1. Edited by Diels, *Berlin Klassikerhefte*, 2, 1905.

2. *Commentary to the Theaetetus*.

3. induction

۴. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۳۳-۱۰۷۸b۱۷؛ ۹۸۷b۱؛ ۱۰۸۶b۳.

5. maieutic

6. K.R. Popper, «On the Sources of Knowledge and of Ignorance», *Proceedings of the British Academy*, 46, 1960.

در بیانات پایانی خویش می‌گوید: «از این پس، ثئای تتوس، نسبت به یارانت نرمتر خواهی بود و کمتر درشتی نشان خواهی داد، زیرا ترا این فرزانگی خواهدبود که فکر نکنی می‌دانی آنچه را نمی‌دانی. تا این حد، از فن [مامایی] من برمی‌آید؛ اما خودم هیچ‌کدام از چیزهایی را که دیگران می‌دانند، نمی‌دانم...»

(۴) بنظر می‌رسد رساله‌ای که در دست ماست، تحریر دوم [ثئای تتوس] باشد که افلاطون در آن تجدید نظر کرده‌است. این نکته بویژه با توجه به‌این امر واقع محتمل می‌نماید که مقدمهٔ رساله (از ۱۴۲a تا پایان ۱۴۳c) که امکان دارد به‌یادگار مرد بزرگی افزوده شده‌باشد، در واقع متناقض با قطعه‌ای است که احیاناً بدون تجدید نظر، از تحریر پیشین باقی مانده‌است. منظورم درست انتهای آن قطعه است که، مانند برخی از رسائل قدیمتر، به قریب‌الوقوع بودن محاکمهٔ سقراط اشاره‌ای در بر دارد. تناقض عبارت از این است که اقلیدس در مقدمهٔ رساله، به‌عنوان یکی از اصحاب گفت و شنود ظاهر می‌شود و ضمن نقل اینکه رساله چگونه نوشته شد، می‌گوید[۱] چند بار (ظاهراً از مگارا) به‌آتن رفتم تا با استفاده از چنین فرصتها، یادداشتهایی را که برداشته‌بودم به‌سقراط نشان دهم و جای جای «تصحیحاتی» بعمل آورم. نحوهٔ نقل این حکایت بوضوح نشان می‌دهد که مکالمات مندرج در رساله می‌بایست دست‌کم چند ماه پیش از محاکمه و مرگ سقراط صورت گرفته باشد. ولی چنین چیزی با بخش پایانی رساله متناقض است. (من جای دیگر اشاره‌ای به‌این مطلب ندیده‌ام، ولی تصور نمی‌کنم برخی از افلاطونیان دربارهٔ آن بحث نکرده باشند.) حتی بعید نیست که اشاره به«تصحیحات» (۱۴۳a) و بحث مفصل دربارهٔ «سبك جدید[۲]» (۱۴۳b-c) به‌این جهت در رساله گنجانیده شده باشد که بعضی تفاوتها را بین تحریر اصلی و تحریر تجدید نظر شده تبیین کند. (در این صورت، این امکان بوجودمی‌آید که تحریر تجدید نظر شده را متعلق به‌تاریخی حتی بعد از رسالهٔ سوفسطایی بدانیم.)

---

۱. ثئای‌تتوس، ۱۴۲c/d، ۱۴۳a.

۲. رجوع کنید مثلاً به:

C. Ritter, *Plato*, Vol. I, 1910, pp. 220 f.

۳

پاسخ به یکی از منتقدان[1]

از مـن خواسته‌اند در پاسخ منتقدان ایـن مجلد[2] چیزی بگویم. اما پیش از ایـن کار می‌خـواهم بـار دیگر از کسانـی سپاسگـزاری کنـم که انتقـادهاشان بـه‌راههای گـونـاگـون به بهکرد ایـن کتاب کمك کـرده است.

دربارهٔ دیگران ـ یعنی کسانی‌که به [انتقادات] ایشان برخورده‌ام ـ رغبتـی به‌اطالهٔ کلام ندارم. اکنون پی می‌بـرم که بـا حمله به‌افلاطون، بسیـاری از افـلاطونیان را رنجانیده و آزرده‌ام و از این بابت متأسفم. با این حال، از خشونت بعضی از واکنشها در شگفتم.

تصور می‌کنم بیشتر مدافعان افلاطون منکر واقعیتهایی شده‌اند که، به‌نظر من، انکارناپـذیـر است. ایـن حکـم حتی در مـورد بهتـرین آنان، پروفسور رانلد لوینسن، نیز صادق است که کتابی پـر حجم (۶۴۵ صفحه با چاپ ریز) در دفاع از افلاطون[3] نوشته‌است.

برای پاسخ گفتن به پروفسور لوینسن، دو تکلیف در پیش دارم کـه اهمیتشان بـه‌هیچ رو یکسان نیست. نخست (در بخش الف) بـه‌تکلیف کم اهمیتتر خواهم پرداخت ـ یعنی دفـاع از خودم در برابر چنـد فقره اتهام ـ تا (در بخش ب) تکلیف مهمتر ـ یعنی پاسخگـویـی به مـدافعات پروفسور لوینسن از افلاطون ـ زیاد تحت‌الشعاع دفاع از شخص خودم قرارنگیرد.

---

۱. این ضمیمه در ۱۹۶۱ افزوده شد.

۲. مراد نخستین مجلد از چاپ دو جلدی انگلیسی است که بخش یکم کتاب را تشکیل می‌دهد و در ترجمهٔ ما شامل جلد اول و دوم فارسی است. (مترجم)

3. Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*.

الف

چهره‌ای که پرفسور لوینسن از من نگاشته مرا دربارهٔ حقیقت چهره‌ای که خود از افلاطون ترسیم کرده‌ام به‌شك انداخته‌است. اگر امکان داشته‌باشد از کتاب نویسنده‌ای زنده تصویری اینچنین تحریف شده از نظریات و نیات او بیرون کشید، دیگر چگونه می‌توان امیدوار بود که چیزی شبیه چهرهٔ حقیقی نویسنده‌ای متولد بیست و چهار قرن پیش عرضه داشت؟

اتهام من، انطباق با مدل فرضی چهره‌ای است که پروفسور لوینسن نقش کرده‌است. من چگونه می‌توانم از خود در برابر این اتهام دفاع کنم؟ تنها می‌توانم نشان دهم که دست کم بعضی از اتهامهائی‌که پروفسور لوینسن در زمینهٔ ترجمهٔ غلط و کژنمایی و تحریف گفته‌های افلاطون به‌من وارد می‌کند، در واقع بی‌اساس است. و تازه همین کار را هم تنها می‌توانم با تحلیل دو سه نمونهٔ نوعی انجام دهم که به شیوهٔ اتفاقی از میان صدها مورد برگزیده شده‌باشد، زیرا تعداد اینگونه اتهامات بظاهر بیش از صفحه‌های کتاب است. پس یگانه کاری که می‌توانم بکنم اثبات بی‌پایه بودن لااقل برخی از شدیدترین اتهامهائی است که به‌من وارد شده‌است.

بسیار مایل بودم به‌این کار مبادرت کنم بدون ایراد اتهام متقابل که گفته‌های من غلط نقل شده‌است. ولی معلوم شد خودداری از این امر امکان‌پذیر نیست. بنابراین، می‌خواهم جای شبهه نماند که اکنون می‌بینم پروفسور لوینسن نیز مانند بقیهٔ افلاطونیان، کتاب مرا نه تنها مایهٔ برآشفتگی بلکه کمابیش توهین به مقدسات دانسته است. و چون آزار از جانب من بوده‌است، اگر به شدیدترین وجه هم محکوم شوم نباید گله‌ای داشته‌باشم.

اکنون بپردازیم به‌چند قطعهٔ انگشت‌شمار از قطعه‌های مورد بحث.

پروفسور لوینسن دربارهٔ من می‌نویسد (ص ۲۷۳، یادداشت ۷۲):

«پوپر با توسل به اغراق، شخصیت کریتیاس را نیز مانند سایر کسانی که باب پسندش نیستند، حتی بیشتر خراب کرده‌است. راست است که در شعر نقل شده، دیانت چیزی ساختگی و مجعول معرفی می‌شود، ولی هدف آن

خیر عمومی جامعه است، نه تأمین منافع خودپسندانهٔ شخص جاعل مکار.»

اگر این گفته اساساً معنایی داشته‌باشد، باید چنین معنا بدهد که در قطعه‌های نقل شده به‌وسیلهٔ پروفسور لوینسن (ص‌ص ۳۹۶-۳۹۴ و ص‌ص ۳۳۴-۳۳۳) من اظهار کرده‌ام، یا لااقل گوشه زده‌ام، که شعر کریتیاس دین را چیزی ساختگی معرفی می‌کند که «هدف آن... تأمین منافع خود-پسندانهٔ شخص جاعل مکار» است.

من به‌هیچ رو چنین چیزی نگفته‌ام و حتی به‌آن گوشه هم نزده‌ام. بعکس، خواسته‌ام گوشزد کنم که «خیر عمومی جامعه» یکی از اموری است که عمدتاً خاطر افلاطون را مشغول می‌دارد و نگرش او در این زمینه، «تقریباً با نگرش کریتیاس یکی است». اساس انتقاد من، در آغاز فصل هشتم (اول بند دوم) صریحاً بدین عبارت اعلام شده‌است: «'به سود شهر'. بار دیگر می‌بینیم که اصل سود جمعی، در مقام بالاترین ملاحظهٔ اخلاقی قرارمی‌گیرد.»

من می‌گویم این اصل اخلاقی که «خیر عمومی جامعه» را هدف اخلاقیات قرارمی‌دهد، به‌عنوان پایهٔ اخلاق اصل چندان خوبی نیست، زیرا، فی‌المثل، به‌دروغگویی ـ به‌خاطر «خیر عمومی جامعه» یا «به سود شهر» ـ می‌انجامد. به‌عبارت دیگر، می‌خواهم نشان دهم که اخلاق مبتنی بر اصالت جمع، زیانمند است و به فساد منتهی می‌شود. اما هیچ جا شعر نقل شده از کریتیاس را به‌مفهوم ادعایی پروفسور لوینسن تعبیر نکرده‌ام. اگر تشخیص نمی‌دادم که شدت حملات من عامل برانگیزاننده بوده و عذری است برای اتهامات پروفسور لوینسن، دلم می‌خواست بپرسم «حال کیست که شخصیت دیگری را خراب می‌کند؟» ولی این عذر سبب نمی‌شود که آن اتهامها راست باشد.

دومین نمونه این است. پروفسور لوینسن می‌نویسد (ص ۳۵۴ به بعد):

> یکی از پرت‌ترین و نامعقولترین اظهارات پوپر این است که افلاطون حضور نیروی اسپارت را در آتن، «اوضاع و احوالی مساعد» تلقی می‌کرد ـ نیرویی که به‌منظور کمک به سی تن [جبار] برای حفظ خودشان و رژیم ستمگرشان دعوت شده‌بود ـ و

> فکر یوغ اسپارت بر گردن آتن، جز رضایت و موافقت احساس دیگری در او برنمی‌انگیخت. این تصور به ما القا می‌شود که اگر حضور آن نیروها می‌توانست برای برپا کردن انقلاب نوالیگارشی مطلوب افلاطون کمکی به‌وی بکند، او حتی حاضر بود دوباره از آنان دعوت کند. هیچ نصی وجود ندارد که پوپر بتواند در تأیید این اتهام بدان استناد کند. یگانه اساس اتهام، تصویر پوپر از افلاطون است که او را سومین سر دیو دو سر «الیگارك پیر و کریتیاس» جلوه می‌دهد ـ دیوی که آفریدهٔ خود پوپر است. این درست مصداق جرم به‌واسطهٔ انتساب و بهترین نمونهٔ فن شکار شیاطین[۱] است.

پاسخ من چنین است. اگر این یکی از «پرت‌ترین و نامعقول‌ترین اظهارات» من باشد، باید نتیجه گرفت که هیچ‌کدام از اظهاراتم پرت و نامعقول نبوده‌است، زیرا من هرگز چنین چیزی نگفته‌ام و این اظهار با تصویری که من از افلاطون دارم و کوشیده‌ام آن را به‌خوانندگان انتقال دهم، سازگار نیست ـ ولو نتوانسته‌باشم معنایی را که در ذهن داشته‌ام درست تفهیم کنم.

راست است که من معتقدم بی‌اعتمادی افلاطون به‌افراد عادی و پایبندی وی به‌اخلاق مبتنی بر اصالت جمع، او را به موافقت با خشونتگری سوق داده‌است. اما هرگز هیچ اظهاری دربارهٔ افلاطون نکرده‌ام که کوچکترین شباهتی داشته‌باشد به‌گفته‌ای که پروفسور لوینسن قدری به‌نحو پرت و نامعقول اظهار می‌دارد که از من سر زده است. بنا بر این، هیچ نصی وجود ندارد که پروفسور لوینسن بتواند در تأیید این اتهام که من مبادرت به‌چنین اظهاری کرده‌ام، بدان استناد کند. یگانه اساس اتهام، تصویر وی از پوپر است که او را سومین سر دیو دو سر اتو نویرات[۲] و لاوریس[۳] جلوه می‌دهد ـ دیوی که آفریدهٔ خود پروفسور لوینسن است. و اما در مورد «جرم به‌واسطهٔ انتساب»، تنها کاری که می توانم بکنم، ارجاع به صفحهٔ ۴۴۱ کتاب پروفسور لوینسن است. در آنجا

---

۱. در اصل: «شکار جادوگران». (مترجم)

2. Otto Neurath 3. J. A. Lauwerys

«کمکی که به او در پاسخگویی به این پرسش می‌شود» ـ یعنی پرسش مربوط به «علتی که پوپر را به‌طور مزمن آماده برای اینگونه تخیلات منحوس می‌کند» ـ این است که پوپر را انتساب دهد به «یکی از هموطنان سالمندتر او، فیلسوف و جامعه‌شناس متوفی و همه فن حریف اتریشی، اتو نویرات.» (حقیقت امر این است که من و نویرات هیچ‌یك نظر مساعدی نسبت به فلسفهٔ یکدیگر نداشتیم، چنانکه بوضوح از نوشته‌های ما پیداست. مثلاً نویرات مدافع هگل بود و هم به‌مکتب کانت می‌تاخت و هم به‌من به سبب ستایشی که نثار کانت می‌کردم. نخستین بار که از حملهٔ نویرات به افلاطون آگاه شدم، هنگامی بود که کتاب پروفسور لوینسن را خواندم، و تاکنون نیز نوشته‌ای از او در این زمینه ندیده‌ام.)

بازگردیم به «اظهارات پرت و نامعقول» منتسب به‌من. چیزی که من دربارهٔ احساس افلاطون گفته‌ام (ص ۴۱۱ همین کتاب) تقریباً نقطهٔ مقابل چیزی است که پروفسور لوینسن گزارش می‌کند (ص ۳۵۴ کتاب او). من به‌هیچ رو نگفته‌ام که افلاطون حضور نیروی اسپارت را در آتن، «اوضاع و احوالی مساعد» تلقی می‌کرد، یا «فکر یوغ اسپارت بر گردن آتن، جز رضایت و موافقت احساس دیگری در او برنمی‌انگیخت». معنایی که خواسته‌ام برسانم و آنچه گفته‌ام این است که سی تن جبار شکست خوردند «با وجود اوضاع و احوال مساعد، یعنی پشتیبانی قوی از جانب دولت پیروزمند اسپارت.» من گفته‌ام که افلاطون علت شکست سی تن جبار را شکست اخلاقی و معنوی آنان می‌دید، چنانکه من نیز می‌بینم. من نوشته‌ام: «افلاطون در اندیشه شد که باید برنامه را سراسر بازسازی کرد. سی تن جبار بیشتر به‌سبب آزردن حس عدالت‌طلبی شهروندان، در عرصهٔ قدرتبازی سیاسی شکست خورده بودند. شکست عمدتاً شکستی معنوی و اخلاقی بود.»

من جز این چیزی دربارهٔ احساس افلاطون نگفته‌ام (و دو بار تکرار کرده‌ام «افلاطون در اندیشه شد» و «افلاطون احساس می‌کرد»). به‌نظر من، شکست سی تن جبار موجب گشت که افلاطون از بعضی جهات به کیش اخلاقی جدیدی درآید ـ گو اینکه این گروش به‌اندازهٔ کافی دامنه‌دار نبود. به‌هیچ وجه صحبت از هیچ‌کدام از احساساتی نیست که

پروفسور لوینسن وانمود می‌کند من به‌افلاطون نسبت داده‌ام و هرگز در خواب هم نمی‌دیدم که کسی بتواند از لابلای نوشته‌ام چنین تعبیری بکند.

راست است که من به‌افلاطون نسبت می‌دهم که با سی تن جبار و هدفهایشان در طرفداری از اسپارت تا اندازه‌ای احساس همدلی می‌کرد. ولی این بکلی با «اظهارات پرت و نامعقولی» که پروفسور لوینسن به‌من نسبت می‌دهد فرق دارد. من اظهار نظر کردم که افلاطون دایی خود، کریتیاس را می‌ستود. اظهارنظر کردم که با برخی از هدفها و عقاید کریتیاس موافق بود. ولی افزودم که او الیگارشی سی تن جبار را شکستی اخلاقی و معنوی می‌دانست و این امر او را به‌بازسازی اخلاقیاتی‌که بر پایهٔ اصالت جمع بنا کرده‌بود سوق داد.

ملاحظه می‌شود که پاسخ من فقط به‌دو فقره از اتهامات ایراد شده به‌وسیلهٔ پروفسور لوینسن تقریباً همان قدر جا اشغال کرده‌است که خود اتهامات. چاره‌ای نیست و، بنابراین، ناگزیر تنها به دو نمونهٔ دیگر (از چند صد اتهام) می‌پردازم که در هر دو ادعا شده‌است نصوص افلاطونی را غلط ترجمه کرده‌ام.

مورد اول مربوط به‌این ادعای پروفسور لوینسن است که متن نوشته‌های افلاطون را بدتر یا بیش از آنچه بوده جلوه داده‌ام. او در صفحهٔ ۳۴۹، یادداشت ۲۴۴، می‌نویسد: «ولی پوپر در ترجمه، در اینجا هم مانند گذشته، واژهٔ ناخوشایند 'تبعید' را به جای 'فرستادن' بکار می‌برد.» ولی این خطاست ـ خطای پروفسور لوینسن. اگر او دوباره به قطعهٔ مورد بحث نگاه کند خواهد دید که من واژهٔ «تبعید» را جایی بکار برده‌ام‌که در ترجمهٔ او ـ یا بهتر است بگویم ترجمهٔ فاولر[1] ـ «نفی‌بلد» گفته شده‌است. (در ترجمهٔ فاولر، آن بخش از قطعهٔ مورد نظر که کلمهٔ «فرستادن» در آن بکار رفته، در نقل قول من از افلاطون نیامده و جای خالی آن با سه نقطه نمایان است.)

ولی معلوم می‌شود گرچه در اینجا خطا روی داده‌است، قید «مانند گذشته» از سوی پروفسور لوینسن بیجهت نیست، زیرا او پیش از قطعه‌ای که هم اکنون مورد بحث بود، دربارهٔ من می‌نویسد (ص ۳۴۸، یادداشت

1. H. Fowler

۲۴۳): «پوپر تعبیر خود را از این قطعه [یعنی قطعهٔ ۵۴۰e/۵۴۱a جمهوری] با عدم دقتهای کوچك در ترجمه تقویت می‌کند و این احساس را بوجود می‌آورد که نگرش افلاطون تحقیرآمیزتر و خشنتر بوده‌است [ص ۱۶۶ همین کتاب]. بدین‌ترتیب، واژهٔ [یونانی] apopempo را که به‌معنای 'گسیل داشتن' است، 'بیرون راندن و تبعید' ترجمه می‌کند...» اولاً در اینجا پروفسور لوینسن مرتکب سهو دیگری شده (که دومین خطا در دو پانوشت پیاپی است). واژه‌ای که افلاطون بکار می‌برد apopempo نیست و ekpempo است. یقیناً این امر چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند، ولی ekpempo به هر حال همان ex لفظ expel [= بیرون راندن، اخراج] را دارد[۱] و یکی از معانی آن در فرهنگ لغت، «دور راندن» است و دیگری «بیرون راندن با خفت و سرشکستگی» (یا، به نوشتهٔ [فرهنگ] لیدل و اسکات[۲] در چاپی که من در دست دارم، «بیرون راندن با قید به خفت و سرشکستگی»). واژهٔ ekpempo صورت قویتر و مؤکدتری است از pempo ـ «فرستادن»، «روانه کردن» ـ که اگر در گفتگو از Hades [= جهان مردگان، دَرَك] بکار رود، به‌نوشتهٔ لیدل و اسکات «عادتاً به معنای فرستادن شخص زنده‌ای به Hades یعنی کشتن اوست[۳]». (امروز هم بعضی مردم ممکن است «عادتاً» بگویند «روانه‌اش کرد[۴]». مفهوم مراد فایدروس نیز مرتبط با همین معناست هنگامی که در رسالهٔ میهمانی افلاطون، قطعهٔ ۱۷۹e ـ قطعهٔ مورد اشارهٔ پروفسور لوینسن در صفحهٔ ۳۴۸ ـ یادآور می‌شود که خدایان آخیلئوس را به‌خاطر دلاوری و عشقش به پاتروکلوس رستگار کردند و بزرگ داشتند و «به جزیره‌های نیکبختان فرستادند»، حال آنکه همر او را به Hades فرستاد.) ظاهراً روشن است که در اینجا هیچ یك از دو ترجمه ـ «بیرون راندن» و «تبعید» ـ به دلایل علمی در معرض انتقاد نیست. پروفسور لوینسن در معرض انتقاد است که

۱. پیشوند ex در لاتین مأخوذ از یونانی و به‌معنای «از» و «بیرون» و «دور» است. (مترجم)

2. Liddell and Scott

۳. در فارسی هم می‌گوییم «به درك واصل کردن». (مترجم)

۴. مقصود روانهٔ آن دنیاست. (مترجم)

از من نقل قول می‌کند و می‌گوید نوشته‌ام «بیرون رانـدن و تبعیـد»، در حالی که من این الفاظ را بـدیـن نحـو بکار نبرده‌ام. (لااقـل از لحاظ نص نوشته حق با او می‌بود اگر به‌نقـل از من می‌نوشت «باید بیرون رانده... و تبعید شوند»؛ این سه نقطه ناگزیر باید تفاوتی در اینجا ایجاد کنند، زیرا اگر کسی بنویسد «بیرون راندن و تبعید»، ممکن است با «تقـویت» یـك تعبیر به‌وسیلهٔ تعبیر دیگر، سعی در گـزاف‌گـویی کرده‌باشد. این عدم دقت کوچك، خطاکاری ادعایی مرا «تقـویت» مـی‌کند، کـه عبـارت بـاشد از «تقویت» ادعایی تعبیر این قطعهٔ افلاطـونی از سوی مـن با عدم دقتهـای کوچك در ترجمه‌ای که کرده‌ام.)

ولی این ادعا علیه من بـه‌هر حـال بجـایی نمی‌رسد. همین قطعه را به تـرجمهٔ شوری[1] در نظر بگیرید (که پـروفسور لـوینسن بحق او را به عنوان یکی از مراجع و صاحب‌نظران قبول دارد). شوری ترجمه می‌کند: «همهٔ ساکنان بـزرگتر از ده سال را ایشان [یعنی «فیلسوفـان» که اکنـون «خـداوندان دولت» شده‌انـد] به‌دشتها خـواهندفـرستاد و کودکان را زیر سرپرستی خواهندگرفت و از آداب و عادات والدینشان دور خـواهندکرد و مطابـق رسوم و قـوانین خـودشان چنـانکـه وصف شد، بـزرگ خـواهند کرد.» آیا این عیناً همان چیزی نیست که من گفتم؟ (منتها شاید نه به آن روشنی که در صفحهٔ ۳۶۷ گفته‌ام). آخر چه کسی باور می‌کند که «فرستادن همهٔ ساکنان بزرگتر از ده سال» ممکن است چیزی جز بیرون‌راندن و تبعید با قهر و خشونت باشد؟ اگر «فیلسوفـان» که اکنون «خـداوندان دولت» شده‌اند [ساکنان را] تهدید و مجبور نمی‌کردند، آیـا ایشان خـود بسادگی سرشان را زیـرمـی‌انداختند و کـودکانشان را مـی‌گـذاشتند و مـی‌رفتند؟ (پـروفسور لـوینسن در صفحهٔ ۳۴۹ اظهارنظـر مـی‌کند که آنـان را بـه «املاکشان بیرون از خود شهر» مـی‌فرستند و طنـز قضیه اینجاست که در تأیید این نظـر به قطعهٔ 179e میهمانی و «جزیره‌هـای نیکبختان» ارجـاع می‌دهد، یعنی محلی که آخیلئوس به‌وسیلهٔ خدایـان ـ یـا به‌عبارت دقیقتر، با تیر آپولـون یـا پاریس[2] ـ بـه‌آنجا فـرستاده شد. ارجـاع به‌قطعهٔ 526c

1. P. Shorey

۲. Paris. پسر کوچکتر پریام شاه ترویـا که بـا تیری که به پاشنهٔ پـای ←

گورگیاس مسلماً بیشتر فراخور حال بود[۱].)

اینها همه متضمن اصل بسیار مهمی است. منظورم این اصل است که چیزی به‌اسم ترجمهٔ تحت لفظی وجود ندارد؛ هر ترجمه‌ای تعبیر است و همیشه باید سیاق عبارت و حتی قطعه‌های مشابه را بحساب بگیریم.

پانوشتهای شوری تأیید می‌کند که قطعه‌هایی را که من (در صفحهٔ ۳۶۷) با قطعهٔ نقل‌شده ربط داده‌ام، می‌توان بدینگونه ربط داد. او بخصوص اشاره می‌کند به‌قسمتی که من آن را قطعهٔ «لوح‌زدایی» نامیده‌ام و به‌قطعهٔ «کشتن و نفی بلد» در رسالهٔ مرد سیاسی (293c-e). «خواه ایشان به‌پیروی از قانون حکومت کنند و خواه بدون قانون و چه رعیت راضی باشد و چه نباشد... و اعم از اینکه کشور را به‌خاطر سود خود آن با کشتن برخی از شهروندان پاکسازی کنند یا با بیرون‌راندن [یا مطابق ترجمهٔ پروفسور لوینسن به پیروی از فاولر، «با کشتن یا نفی بلد»]... این شکل حکومت باید تنها نوعی اعلام شود که درست و بحق است.» (رجوع کنید به‌ص‌ص ۳۶۷-۳۶۸ همین کتاب).

پروفسور لوینسن بخشی از این قطعه را کاملتر از من نقل می‌کند (ص ۳۴۹ کتاب او). ولی قسمتی را که من در آغاز نقل کرده‌ام، نقل نمی‌کند، یعنی: «خواه ایشان به‌پیروی از قانون حکومت کنند یا بدون قانون و چه رعیت راضی باشد و چه نباشد». این نکته بسیار جالب خاطر است زیرا با کوششهای پروفسور لوینسن در معصومانه جلوه‌دادن قطعهٔ «کشتن و نفی بلد» سازگار در می‌آید. بلافاصله پس از نقل این قطعه، پروفسور لوینسن می‌نویسد: «تعبیر منصفانهٔ این اصل اعلام شده اقتضا دارد که دست‌کم اشاره‌ای مختصر به‌طرح کلی رساله بشود.» (من هیچ «اصل» اعلام شده‌ای در اینجا نمی‌بینم مگر منظور آن باشد که همه کار رواست اگر به‌خاطر سود کشور انجام شود.) در جریان این «اشارهٔ مختصر» به هدفها و گرایشهای افلاطون، و بدون هیچ نقل قول مستقیم از او، چنین می خوانیم: «دیگر ملاکهای سنتی و پذیرفته‌شدهٔ فعلی ـ از قبیل اینکه آیا [به

→ آخیلئوس (آشیل) زد، او را به‌کام مرگ فرستاد. (مترجم)

۱. در این قطعه افلاطون شرح می‌دهد که چگونه ارواح تبهکار پس از مرگ به‌تارتاروس (یا دوزخ) روانه می‌شوند تا کیفر ببینند. (مترجم)

هر حال] باید فرمان راند... چه رعیت راضی باشد و چه نباشد و چه مطابق قانون یا برخلاف قانون ـ همه مردود دانسته می‌شود بدین عنوان که بیربط و غیر لازم است.» چنانکه ملاحظه می‌شود، کلمات پروفسور لوینسن که در اینجا بر آنها تأکید گذارده‌ام، تقریباً درست همانهاست که من در آغازقطعهٔ «کشتن و نفی بلد» از افلاطون نقل کرده‌بودم (و او از نقل آنها خودداری کرده‌است). به‌این جهت، آغاز قطعه اکنون بسیار بی‌آزار بنظر می‌رسد: به‌عبارت دیگر، بر خلاف آنچه من نشان داده‌ام، به‌فرمانروایان گفته نمی‌شود که «با قانون یا بی‌قانون» باید بکشند و نفی بلد کنند. به خوانندگان پروفسور لوینسن این احساس دست می‌دهد که مسأله به‌عنوان موضوعی فرعی ـ و «بیربط» با مشکل مورد بحث ـ کنار گذاشته شده‌است.

اما احساسی که به‌خوانندگان افلاطون و حتی اصحاب گفتگو در این رساله دست می‌دهد، بسیار متفاوت است. حتی «سقراط جوان[1]» که لحظه‌ای پیش (بعد از آغاز قطعه‌ای که نقل کردم) با فریاد «عالی است!» وارد مکالمه شده‌بود، اکنون از بیقانونی کشتار پیشنهاد شده تکان می‌خورد، زیرا بلافاصله پس از بیان اصل «کشتن و نفی بلد» (که شاید واقعاً «اصل» هم باشد)، می‌گوید: «چیزهای دیگری که گفتی همه معقول بنظر می‌رسد؛ ولی اینکه حکومت [و به‌طور ضمنی، اینگونه اقدامات غلاظ و شداد] بدون قانون اعمال شود، حرف سختی است.» (ترجمه از فاولر و تأکید بر کلمات از من است).

به‌گمان من، این گفته ثابت می‌کند که افلاطون واقعاً می‌خواست که آغاز قطعه ـ «خواه به‌پیروی از قانون و خواه بدون قانون» ـ جزیی از اصل «کشتن و نفی بلد» بشمار آید و پروفسور لوینسن اشتباه می‌کند که می‌گوید غرض از «با قانون یا بی‌قانون» در اینجا صرفاً رساندن این معناست که مسأله ربطی به‌ماهیت مشکل مورد بحث ندارد و، بنابراین، باید کنار گذاشته شود.

پروفسور لوینسن در تعبیر و تأویل قطعهٔ «کشتن و نفی بلد» آشکارا دستخوش ناآرامی عمیق است. با این حال، در پایان کوشش پر دامنه‌ای

---

۱. «سقراط جوان» در این رساله غیر از سقراط مشهور است و از همسخنان اوست. (مترجم)

که برای دفاع از افلاطون از راه مقایسهٔ شیوهٔ او با روشهای امروزی ما بعمل می‌آورد، ضمن نظری که راجع به‌قطعهٔ مورد بحث ابراز می‌کند، چنین می‌گوید: «با اینکه دولتمرد افلاطونی بظاهر آمادهٔ کشتن و نفی بلد و برده‌کردن است، در صورتی‌که ما در همان احوال ممکن بود از یك سو زندان و از سوی دیگر استفاده از تسهیلات روانپزشکی خدمات اجتماعی را تجویز کنیم، ولی اگر به‌او با توجه به‌ملاحظات ذکر شده بنگریم، می‌بینیم تا حد زیادی از آن حالت تشنه بخون بیرون می‌آید.»

من شك ندارم که پروفسور لوینسن واقعاً بشردوست، دموکرات و آزادیخواه است. ولی آیا ناآرامی برانگیز نیست که کسی ببیند یك بشردوست واقعی به‌سبب شوق دفاع از افلاطون، می‌تواند بجایی کشانده شود که بدین نحو مقایسه بعمل آورد بین شیوه‌های کیفری البته ناقص و خدمات اجتماعی همانقدر نارسای ما و کشتن و نفی بلد (و برده کردن) شهروندان، بدون هیچ قانون و به‌دست «دولتمردی راستین» و نیکمردی فرزانه، «به‌خاطر سود شهر»؟ آیا این مثال هراس‌انگیز دیگری نیست از افسونی که افلاطون بسیاری از خوانندگانش را بدان گرفتار می‌کند و خطر مذهب افلاطونی؟

از اینگونه موارد بیش از آن وجود دارد که بخواهم به‌همه بپردازم، و همه آمیخته با ایراد اتهام به‌پوپری است بیشتر خیالی. اما می‌خواهم ضمناً بگویم که کتاب پروفسور لوینسن را نه تنها کوششی بسیار صمیمانه در دفاع از افلاطون، بلکه تلاش برای نگریستن به‌او در پرتوی نو بشمار می‌آورم. با اینکه تنها یك قطعهٔ بنسبت بی‌اهمیت یافته‌ام که فکر کرده‌ام فقط در آنجا قدری بیش از حد در تعبیر نص افلاطون (ولی نه معنای گفتهٔ او) به خود آزادی داده‌ام، نمی‌خواهم این احساس دست دهد که کتاب پروفسور لوینسن کتابی بسیار خوب و خواندنی نیست ـ بویژه اگر از دهها موضعی چشم بپوشیم که در آنها از «پوپر» نقل قول یا (چنانکه نشان دادم) اندکی بغلط نقل قول شده‌است و سخنان او اغلب از بیخ و بن مورد سوء فهم قرار گرفته‌است.

اما مهمتر از مسائل شخصی، این پرسش است که دفاع پروفسور لوینسن از افلاطون تا کجا با موفقیت قرین است؟

ب

من آموخته‌ام که هنگامی‌که با حملهٔ جدید یکی از مدافعان افلاطون به‌کتابم روبرو می‌شوم، بهترین کار این است که از نکات کوچك صرف‌نظر کنم و به جستجوی پاسخ به‌پنج نکتهٔ اصلی زیر بروم.

(۱) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده‌است که سقراطِ دفاعیه (چنانکه در فصل دهم، قسمت ۶، بند دوم، اشاره‌کرده‌ام) در جمهوری و قوانین محکوم می‌شود؟ همانگونه که در یکی از یادداشتها توضیح داده‌ام (یادداشت ۵۵، فصل دهم)، گروت نیز به‌اظهاراتی به‌همین مضمون مبادرت ورزیده‌است و تیلر از او پشتیبانی کرده‌است. اگر این مدعا منصفانه باشد ـ که فکر می‌کنم هست ـ اظهار بعدی مرا در بند (۲) تأیید می‌کند.

(۲) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده‌است که موضع ضد آزادیخواهانه و ضد بشردوستانهٔ افلاطون را ممکن نیست بتوان با این واقعیت ادعایی تبیین کرد که او از اندیشه‌های بهتر خبر نداشت و به نسبت آن روزگار، آزادیخواه و بشردوست بود؟

(۳) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده‌است که (مثلاً در قطعهٔ لوح‌زدایی در جمهوری و در بخش «کشتن و نفی بلد» در مرد سیاسی) افلاطون فرمانروایان خویش را تشویق به‌استفاده از خشونت بیرحمانه «به‌خاطر سود کشور» می‌کند؟

(۴) به این اظهار من چگونه پاسخ گفته شده‌است که افلاطون به خاطر سود شهر، بویژه در زمینهٔ پرورش نژاد، دروغزنی و فریبکاری را نه تنها تکلیف، بلکه امتیاز خاص شاهان فیلسوف خود قرار داده‌است و در این زمینه یکی از پدران بنیادگذار نژادپرستی است؟

(۵) در پاسخ من که در صفحهٔ ۲۵، قطعه‌ای از قوانین را سرلوحهٔ بخش «افسون افلاطون» ساخته‌ام (و چنانکه در صفحهٔ ۱۴۶ در آغاز یادداشتها گفته‌ام، در یادداشتهای ۳۳ و ۳۴، فصل ششم، بتفصیل آن قطعه را مورد بحث قرارداده‌ام)، چه گفته شده‌است؟

من غالباً به دانشجویانم گوشزد می‌کنم که آنچه دربارهٔ افلاطون

مـی‌گویم ضرورتـاً تعبیر محض است و هیچ تعجب نخـواهم کرد که (اگر بـا روح او روبـرو شوم) بـه من بگوید و مـرا قـانع کند که گفته‌هـایم سوءِ تعبیر و کژنمایی است. ولی معمولاً مـی‌افزایم که او در دلیل‌تراشی برای چند فقره از آنچه گفته‌است، تکلیف سنگینی بر عهده خواهدداشت.

آیا در مورد هیچیك از نکات پنجگانهٔ بالا، پروفسور لوینسن توفیقی در ادای این تکلیف از جانب افلاطون داشته‌است؟

حقیقتاً تصور نمی‌کنم داشته‌است.

(۱) در مورد نکتهٔ اول، از هرکس که شکـی در این باره داشته‌باشد خواهش می‌کنم متن آخرین سخنان بیگانهٔ آتنی را در کتاب دهم قوانین بدقت بخواند (از ۹۰۷d تا مثلاً ۹۰۹d). قـانون مورد بحث در آنجا مربوط به همان قسم جرمی است که سقراط متهم بـه‌آن شد. حرف مـن این است که سقراط حداقل مفری داشت (بیشتر منتقدان با توجه به‌دفاعیه تصور می‌کنند که اگر او حاضر به‌پذیرفتن نفی بلد مـی‌شد، احتمالاً می‌توانست از مـرگ بگریزد)، در حـالی که در قـوانین افـلاطون، به‌هیـچ رو چنین پیش‌بینیی نشده‌است. اکنـون بخشی از گفتـار طـولانی بیگانهٔ آتنـی را به تـرجمهٔ بیوری (که بنظر مـی‌رسد مورد قبول لـوینسن بـاشد) نقل می‌کنم. بیگانهٔ آتنی نخست به رده‌بندی «مجرمان» می‌پردازد (یعنی کسانی که جـرمشان، مطابق تـرجمهٔ بیوری، «بیدینی» یـا «مرض‌الحاد» است ـ رجـوع کنید به ۹۰۸c). سپس اول راجـع به‌کسانی وارد بحث مـی‌شود که «گرچـه بکلی وجود خدایـان را انـکار می‌کنند، ولی طبیعتاً منشی عـادل دارند... و... نمی‌تـوان آنها را به ارتـکاب اعمال ستمگرانه واداشت.» (۹۰۸b-c؛ این تقریباً تصویری است که (البته ناخودآگاه) از سقراط رسم شده‌است، سوای این واقعیت مهـم که او بظاهـر ملحـد نبود، هـرچند به‌بیدینی و نـادرست کیشی[1] متهم بـود.) افـلاطون دربـارهٔ چنین کسان مـی‌نویسد: «...ایـن بزهکاران... به‌سبب فقدان ملکات و منش شریر، بـاید مطابق قانون برای مدت لااقل پنج سال به‌وسیلهٔ قضات به دارالتأدیب اعـزام شوند و در این مدت هیـچ شهرونـد دیگـری نباید با ایشان آمیزش داشته‌باشد به‌استثنای کسانی که در مجمع شبانه[2] شرکت دارند و با آنان همنشینی خواهندکرد تا

1. unorthodoxy 2. nocturnal assembly

با نصیحت، سلامت نفس بـدیشان بخشند [من تـرجمه مـی‌کردم «آنان را تحت رسیـدگی یـا درمـان قـرار خـواهندداد»]...» پس، حتی «خوبـان» بیدین نیز دست‌کم بـه‌پنج سال حبس مجرد محکوم می‌شوند و تنها ملاقاتی که مـی‌تـوانند داشته‌بـاشند بـا اعضای شورای شبانـه است تـا بـه‌نفس بیمارشان «رسیـدگی» شود. افـلاطون سپس مـی‌افزاید: «...و در انقضای مدت حبس، هرکدام از آنان که بنظر برسد اصلاح و تأدیب شده‌است، باید با کسانی که اصلاح شده‌انـد سکونت کند، وگرنـه اگر بـار دیگر به‌همین اتهام مجرم شناخته شود، به‌مجازات مرگ خواهدرسید.»

تصور نمی‌کنم لازم باشد من چیزی به این شرح اضافه کنم.

(۳) نکتهٔ دوم که شاید از نظر پـروفسور لـوینسن مهمتریـن نـکات باشد، عبارت از این است که، بـه‌مـوجب یکی از مـدعیات اصلی او، من بخطا اظهار می‌کنم که در میان افـراد نسلی که مـن آن را «نسل کبیر» می نامم، بشردوستانی بوده‌اند بهتر از افلاطون.

او بخصوص اظهار می‌دارد که تصویر من از سقراط به‌عنوان مردی از این لحاظ بسیار متفاوت با افلاطون، ساختگی و افسانه‌ای است.

من قبلاً یادداشتی بسیار طولانی (یادداشت ۵۶، فصل دهم) ـ یا در واقع مقاله‌ای تحقیقی ـ بـه این مشکل ـ یعنی مشکل سقراطی ـ اختصاص داده‌ام و دلیلی نمی‌بینم که اکنون نظریـات خود را در آن باره تغییر دهم. امـا میل دارم در اینجا بگویم که این حـدس تـاریخی من راجع به مشکل سقراطی، از تـأیید افـلاطون‌شناسی بـا مقام شامـخ ریچارد رابینسن[1] نیز برخوردار شده‌است. این تـأیید بیشتر از آن جهت ارزش و اهمیت دارد که رابینسن مرا بشدت (و شاید بحق) به‌علت لحن حملاتم به افلاطون سرزنش مـی‌کند. هیچ‌کس نیست که نقد رابینسن را دربـارهٔ کتاب مـن بخواند[2] و بتواند او را به‌طـرفـداری بیوجه از من متهـم کند. حتی خـود پـروفسور لـویتسن بـا لحن تأیید و تصویب از رابینسن نقل قـول می‌کند (ص ۲۰) چون او دربارهٔ «جنون» من برای «نکوهش» افـلاطون سخن می‌گوید. بـا این حال، گرچه (در پانوشتی در صفحهٔ ۲۰) پروفسور لوینسن متـذکر می گردد که ریچارد رابینسن «در نقد مفصلی که برکتاب جـامعهٔ باز نـوشته،

1. Richard Robinson 2. *Philosophical Review*, 60, 1951.

ستایش را با نکوهش می‌آمیزد»، و باز گرچه (در پانوشتی دیگر در صفحهٔ ۶۱) بحق از رابینسن به‌عنوان یکی از مراجع دربارهٔ «رشد منطق افلاطون از دورهٔ آغازین سقراطی تا دورهٔ میانی» نام می‌برد، ولی هیچگاه به خوانندگانش نمی‌گوید که رابینسن نه تنها با اتهامات اصلی من علیه افلاطون، بلکه بالاخص با راه حل حدسی من راجع به مشکل سقراطی نیز موافق است. (رابینسن همچنین تصدیق می‌کند که ترجمهٔ من از قطعه‌ای که پایینتر ذیل (۵) دربارهٔ آن صحبت خواهدشد، درست است.)

همانگونه که دیدیم، رابینسن «ستایش را با نکوهش می‌آمیزد»؛ از این رو، بعضی از خوانندگانش ممکن است (از فرط نگرانی برای اینکه چیزی در تأیید «جنونشان» برای «نکوهش» من پیدا کنند) به ستایشی که در آخرین جملهٔ قطعهٔ محکم زیر در نقد او [بر جامعهٔ باز] آمده‌است (ص ۴۹۴) توجه نکرده‌باشند:

> استاد پوپر اعتقاد دارد که افلاطون تعالیم سقراط را با سوءنیت تحریف کرده‌است. در نزد او، افلاطون نیرویی بسیار زیانمند در سیاست و سقراط نیرویی بسیار سودمند است. سقراط جان خود را بر سر این گذاشت که حق داشته‌باشد آزادانه با جوانان گفتگو کند؛ ولی در جمهوری، افلاطون نگرش او را به جوانان نگرش سردباور بزرگتر به کوچکتر جلوه می‌دهد. سقراط جان خود را در راه حقیقت و آزادی بیان فدا کرد؛ ولی در جمهوری، هوادار و مدافع دروغگویی است. سقراط متفکری فروتن بود؛ ولی در جمهوری، متفکری متعبد و جزمی است. سقراط پیرو اصالت فرد بود؛ ولی در جمهوری، از بیخ و بن پایبند اصالت جمع می‌شود. و قس علی هذا.
>
> دلیل استاد پوپر چیست که این نظریات را متعلق به‌سقراط حقیقی می‌داند؟ او دلایل خویش را منحصراً از افلاطون، از رسالات قدیمتر و در وهلهٔ اول از رسالهٔ دفاعیه می‌گیرد. بدین‌سان، فرشتهٔ نور که [پوپر] او را در تضاد با افلاطون دیو قرارمی‌دهد، فقط و فقط بر پایهٔ گزارش خود دیو به ما شناسانده می‌شود! آیا این یاوه و باطل است؟
>
> به‌عقیدهٔ من باطل نیست، بلکه کاملاً درست است.

این قطعه نشان می‌دهد که دست‌کم یك محقق، که به تصدیق پروفسور لوینسن، افلاطون‌شناس و صاحب‌نظر است، به این نتیجه رسیده که عقیدهٔ من دربارهٔ مشکل سقراطی یاوه و باطل نیست.

ولی حتی اگر راه حل حدسی من برای مشکل سقراطی خطا باشد، باز شواهد فراوان دال بر وجود گرایشهای بشردوستانه در این دوره باقی است.

در خصوص گفتار هیپیاس که در رسالهٔ پروتاگوراس (۳۳۷e) به‌آن بر می‌خوریم[۱]، پروفسور لوینسن در صفحهٔ ۱۴۷ کتاب خود می‌نویسد: «باید از اول فرض را بر این قراردهیم که در اینجا افلاطون احساس هیپیاس را که به‌همه معلوم بود، منعکس می‌کند.» تا اینجا من و پروفسور لوینسن همداستانیم. جایی که بکلی با هم اختلاف پیدا می‌کنیم، بر سر آن است که گفتار هیپیاس مربوط به‌چیست. در این مورد، نظریات من اکنون حتی راسختر از عقایدی است که در متن این کتاب بیان‌کرده‌ام. (این نکته نیز شایان تذکر است که من فکر نمی‌کنم هرگز گفته باشم که هیپیاس مخالف برده‌داری بود. آنچه گفتم این بود که «این روح با نهضت ضد برده‌داری در آتن پیوند نزدیك داشت.» بنابراین، استدلال مشروح پروفسور لوینسن بیمعناست که می‌خواهد ثابت کند من حق ندارم «او را [یعنی هیپیاس را] از زمرهٔ مخالفان برده‌داری بشمارم.»)

من اینك گفتار هیپیاس را بیانیه‌ای ـ و شاید نخستین بیانیه ـ می بینم در زمینهٔ ایمان به‌بشردوستی ـ ایمانی که الهام‌بخش اندیشه‌های عصر روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه بود، ایمان به‌اینکه جمیع آدمیان برادرند و قوانین و رسوم عرفی و ساختهٔ بشر میانشان جدایی می‌افکند و سرچشمهٔ بسی ناخوشدلیهای قابل اجتناب است؛ و، از این رو، برای مردمان محال نیست که با تغییر قوانین و اصلاحات حقوقی، امور را بهتر کنند. این اندیشه‌ها همچنین منبع الهام کانت بود. شیلر نیز از قوانین عرفی زیر عنوان «پسند روز» سخن می گوید ـ قوانینی که «سخت»

---

۱. رجوع‌کنید به صفحهٔ ۱۱۹ کتاب حاضر؛ این دفعه پروفسور لوینسن ظاهراً به ترجمهٔ من معترض نیست؛ رجوع‌کنید به صفحهٔ ۱۴۴ کتاب او.

(streng) - یا به‌قول بتهوون، «گستاخانه» (frech) - موجب جدایی آدمیان می‌شوند.

در خصوص برده‌داری، حرف اصلی من این است که در جمهوری شواهدی بچشم می‌خورد دال بر وجود گرایشهایی در آتن که می‌توان آنها را حمل بر ضدیت با برده‌داری کرد. بدین قرار، «سقراط» تصویرشده در جمهوری، ضمن گفتاری که در آن دموکراسی آتن را به‌باد طعن و طنز می‌گیرد، چنین می‌گوید[1]: «و اوج این آزادی همگانی... در چنین شهر هنگامی حاصل می‌شود که بردگان زرخرید، چه مرد و چه زن، از لحاظ آزادی از صاحبانشان که آنان را خریده‌اند، هیچ کمبودی نداشته‌باشند.»

شوری چند ارجاع به‌این قطعه دارد (رجوع کنید پایینتر به‌پانوشتی که در ۱۹۶۵ افزوده شده‌است)؛ ولی مطلب خود بخود گویاست. لوینسن در صفحهٔ ۱۷۶ دربارهٔ این قطعه می‌نویسد: «بگذارید این قطعه را نیز که هم‌اکنون نقل کردیم، برای تکمیل بار کوچك گناهان اجتماعی افلاطون به‌چیزهای دیگر بیفزاییم»، و در صفحهٔ بعد، ضمن صحبت از «مصداق دیگری از تکبر و نخوت افلاطون»، دوباره به‌آن اشاره می‌کند. ولی این جواب حرف من نیست‌که می‌گویم اگر این قطعهٔ اول همراه با قطعهٔ دومی از جمهوری در نظر گرفته‌شود که در همان صفحهٔ ۸۲ این کتاب نقل شده است، شاهدی دال بر وجود نهضت ضد برده‌داری بدست می‌دهد. قطعهٔ دوم[2] (که در جمهوری بلافاصله پس از شرح و بسط قطعهٔ اول[3] می‌آید و اندکی قبل در انتهای بند پیشین نقل شد)، به ترجمهٔ شوری چنین است: «و آیا می‌دانی‌که سر جمع همهٔ این اقلام... این است که نفوس شهروندان چنان حساس می‌شود که از کوچکترین کنایه به‌اطاعت[4] [من ترجمه کرده بودم «بردگی[5]»] خراشیده می‌شود و تحمل آن را ندارند[6]؟»

---

۱. جمهوری، ۵۶۳b. این گفته را در صفحهٔ ۸۲ این کتاب نقل کرده‌ام. در اینجا از ترجمهٔ شوری استفاده می‌کنم.
۲. جمهوری، ۵۶۳d.
۳. جمهوری، ۵۶۳b.

4. servitude 5. slavery

۶. واژه‌ای که شوری servitude و پوپر slavery ترجمه کرده‌است، در اصل ←

پروفسور لوینسن چگونه با این شواهد معامله می‌کند؟ نخست، دو قطعه را از یکدیگر جدا می‌کند: مدتها پس از آنکه در صفحهٔ **۱۵۳** شواهد ادعایی مرا در خصوص نهضت ضد برده‌داری خرد و متلاشی کرد، آنگاه در صفحهٔ ۱۷۶ می‌رود بر سر قطعهٔ اول. قطعهٔ دوم را به‌این عنوان که ترجمهٔ من غلط و بیقواره و غریب است، در صفحهٔ **۱۵۳** کنار می‌گذارد و می‌نویسد: «این سر تا پا خطاست؛ راست است که افلاطون واژهٔ douleia (بردگی یا اطاعت) را بکار می‌برد، ولی این لفظ حاوی کنایه‌ای **تنها مجازی** به‌بردگی به‌مفهوم معمول است.» (تأکید بر کلمات از من است.)

این ممکن است قابل قبول بنظر برسد اگر قطعهٔ مورد بحث را از قطعه‌ای که بلافاصله پیش از آن آمده‌است جدا کنیم. (قطعهٔ پیشتر را پروفسور لوینسن بیش از بیست صفحه بعد ذکر می‌کند، جایی که می‌خواهد تکبر و نخوت افلاطون را توجیهی برای آن قراردهد.) اما در این متن ـ در زمینهٔ شکایت افلاطون از رفتار بی بند و بار بردگان (و حتی جانوران) ـ امکان کوچکترین شبهه‌ای از هیچ قسم نیست که، علاوه بر معنایی که پروفسور لوینسن بحق برای این قطعه قائل می‌شود، مفهوم دیگری نیز در آن نهفته است و باید douleia را به‌معنای حقیقی گرفت. قطعهٔ مورد بحث می‌گوید ـ و مراد هم همین است ـ که شهروندان آزاد و دموکرات قادر به‌تحمل بردگی به‌هیچ صورتی نیستند ـ یعنی نه تنها زیربار هیچ‌گونه اطاعت (و حتی، به گفتهٔ افلاطون، زیر بار قوانین) نمی‌روند، بلکه چنان نازك دل شده‌اند که تحمل حتی «کوچکترین کنایه به‌اطاعت» را نیز ندارند، از قبیل بردگی «بردگان زر خرید، چه مرد و چه زن».

در صفحهٔ **۱۵۳**، پس از بحث دربارهٔ دومین قطعه، پروفسور لوینسن

← یونانی douleia است. اندکی پایینتر بحث مبسوطی دربارهٔ معانی مجازی و حقیقی آن خواهدآمد و در اینجا نیازی به‌اطالهٔ کلام نیست. ما این دو معنا را، بترتیب، «اطاعت» و «بردگی» تعبیر کرده‌ایم. فؤاد روحانی «فرمانبرداری» ترجمه کرده‌است و محمد حسن لطفی «حد و قید». معنای حقیقی البته همان «بردگی» است. معنای مجازی و ملایمتر، مفهومی است در حدود «اطاعت» و «فرمانبرداری» و «انقیاد» و «خدمت» ومانند آن. (مترجم)

می‌پرسد: «پس در پرتو این شواهد... دربارهٔ اینکه از مدعیات پوپر چه بر جای می‌ماند، منصفانه چه می‌توان گفت؟... ساده‌ترین پاسخ این است که اگر الفاظ به‌مفهومی در حدود مفهوم حقیقی بکاروند، هیچ.» ولی در متنی که douleia بوضوح به‌بردگی دلالت می‌کند، مدعیات خود او بر این پایه استوار است که واژهٔ مذکور را، چنانکه چند سطر پیش گفته است، به‌مفهومی حاوی «کنایه‌ای تنها مجازی» بگیرد نه به‌معنای حقیقی[۱].

و باز با اینهمه، پروفسور لوینسن دربارهٔ خطای «غریبی» که من با

۱. **این پانوشت در ۱۹۶۵ افزوده شده است.** در قطعهٔ مورد بحث (**جمهوری**، ۵۶۳d)، واژهٔ douleia دارای این معنای حقیقی است (**علاوه‌بر** معنای مجازیی که پروفسور لوینسن بحق برای آن قائل است). شوری که خود یکی از افلاطونیان بزرگ و دشمن آشکار دموکراسی است و پروفسور لوینسن او را مرجعی در مورد نصوص افلاطونی می‌شمارد، این امر را تأیید می‌کند. (من اغلب می‌توانم با شوری در تعبیراتی که از افلاطون می‌کند همعقیده باشم زیرا او بندرت می‌کوشد به‌افلاطون چهره‌ای انسانی و آزادیخواه بدهد.) در حاشیه‌ای که شوری به‌کلمهٔ douleia در ترجمهٔ **جمهوری** الحاق کرده‌است، به دو قطعهٔ مشابه در **گورگیاس** (۴۹۱e) و **قوانین** (۸۹۰a) ارجاع می‌دهد. در قطعهٔ اول ـ ترجمهٔ لمب (W.R.M. Lamb)، چاپ لوب (Loeb Edition)ـ چنین آمده‌است: «چگونه کسی می‌تواند خوشحال باشد اگر بردهٔ کسی باشد؟» در اینجا نیز مانند **جمهوری**، عبارت «برده‌بودن»، هم به‌معنای مجازی «زیر بار رفتن» است و هم به‌معنای حقیقی. در واقع، نکتهٔ اصلی همه در همین امتزاج دو معناست. قطعهٔ دوم (**قوانین**، ۸۹۰a) حمله‌ای است مفصل به بعضی از سوفسطاییان **نسل‌کبیر**، و در آن چنین می‌خوانیم (ترجمهٔ بیوری، چاپ لوب): «این معلمان [که جوانان را فاسد می‌کنند] ایشان را به سوی زندگی... «مطابق طبیعت» می‌کشانند که عبارت است از حقیقتاً (aletheia) سروری کردن بر بقیه به‌جای بردهٔ دیگران بودن بر حسب عرف قانون.» در اینجا مقصود افلاطون بوضوح، علاوه بر دیگران، آن دسته از سوفسطاییان است که معتقد بودند آدمیان فقط می‌توانند «بر حسب عرف قانون» (یا مطابق فرض حقوقی) برده باشند، نه «بر حسب طبیعت» یا «در حقیقت» (رجوع کنید به ص‌ص ۱۲۰-۱۱۹ کتاب حاضر و یادداشت ۱۳، فصل پنجم). بدین‌ترتیب، شوری با ارجاعی که می‌دهد، لااقل به‌طور غیر مستقیم قطعهٔ حساس مورد نظر در **جمهوری** را با مباحثات بزرگ عهد باستان دربارهٔ **نظریهٔ بردگی** مرتبط می سازد (البته «بردگی» به‌مفهوم حقیقی).

ترجمهٔ douleia به‌معنای حقیقی مـرتکب شده‌ام، چنیـن مـی‌نویسد: «این سوءتعبیر، در پیشگفتار نمایشنامهٔ شروود اندرسن[1] موسوم به پـابـرهنه در آتن[2] به ثمر می‌نشیند... نمایشنامه‌نویس از همه جـا بیخبر، بـه‌پیروی از پوپر این کنایه را به‌خوانندگانش منتقل مـی‌کند و صاف و پـوست‌کنده... گویی به اعتبار قول خود افلاطون، اعلام می‌دارد که آتنیهـا... 'هـوادار آزادسازی همهٔ بـردگان بودنـد'.» (در صفحهٔ ۲۴، پـروفسور لوینسن می نویسد که «روایت اندرسنی [تعالیم] افلاطون آشکارا حاکی از مطالعهٔ دقیق [نوشتهٔ] پوپر و پذیرش سربزیرانه و بیچون و چـرای آن است»، امـا هیچ دلیلی برای این اتهام عجیب نمی‌آورد.)

اولاً این گفتهٔ مکسول اندرسن[3] (نه شروود اندرسن) احتمـال دارد مبالغه‌آمیز باشد. ثانیاً من کجا چنین چیزی گفته‌ام؟ به‌اضافه، ادعـایی کـه مدافع در دفاع از آن مجبور باشد نظریات حریف را گـزاف جلوه دهد یـا ناگزیر شود برای معیوب نمایاندن نظریات طرف، رابطه‌ای بین عقاید او و گناه (ادعایی) خواننده‌ای «سربزیر» برقرار کند ـ چنین ادعایی چه ارزشی دارد؟

(۳) من ادعا کرده‌ام که افلاطـون فرمـانروایان خـود را بـه‌کاربرد بیرحمانه و بیقانون خشونتگری تشویق می‌کند. چنانکه از بحث پروفسور لوینسن دربارهٔ قطعهٔ «کشتن و نفی‌بلد» در رسالهٔ مرد سیاسی مـی‌توان دید که در اواخر بخش الف به آن اشاره شده‌است، او به جنگ این ادعـا مـی رود ولی هیچ‌جـا براستی آن را انکار نمی‌کند. تنها چیزی که انکار می‌کند این است که چند قطعهٔ دیگر جمهوری (قطعه‌های مربوط بـه لوح زدایـی) نیز همین‌طورند، چنانکه من و شوری معتقدیـم. سوای ایـن، او فقط مـی کوشد با یادآوری برخی از روشهای خشونتبار امروزی به‌خـود قوت قلب و تسلی خاطر دهد. اما با تأسف باید بگویم کـه اگر قطعـهٔ مورد بحث در

---

۱. Sherwood Anderson (۱۸۷۶-۱۹۴۱). شـاعـر و داسـتـان نـویـس امریکایی. (مترجم)

2. *Barefoot in Athens.*

۳. Maxwell Anderson (۱۸۸۸-۱۹۵۹). نمایشنامه نویس امـریکایـی. (مترجم)

مرد سیاسی را دوباره بخواند ـ همراه با آغاز آن که من نقل کرده‌ام و او نخست از قلم انداخته و سپس به بهانهٔ عدم ارتباط با موضوع، کنار گذاشته است ـ آرامش خاطرش نقصان خواهد یافت.

(۴) در خصوص نژادپرستی افلاطون و سفارش او به‌فرمانروایانش که به‌خاطر سود کشور به‌دروغ و فریب متشبث شوند، میل دارم پیش از ورود به‌بحث با پروفسور لوینسن، کلام کانت را (در صفحهٔ ۳۲۹ همین کتاب) به‌یاد خوانندگان بیاورم که می‌گوید جملهٔ «راستگویی بهترین مصلحت اندیشی است» امکان دارد محل شك و سؤال باشد ولی جملهٔ «راستگویی بهتر از مصلحت اندیشی است» جای بحث ندارد.

پروفسور لوینسن در صفحهٔ ۴۳۴ کتابش، به‌صفحهٔ ۳۲۷ و بویژه ۳۴۴ و صفحات بعد کتاب من اشاره می‌کند و بسیار منصفانه می‌نویسد: «پیش از هر چیز باید تصدیق کنیم که در جمهوری، برای مقاصد حکومتی در بعضی شرایط معین، از تشبث به‌دروغ جانبداری می‌شود...» (تأکید بر کلمات از من است). نکتهٔ اصلی منظور من نیز همین است. نباید اجازه داد هیچ تلاشی برای دست‌کم جلوه‌دادن این نکته و کاستن از اهمیت آن ـ و هیچ حملهٔ متقابلی به‌گزاف‌گوئیهایی که ادعا شود من مرتکب شده‌ام ـ لزوم تصدیق این امر را از نظر بپوشاند.

در همانجا، پروفسور لوینسن همچنین تصدیق می‌کند که «بدون شك اقتضا دارد که در گفتار بنحوی از انحا از فن اقناع استفاده شود تا رزمیاران وقتی می‌شنوند که همسرانشان با قرعه تعیین شده‌اند، 'بخت بد خویش را نکوهش کنند، نه حکمرانان را'، در حالی که براستی حکمرانان به‌دلایل مربوط به‌اصلاح نژاد در انتخاب همسران دست می‌برند.» (ص۳۴۴ این کتاب).

دومین نکتهٔ اصلی منظور من نیز همین بود.

پروفسور لوینسن چنین ادامه می‌دهد: «این تنها موردی است که افلاطون دروغی علنی را به‌جهت مقاصد عملی و البته به‌دلایل خیرخواهانه مجاز می‌شمارد[۱] (و فقط در راه همین‌گونه مقاصد گفتن آن را

۱. این به‌هیچ رو تنها مورد نیست، چنانکه می‌توان در فصل هشتم مشاهده کرد. فی‌المثل، قطعه‌ای که در متن مربوط به‌یادداشت ۲ از جمهوری، ←

اجازه می‌دهد). اما به‌هر حال، این هم دروغگویی است و لاغیر. ما نیز مانند پوپر، این سیاست را زننده و ناخوشایند می‌دانیم. پس این دروغ، و هر دروغ دیگری مانند آن که بنا به‌اجازهٔ قدری کلی افلاطون امکان توجیه آن وجود داشته‌باشد، یگانه اساس اتهام پوپر به‌افلاطون است دایر بر آنکه او می‌خواهد در شهرش از 'تبلیغات دروغ' استفاده کند.» (صفحهٔ ۴۳۴ کتاب پروفسور لوینسن؛ تأکید بر کلمات از من است).

آیا همین کافی نیست؟ گیرم من در نکات دیگر اشتباه کرده‌باشم (که البته به‌هیچ وجه تصدیق نمی‌کنم)؛ آیا آنچه گذشت عذر موجهی برای من نیست که لااقل بد گمان باشم که افلاطون در استفادهٔ بیشتر از «اجازهٔ قدری کلی» خود برای «تشبث به‌دروغ» حاضر می‌بود اصول را زیر پا بگذارد؟ بخصوص با توجه به این امر واقع که، به‌قول پروفسور لوینسن، او در حقیقت از «تشبث به دروغ» جانبداری هم کرده‌است؟

وانگهی، دروغ در اینجا به‌مناسبت «اصلاح نژاد» یا، به‌عبارت دقیقتر، پرورش نژاد سرور ـ یعنی نژاد نگهبانان ـ بکارمی‌رود.

من افلاطون را متهم کرده‌ام که نژادپرست است. پروفسور لوینسن برای دفاع از افلاطون در برابر این اتهام، او را با حسن نظر با برخی از نژادپرستان توتالیتر و«رسوای» امروز مقایسه می‌کند که من کوشیده‌ام نامشان را در این کتاب نبرم (و نخواهم برد). او دربارهٔ چنین کسان می گوید که «برنامه‌هایشان برای پرورش نسل پیش از هر چیز به‌این قصد تنظیم شده‌بود که نژاد سرور را پاك نگه دارد، و ما جهد کرده‌ایم نشان دهیم که افلاطون چنین هدفی نداشت.» (صفحهٔ ۵۴۱ کتاب او؛ تأکید بر کلمات از من است).

نداشت؟ آیا قطعه‌ای که از یکی از بحثهای عمده دربارهٔ اصلاح نژاد از جمهوری (۴۶۰c) نقل کردم، آن هم غلط ترجمه شده‌بود؟ من

← ۳۸۹d، نقل شده، فرق دارد با قطعهٔ ۴۶۰a جمهوری که منظور نظر پروفسور لوینسن است. چند قطعهٔ دیگر نیز هست. رجوع کنید به‌جمهوری، ۴۱۵b، و خاصه به‌تیمائوس، ۱۸e، که ثابت می‌کند افلاطون سفارش به‌دروغگویی را بحدی مهم می‌داند که آن را در خلاصهٔ مطالب جمهوری نیز می‌گنجاند. (رجوع کنید همچنین به‌قوانین، از ۶۶۳d تا ۶۶۴b).

نوشتم (صفحهٔ ۹۴ همین کتاب با تأکید جدید روی کلمات):

> «**نژاد نگهبانان باید پاك نگه داشته شود.**» افلاطون این سخن را در دفاع از نوزادکشی و هنگام بسط این استدلال نژادپرستانه می‌گوید که ما جانوران را با دقت بسیار پرورش می‌دهیم در حالی که از نژاد خودمان غفلت می‌ورزیم، استدلالی که از زمان او تاکنون پیوسته تکرار شده‌است.

آیا ترجمهٔ من غلط است؟ یا اظهار من دایر بر اینکه از زمان افلاطون تاکنون این بزرگترین استدلال نژادپرستان و پرورش‌دهندگان نژاد سرور بوده‌است؟ آیا نگهبانان، سروران و خداوندان بهترین شهر افلاطون نیستند؟

در خصوص ترجمه، شوری نیز با اندکی تفاوت همین معنا را بیان می‌کند. حال ترجمهٔ او از جملهٔ مورد بحث و عبارات پیش از آن را دربارهٔ نوزادکشی نقل می‌کنم (تأکید برکلمات از من است):

> «... ایشان [یعنی حکمرانان] فرزندان این قسم [افراد] پست‌تر و هر یك از فرزندان آن قسم [افراد] دیگر را که ناقص متولد شوند به‌نحو مناسب و در خفا سر به‌نیست خواهندکرد بطوری که هیچ‌کس نداند که چه بر سرشان آمده‌است.»
> او گفت: «**شرط نگه‌داشتن پاکی نسل نگهبانان همین است.**»

البته جملهٔ آخر شوری اندکی ضعیفتر از جملهٔ من است؛ ولی تفاوت ناچیز است و تأثیری در مدعای من نمی‌گذارد، و به‌هر تقدیر، من پای ترجمهٔ خود ایستاده‌ام. ترجمهٔ دیگری که با استفاده از بعضی از کلمات شوری، دقیقاً همان معنای ترجمهٔ مرا در متن این کتاب (ص ۹۴) برساند، چنین خواهدبود: «به‌هرحال، نسل نگهبانان باید پاك نگه‌داشته‌شود»، یا: «اگر به‌هرحال [چنانکه همعقیده‌ایم] پاکی نسل نگهبانان باید حفظ شود...»

بنابراین، نمی‌فهمم چه تفاوتی است بین صورتبندی پروفسور

لوینسن از «برنامهٔ... رسوای» طرفداران توتالیتاریسم «برای پرورش نسل» و صورتبندی افلاطون از هدفهایش در پرورش نسل. هر تفاوت کوچکی هم که وجود داشته‌باشد، از نظر مسألهٔ اصلی بیربط است.

در باب این مسأله که آیا افلاطون، به‌طور بسیار استثنایی، آمیختگی نژادها را (که می‌تواند در نتیجهٔ ترقی یکی از افراد نژاد پایینتر بوجودآید) مجاز می‌شمارد یا نه، عقاید ممکن است مختلف باشد. من هنوز بر این باورم که آنچه گفتم درست است؛ ولی اگر استثنائهایی هم مجاز دانسته می‌شد، تفاوتی نمی‌کرد. (حتی طرفداران امروزی توتالیتاریسم هم که پروفسور لوینسن به‌آنها اشاره می‌کند، گاهی استثنا قائل می‌شدند.)

(۵) به من حمله‌های سخت و مکرر شده‌است که قطعه‌ای را از قوانین نقل ـ یا بغلط نقل ـ کرده‌ام و به‌عنوان یکی از دو شعار بخش «افسون افلاطون» بکار برده‌ام. (شعار دیگر عبارتی است از خطابهٔ رثاییهٔ پریکلس که در تضاد با آن قرار داده شده‌است.) ناشر امریکایی، این دو شعار را روی لفاف کتاب چاپ کرده‌است. در چاپهای انگلستان، چنین اعلانی وجود ندارد. چنانکه دربارهٔ لفاف هرکتابی معمول است، ناشر با من مشورتی در این باره نکرده‌بود. (با این حال، من به‌هیچ‌وجه به‌این انتخاب ناشر امریکایی اعتراض ندارم ـ چرا ناشر نمی‌بایست عباراتی را که من سرلوحه قرار داده‌بودم، یا هر چیز دیگری را که درکتاب نوشته بودم، روی لفاف کتاب چاپ کند؟)

چنانکه بالاتر اشاره شد، ریچارد رابینسن تشخیص داده‌است که ترجمه و تعبیر من از این قطعه صحیح است. اما دیگران کار را بجایی رساندند که می‌پرسیدند آیا من عمداً مأخذ عبارات نقل شده را پنهان کرده‌ام تا خواننده نتواند به‌اصل مراجعه کند! و این در حالی است که فکر می‌کنم من بیش از اغلب نویسندگان جهد کرده‌ام به‌خواننده امکان دهم که هر عبارتی را که نقل می‌کنم یا به‌آن ارجاع می‌دهم، با اصل مقایسه کند. به‌این جهت، در آغاز یادداشتهای هر فصل، مأخذ عباراتی را که شعار آن فصل قرارداده‌ام ذکر می‌کنم، هر چند این کار قدری نامعمول است.

اتهام اصلی من در زمینهٔ کاربرد قطعهٔ مورد نظر این است که نگفته‌ام یا به‌قدر کافی تأکید نکرده‌ام که موضوع مربوط به‌امور نظامی است. اتفاقاً در اینجا می‌توانم خود پروفسور لوینسن را به‌نفع خویش گواه بگیرم که می‌نویسد: «پوپر وقتی این قطعه را در متن نوشته می‌آورد [صفحهٔ ۲۷۹ همین کتاب]، ارتباط آن را با امور نظامی **بموقع مورد تأکید قرار می‌دهد**.» (پانوشت صفحهٔ ۵۳۱ کتاب او؛ تأکید بر کلمات از من است).

بدین ترتیب، پاسخ اتهام داده می‌شود. مع‌هذا، پروفسور لوینسن می‌افزاید: «ولی [پوپر] همزمان اعلام می‌کند که افلاطون می‌خواهد همان 'اصول میلیتاریستی' نه تنها در جنگ، بلکه در صلح هم مراعات شود و نه فقط در مورد آموزش نظامی، بلکه در کلیهٔ شؤون زندگی در حال صلح نیز بکار رود. او سپس قطعهٔ مورد نظر را چنان با لجاج در ترجمه‌های غلط نقل می‌کند که ارتباط آن با امور نظامی از دیده پنهان می‌ماند...» الی آخر.

نخستین اتهام این است که من «همزمان اعلام می‌کنم» افلاطون می‌خواهد این اصول میلیتاریستی نه تنها در جنگ، بلکه در صلح هم مراعات شود. ولی من این حرف را با نقل قول از افلاطون زده‌ام: **افلاطون چنین می‌گوید**. آیا می‌بایست این گفتهٔ او را کتمان کنم؟ در ترجمهٔ بیوری که مورد تصویب پروفسور لوینسن است (هر چند من ترجمهٔ خودم را ترجیح می‌دهم (صفحهٔ ۲۷۹ همین کتاب) و از خوانندگان خواهش می‌کنم ببینند آیا **از لحاظ معنا** و صرف‌نظر از سلاست، فرقی میان این دو وجود دارد یا نه)، افلاطون می‌گوید: «یا کسی در ذهن، بدین خوی نگیرد که در کار یا در بازی بتنهایی و به‌ابتکار خود عمل کند، بلکه باید همیشه هم در جنگ و **هم در صلح**، دائماً چشم دوخته به‌فرمانده خود، زندگی کند...» (قوانین، چاپ لوب، جلد دوم، صفحهٔ ۴۷۷؛ تأکید بر کلمات از من است).

و سپس (در صفحهٔ ۴۷۹) افلاطون می‌نویسد: «این تکلیف فرمان راندن بر دیگران و فرمان‌بردن از ایشان، **باید در صلح** و از نخستین ایام کودکی تمرین شود...»

و اما در خصوص ترجمهٔ غلط، تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که عملاً هیچ اختلافی بین ترجمهٔ من و بیوری وجود ندارد، به استثنای اینکه من دو جملهٔ بسیار طولانی افلاطون را که خواندنشان چندان آسان نبود، شکسته‌ام. پروفسور لوینسن (در صفحهٔ ۵۳۱) می‌نویسد که من از این قطعه «استفادهٔ وافر و ناموجه کرده»ام؛ و ادامه می‌دهد: «کاربرد نابجای او از منتخبی از این قطعه به‌شیوهٔ روزنامه‌نویسان و روی لفاف [منظور اعلان ناشر است که بالاتر به‌آن اشاره شد] و در صفحهٔ عنوان بخش یکم کتاب، در یادداشت ما شکافته و تشریح خواهدشد و در آنجا قطعهٔ مذکور را به‌طور کامل چاپ خواهیم کرد.»

در این یادداشت، سوای «تصحیحات» ادعایی در ترجمهٔ من که مورد قبولم نیست، تشریح «کاربرد نابجا به‌سبك روزنامه‌نویسان» عمدتاً به‌شکل تکرار همان اتهام در می‌آید، یعنی اینکه من قطعهٔ مورد نظر را روی لفاف و در دیگر جاهای مهم کتاب چاپ کرده‌ام. پروفسور لوینسن می نویسد (ص ۵۳۲؛ تأکید بر کلمات از من):

> ولی این بی‌انصافی کوچك، با کاری که پوپر در جای دیگر با این قطعه کرده‌است، کاملاً تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. در صفحهٔ عنوان بخش یکم و همچنین روی لفاف کتاب [حالا بی‌انصافی از کیست؟]، او منتخبی از آن قطعه را که بدقت برگزیده است **چاپ می‌کند** و کنارش هم، به‌عنوان آنتی‌تز، جمله‌ای از خطابهٔ رثاییهٔ پریکلس را بچاپ می‌رساند... **این کار به معنای چاپ پهلو به‌پهلوی آرمانی سیاسی و یك سلسله مقررات پیشنهادی نظامی است.** پوپر نه تنها خواننده را از ارتباط عبارات منتخب با امور نظامی آگاه نمی‌کند، بلکه با استفاده از همان ترجمه‌های غلط، تمام بخشهای قطعهٔ مورد نظر را که می‌توانست آشکار کنندهٔ این واقعیت باشد، مطلقاً حذف می‌کند.

جواب من بسیار ساده‌است. (الف) ترجمهٔ غلط وجود ندارد. (ب) چنانکه بتفصیل کوشیده‌ام نشان دهم، قطعهٔ مورد نظر نیز، با وجود

ارتباط با امور نظامی، مانند عبارت منقول از پریکلس (که اتفاقاً آن هم تا حدی با امور نظامی ارتباط دارد، منتها کمتر) در بیان آرمانی سیاسی است ـ آرمان سیاسی افلاطون.

من معتقدم که این قطعه نیز مانند بسیاری قطعه‌های مشابه در قوانین، آرمان سیاسی افلاطون را صورتبندی می‌کند، و هیچ دلیل معتبری نمی‌بینم که تغییری در این اعتقاد بدهم. اما صرف‌نظر از صدق این اعتقاد، من مسلماً دلایل محکم در تأیید آن آورده‌ام (دلایلی که پروفسور لوینسن نتوانسته مخدوش کند). و چون به‌این کار مبادرت کرده‌ام و چون پروفسور لوینسن شکی دربارهٔ این واقعیت ابراز نمی‌کند که من معتقدم دست به‌چنین کاری زده‌ام، به‌این جهت، این عمل نه بی‌انصافی کوچکی است و نه بی‌انصافی بزرگ اگر من خواسته‌ام قطعهٔ مورد نظر را بصورتی که معتقدم صورت حقیقی آن است عرضه کنم: یعنی وصف افلاطون از آرمان سیاسی خود او ـ از توتالیتاریسم خود او و از دولت آرمانی میلیتاریستی خود او.

در خصوص ترجمه‌های غلط، تنها به‌یک مورد بسنده می‌کنم که پروفسور لوینسن بحدی که در متن کتاب (به‌تفکیک از پانوشتها) دربارهٔ آن بحث کند، برای آن اهمیت قائل بوده‌است. در صفحهٔ **۵۳۳** می‌نویسد: «اعتراض دیگر، به استعمال لفظ 'رهبر'[1] به‌وسیلهٔ پوپر است. لفظی که افلاطون بکار می‌برد، archon، همان واژه‌ای است که در مورد مقامات دولتی و فرماندهان نظامی نیز از آن استفاده می‌کند؛ و بوضوح معنایی که او در نظر دارد همین مفهوم اخیر است، یعنی مدیران[2] مسابقات ورزشی.»

بوضوح اساساً موردی وجود ندارد که من بخواهم به آن جواب دهم. (آیا می‌بایست «مدیر» ترجمه کنم؟) هرکس به‌یک فرهنگ لغت یونانی مراجعه کند می‌تواند ببیند که معادل صحیح و دقیق archon به اساسیترین معنا، واژهٔ انگلیسی leader [= رهبر] است (یا dux در لاتین یا il duce به‌ایتالیایی). فرهنگ لیدل و اسکات این واژه را اسم فاعل از فعل archo معرفی می‌کند که معنای اصلی آن، به‌نوشتهٔ همین مرجع، عبارت است از «اول بودن»، خواه «از لحاظ زمان» و خواه «از لحاظ مکان

1. leader 2. directors

یـا مقام». به‌مفهوم دوم، معنایی که داده می‌شود این است: «رهبری کردن، فرمان راندن، حکومت کردن، فرماندهی کـردن، رهبر یـا فـرمـانده بودن». بنابرایـن، در برابر واژهٔ archon می‌بینیم نوشته است: «فرمانروا، فرمانده، سرکرده؛ در مورد آتن، هر یك از نه سرکلانتر آن شهر». برای اینکـه نشان داده شود «رهبر» ترجمهٔ غلطی نیست به‌شرط آنکه به‌سیاق عبـارت بخورد، همین‌قدر توضیح کافی است. و امـا اینکه به‌سیاق عبارت هم مـی‌خورد، از برگردان بیوری دیده می‌شود که در آن، چنانکه خـوانندگـان بیاد دارند، چنین ترجمه شده‌است: «بلکه باید همیشه هم در جنگ و هم در صلح، چشم دوخته به فرمانده خود زندگی کند و پیرو رهبری او باشد.» واقعیت امر این است که «رهبر»، بیش از حـد به‌سیاق عبارت می‌خورد، و همیـن تناسب و سازگاری هولناك آن است که پروفسور لوینسن را بـه‌اعتراض برانگیختـه است. او چون نمی‌تواند افلاطون را هـوادار و مـدافـع رهبـری توتالیتـر ببیند، احساس می‌کند (ص ۵۳۱) گناه تداعیات هولناکـی را کـه این قطعه در ذهـن بیدار می‌کند، بـایـد بـه‌پـای «لجاج» من «در تـرجـمـه‌هـای غلـط» بگذارد.

اما من همچنان بصراحت می‌گویـم که هـولناك نـوشتهٔ افلاطـون و اندیشهٔ افلاطون است. من نیز مانند پروفسور لوینسن از اینکه واژهٔ «رهبر» باید چنین معنایی بدهد و ملتـزم اینگـونـه دلالات بـاشد، از وحشت تکان می‌خورم. ولی اگر بخواهیم به استلـزامـات هـراس‌انگیـز دولت مثـالـی و آرمانی افلاطـون پی‌ببریم، نباید اینگونه دلالات را دست کـم جلوه دهیم. آنچه من تا جـایی که از دستم ساخته‌است کوشیده‌ام بفهمانـم، همین است.

کاملاً راست است که من در تفسیرهایی که کرده‌ام بر این نکته تأکید گذاشته‌ام که قطعهٔ مورد نظر گرچه راجع به‌لشکرکشیهاست، ولـی در عین حال افلاطون جای شك باقی نمی‌گذارد که اصول مندرج در آن بـایـد در سراسر زندگی سرباز شهروند بکار بسته شود. ولی ایـن جـواب نیست کـه کسی بگوید شهروند یونانی سرباز هم بـود و می‌بایست بـاشد، زیـرا ایـن حکم همانقدر که در عصر پریکلس و هنگام ایراد خطابهٔ رثاییه (در عـزای سربازان کشته شده در جنگ) صادق بود، در مورد دورهٔ افلاطون و زمان نگارش قوانین نیز صدق می‌کرد.

نکته‌ای که آن دو شعار من می‌بایست به‌وضوح هرچه تمامتر روشن کنند همین بود. بدین منظور لازم بود یك قضیهٔ تابع از این قطعهٔ دراز و دست و پا گیر بیرون آورده‌شود و (چنانکه با گذاشتن چند نقطه در صفحهٔ ۲۷۹ همین کتاب نشان داده شده‌است) برخی از اشاره‌ها به‌امور نظامی حذف گردد که نمی‌گذاشت نکتهٔ اصلی منظور نظر من بوضوح نمایان شود. منظورم این امر واقع است که قطعهٔ موضوع بحث به‌طور کلی هم در مورد جنگ و هم در مورد صلح صدق می‌کند. بسیاری از افلاطونیان به‌سبب طول عبارات و جمله‌بندی غامض و نیز به‌علت اشتیاق به‌آرمان‌سازی از افلاطون، در قرائت آن بخطا رفته‌اند و از نکتهٔ اصلی غافل مانده‌اند. این است مدعای من و دلایل آن. با اینهمه، پروفسور لوینسن به‌مناسبت همین موضوع در صفحهٔ ۵۳۲ مرا متهم به‌کاربرد «تدابیری» می‌کند که به‌جهت آن «لازم می‌شود یکایك اقوالی را که پوپر از متن نوشتهٔ افلاطون نقل کرده‌است، بدون هیچ گذشت و اغماض، جزء بجزء [با اصل] بسنجیم» تا «روشن شود که پوپر چقدر از صراط عینیت و انصاف به‌دور افتاده‌است.»

در مواجهه با چنین اتهامها و ادعاها و با سوءظنی که در معرض آن قرارگرفته‌ام، من فقط باید بکوشم از خود دفاع کنم. ولی در عین حال به‌این اصل نیز آگاهم که هیچ‌کس نباید در قضیهٔ مربوط به‌خودش، قاضی باشد. از این رو، میل دارم آنچه را ریچارد رابینسن دربارهٔ این قطعه از افلاطون و ترجمهٔ من از آن نوشته است[1] در اینجا نقل کنم. باید بخاطر داشت که رابینسن در نقد کتاب من، «ستایش را با نکوهش می‌آمیزد» و بخشی از نکوهش عبارت از این ادعاست که در ترجمه‌های من از افلاطون، سوگیری وجود دارد. با این حال، رابینسن می‌نویسد:

> سوگیری وجود دارد ولی یقیناً نباید [از این ترجمه‌ها] با بی‌اعتنایی گذشت. [این ترجمه‌ها] توجه [خواننده] را به‌برخی از سیماهای اندیشهٔ افلاطون جلب می‌کند که معمولاً به‌غفلت سپرده می‌شود. خصوصاً نمونهٔ بارزی که استاد پوپر به نمایش می‌گذارد ـ یعنی آن قطعهٔ هولناك از قوانین، ۹۴۲، دربارهٔ اینکه هرگز کسی نباید به‌ابتکار خود عمل کند ـ صحیح ترجمه شده

1. *The Philosophical Review*, 60, p. 491.

است. (ممکن است گفته‌شود که افلاطون می‌خواست این امر فقط به‌جنبهٔ نظامی زندگی شهروندان اطلاق شود، و البته راست است که قطعهٔ مورد نظر به‌عنوان دستور انضباط نظامی آغاز می‌شود. ولی در پایان، افلاطون بوضوح می‌خواهد آن را به‌سراسر زندگی تعمیم دهد. بسنجید با این جمله: «بی‌بند و باری باید از سراسر زندگی همهٔ آدمیان حذف گردد.» [قوانین، ۹۴۲d۱]).

تصور نمی‌کنم لازم باشد چیزی به‌این گفتهٔ رابینسن بیفزایم.

حاصل کلام آنکه امکان ندارد من حتی به‌عشری از اتهاماتی که پروفسور لوینسن به‌من وارد کرده‌است پاسخ بگویم. من سعی کرده‌ام تنها به‌چند اتهام انگشت‌شمار جواب بدهم؛ ولی تا جایی که توانسته‌ام همواره در نظر گرفته‌ام که مهمتر از اینکه بی‌انصافی از جانب کیست، این مسأله است که آیا اظهارات من دربارهٔ افلاطون رد شده یا نه و کوشیده‌ام برای این اعتقاد خود دلیل بیاورم که اظهاراتم رد نشده‌است. با اینهمه، تکرار می‌کنم که هیچ‌کس نباید در قضیهٔ مربوط به‌خودش، قاضی باشد. باید قضاوت را به‌خوانندگانم واگذار کنم.

مع‌هذا نمی‌خواهم این بحث دراز را بپایان برسانم بی‌آنکه دوباره اعتقاد راسخ خویش را به‌دستاوردهای فکری و عقلی خیره‌کننده و چیره‌گر افلاطون قاطعانه ابراز کرده باشم. عقیدهٔ من به‌اینکه او بزرگترین همهٔ فیلسوفان بوده‌است به‌هیچ رو تغییر نکرده‌است. حتی حکمت اخلاقی و فلسفهٔ سیاسی او، به‌عنوان دستاوردی در زمینهٔ اندیشه و خرد، بیمانند است و نظیری برای آن نمی‌توان یافت، هر چند از لحاظ اخلاقی نزد من انزجارآور و بلکه هول‌انگیز است. در فاصلهٔ بین چاپ اول و دوم این کتاب (یا به‌عبارت دقیقتر، بین نخستین چاپ انگلستان و نخستین چاپ امریکا)، در خصوص کیهانشناسی طبیعی او تغییر عقیده دادم. ولی بعد کوشیده‌ام نشان دهم که بر پایهٔ چه دلایلی اکنون معتقدم که او واضع و مؤسس نظریهٔ هندسی جهان[1] بوده‌است ـ نظریه‌ای که در طی اعصار و قرون اهمیت آن پیوسته افزون شده‌است. گمان دارم از جانب من گستاخی باشد اگر بخواهم قدرت قلمی و ادبی او را بستایم. تصور می‌کنم آنچه

1. geometrical theory of the world

منتقدان من نشان داده‌اند این است که با توجه به‌عظمت افلاطون، باید حتی بیشتر اهمیت داشته‌باشد که با حکمت اخلاقی و فلسفهٔ سیاسی وی به پیکار برخیزیم و کسانی را که ممکن است به‌افسون جادوگرانهٔ او گرفتار شوند، بهوش داریم.

۴

(این قسمت در سال ۱۹۶۵ اضافه شده‌است.)

در فصل سوم، یادداشت ۳۱، از چند نوشته نام بـردم کـه بنظر می رسید قبلاً نظریـاتی شبیه عقاید من راجع به‌فلسفهٔ سیاسی افلاطون در آنها بیان شده‌باشد. پس از نگارش کتاب فعلی، حملهٔ بزرگ داینا اسپیرمن را بـه دیکتاتورها و به‌طرفداران آشتی و مدارا بـا ایشان، در کتـاب دیکتاتـوری امروزی[1] خواندم. فصلی که او زیر عنوان «نظریهٔ خودکامگی» نوشته است، حاوی یکی از ژرفترین و نافذترین و در عین‌حال موجزترین تحلیلها دربارهٔ تئوری سیاسی افلاطون است که تاکنون دیده‌ام.

1. Diana Spearman, *Modern Dictatorship* (1939).

بخش دوم
اوج پیشگویی و پیام‌آوری

شقاق اخلاقی و معنوی در جهان امروز که به‌شیوه‌ای
چنین غم‌انگیز میان روشن‌بینان تفرقه می‌افکند، از
شکست و اضمحلال علوم غیر حرفه‌ای سرچشمه می‌گیرد.

والتر لیپمن

۱۱ ریشه‌های ارسطویی فلسفهٔ هگل

نوشتن تاریخ سیر اندیشه‌هایی که توجه ما را برمی‌انگیزند ـ یعنی اصالت تاریخ و رابطهٔ آن با توتالیتاریسم ـ کاری نیست که در اینجا بخواهیم بدان بپردازیم. امیدوارم خواننده بیاد داشته‌باشد که من حتی سعی هم نمی‌کنم که بیش از چند سخن پراکنده برای روشن کردن پیشینه و زمینهٔ صورت جدید این اندیشه‌ها چیزی بگویم. ممکن نیست داستان رشد و تحول اندیشه‌های مذکور را، بویژه از افلاطون تا هگل و مارکس، باز گفت و در عین حال حجم کتاب را در حد معقول نگاه داشت. از این‌رو، ارسطو را به‌طور دقیق مورد بحث و فحص قرار نخواهم‌داد، مگر از این جهت که صورتی که وی به‌مذهب اصالت ماهیت افلاطون داده بعدها در هگل ـ و از طریق او در مارکس ـ از نظر اعتقاد به‌اصالت تاریخ تأثیر گذارده‌است. با این حال، محدود کردن بحث به‌آن دسته از اندیشه‌های ارسطو که در ضمن انتقاد از استاد بزرگ او افلاطون با آنها آشنا شده‌ایم، چندان هم که ممکن است در آغاز بنظر برسد، ضایعهٔ بزرگی نیست. ارسطو، به‌رغم دانش حیرت‌انگیزی که داشت و دامنهٔ شگفت‌آور موضوعاتی که بدانها می‌پرداخت، مردی نبود که اصالت و تازگی افکارش خیره‌کننده باشد. آنچه او به‌ذخیرهٔ اندیشه‌های افلاطونی افزود، بیشتر از جهت تدوین و تنظیم [علوم و معارف] بود و نیز از لحاظ علاقهٔ آتشینی که به‌مسائل تجربی، بویژه مسائل زیست‌شناسی داشت. بیگمان، او مبدع و واضع منطق بود و به‌این سبب و به‌علت دستاوردهای دیگرش، کاملاً سزاوار اجری است که (در انتهای کتاب رد مغالطات) خود را طلبکار آن می‌داند ـ یعنی سپاس گرم ما و چشم‌پوشی از کمبودها و نارساییها. ولی از نظر

خوانندگان و ستایندگان افلاطون، این کمبودها بسیار بزرگ و دشواری برانگیز است.

۱

در برخی از آخرین نوشته‌های افلاطون، طنینی از تحولات سیاسی همعصر وی یعنی استواری بیشتر دموکراسی در آتن پیدا می‌کنیم. چنین می‌نماید که حتی افلاطون هم رفته رفته گمان می‌برد که دموکراسی ماندنی است. در ارسطو قرائنی می‌بینیم که او دیگر از مرز گمان گذشته است و شکی در این باره ندارد. ارسطو دوستدار دموکراسی نبود، اما پذیرفته بود که دموکراسی اجتناب‌ناپذیر است و آمادهٔ مصالحه با دشمن بود.

یکی از ویژگیهای برجستهٔ ارسطو در نوشته‌های دایرةالمعارف‌واری که بجای گذارده، تمایل به‌سازش است که به‌طرز عجیبی با تمایل وی به خرده‌گیری از پیشینیان و معاصرانش (بویژه افلاطون) در می‌آمیزد. در این آثار هیچ نشانی از تعارض اندوهبار و تکان‌دهنده‌ای که نیروی محرك کارهای افلاطون است، یافت نمی‌شود. به‌جای بارقه‌های نافذ فراست و بصیرت که در افلاطون دیده می‌شود، آنچه [در ارسطو] می‌بینیم کوشش در تدوین و تنظیم هر چیز بطرزی خشك و بیروح است و عشق به‌اینکه، مانند بسیاری از نویسندگان کم‌مایهٔ روزگاران بعد، هر مسأله را از هر قسم با صدور «حکمی متین و متوازن» فیصله دهد بنحوی که جانب انصاف نسبت به‌همه رعایت شده‌باشد ـ و این گاهی بدان معناست که با آب و تاب و وقار و طمأنینه سوراخ دعا را گم می‌کند. این گرایش عصبانی‌کننده را ارسطو در آموزهٔ مشهور «حد متوسط» یا «میانه[۱]» تحت قاعده درمی‌آورد و همین مایهٔ بسیاری از انتقادهای تصنعی و حتی نابخردانهٔ او از افلاطون است [۱]. نمونهٔ عدم بصیرت ارسطو ـ و در این مورد عدم بصیرت تاریخی وی (چون او مورخ هم بود) ـ این امر واقع است که درست در زمانی که امپراتوری فردی مقدونیه بر دموکراسی فائق

---

۱. the mean. اندرزهای مشهوری از قبیل «خیرالامور اوسطها» و مانند آن، در بیان همین نظریه است. (مترجم)

آمده و جانشین آن شده‌بود، او غافل از این واقعهٔ تاریخی، استواری ظاهری دموکراسی را از مسلمات تلقی می‌کرد. ارسطو نیز مانند پدرش از درباریان مقدونیه بود. فیلیپ [مقدونی] او را به‌معلمی [پسرش] اسکندر کبیر برگزیده‌بود. اما ظاهراً ارسطو این مردان و طرحهایشان را دست‌کم می‌گرفت؛ شاید تصور می‌کرد چیزی دربارهٔ ایشان نیست که او از آن غافل مانده‌باشد. نظر گومپرتس در این باره بسیار بجاست که می‌گوید: «ارسطو با پادشاهان بر سر سفره می‌نشست و خود از این امر آگاه نبود[۲].»

اندیشهٔ ارسطو زیر سلطهٔ کامل افکار افلاطون است. تا جایی که خوی و خلقش اجازه می‌دهد، نه‌تنها در دیدکلی سیاسی بلکه تقریباً در همه جا، قدری با اکراه از استاد بزرگش پیروی می‌کند. از این رو، نظریهٔ افلاطون را دربارهٔ بردگی طبیعی تأیید وحتی مدون می‌کند و می‌نویسد[۳]: «برخی کسان طبیعتاً برده و بعضی آزادند؛ برای دستهٔ اول بردگی نه‌تنها فراخور حال بلکه عادلانه است... کسی که طبیعتاً مال خودش نیست و ازان دیگری است، طبیعتاً برده‌است... مردم یونان زمین [= هلنیها[۱]] میل ندارند خویشتن را برده بنامند و این لفظ را به‌بربرها اختصاص می‌دهند... برده بکلی فاقد هرگونه قوهٔ تعقل و استدلال است» و زنان غیر برده تنها اندکی از آن قوه بهره می‌برند. (بیشتر دانسته‌های ما در بارهٔ نهضت ضد برده‌داری آتن، مرهون انتقادها و بدگوییهای ارسطو است. او با استدلالهای خود علیه مبارزان راه آزادی موجب شد که برخی از گفته‌های ایشان محفوظ بماند.) در بعضی نکات کوچك، ارسطو نظریهٔ برده‌داری افلاطون را ملایمتر می‌کند و معلم خویش را به‌خاطر شدت لحنش مورد نکوهش قرارمی‌دهد. او نه‌تنها هر فرصتی را برای عیب‌جویی از افلاطون مغتنم می‌شمارد، بلکه هیچ امکانی را برای مصالحه، ولو مصالحه با گرایشهای آزادیخواهانهٔ عصر خویش، از دست نمی‌گذارد.

ولی نظریهٔ برده‌داری تنها یکی از اندیشه‌های افلاطون است که ارسطو بعدها اخذ و اقتباس کرده‌است. نظریهٔ او در باب بهترین دولت[۲] تا

1. Hellenes

۲. Best State که بنا به‌تعبیر دانشمندان اسلامی، «مدینهٔ فاضله» نیز می‌ـ

جایی که از آن اطلاع داریم، خصوصاً از روی نظریه‌های مندرج در جمهوری و قوانین گرده‌برداری شده‌است. روایت وی از نظریهٔ مذکور، تعالیم افلاطون را بسیار روشنتر می‌کند. نظریهٔ ارسطو راجع به بهترین دولت، از سازش دادن سه چیز با یکدیگر بوجود می‌آید: یکی صورت رمانتیکی از حکومت افلاطونی اشراف؛ دوم فئودالیسمی «متین و متوازن»؛ و سوم پاره‌ای اندیشه‌های دموکراتیك. ولی فئودالیسم، دست بالا را دارد. ارسطو همداستان با دموکراتها، معتقد است که شهروندان باید حق داشته‌باشند در حکومت مشارکت کنند. ولی این عقیده آنقدرها که ممکن است بنظر برسد تند و افراطی نیست زیرا ارسطو بیدرنگ توضیح می‌دهد که نه تنها بردگان، بلکه کلیهٔ طبقات مولد نیز باید از شمار شهروندان حذف شوند. بنابراین، او با افلاطون اتفاق نظر دارد که طبقات کارگر نباید حکومت کنند و طبقات حاکم نباید کار کنند و حتی به پول درآوردن بپردازند (هر چند فرض بر این است که طبقات اخیر از پول فراوان بهره‌مندند). اعضای طبقهٔ حاکم، صاحب زمینند، اما نباید خود روی زمینها کار کنند. تنها چیزی که شایستهٔ حاکمان فئودال شمرده می شود، شکار و جنگ و سرگرمیهایی مانند آن است. ترس ارسطو از هر نوع تحصیل پول ـ یا به‌عبارت دیگر، هرگونه فعالیت حرفه‌ای ـ شاید حتی از ترس افلاطون هم عمیقتراست. افلاطون قبلاً اصطلاح «کاسبکار[1]»[۴] را در توصیف طرز فکری عوامانه و زبون و از نظر اخلاقی فاسد بکار برده‌بود. ارسطو مفهوم بد این واژه را گسترش می‌دهد و به‌تمام کارها و علایقی که صرفاً جنبهٔ سرگرمی نداشته‌باشد اطلاق می‌کند. مفهومی که او از این واژه در نظر دارد بسیار نزدیك به‌مدلول لفظ «حرفه‌ای[2]» است بگونه‌ای که امروزه نزد ما متداول است، بویژه «حرفه‌ای» به‌معنای شخصی که فاقد صلاحیت برای شرکت در مسابقه‌های آماتوری باشد و همچنین به‌معنای افراد کارشناس و متخصص از قبیل پزشکان. در نظر ارسطو، هرگونه اشتغال حرفه‌ای یا تخصص[3]، به‌معنای طردشدن از سلك اعضای «کاست» است. او مصرانه بر این عقیده است[۵] که یك آقازادهٔ فئودال هرگز نباید

← توان اصطلاح کرد. (مترجم)

1. banausic 2. professional 3. professionalism

«به‌هیچ پیشه یا صناعت یا علمی» بیش از حد توجه کند و می‌گوید: «برخی فنون غیرحرفه‌ای[1] نیز هست، یا به‌سخن دیگر، فنونی که یك آقازاده می‌تواند به‌کسب آنها همت بگمارد، ولی البته همیشه مشروط بر آنکه از حد معینی فراتر نرود، زیرا اگر توجه و علاقه از اندازه درگذرد، آثار ناگواری پیش خواهدآمد» و انسان مانند اشخاص حرفه‌ای، [بر آن فنون] احاطه خواهدیافت و از سلك اعضای «کاست» خود رانده خواهدشد. چنین است تصور ارسطو از تعلیم و تربیت غیرحرفه‌ای[2] یك آقازاده [یا جنتملن] ـ به‌تفکیك از آموزش یك برده یا غلام یا خدمتکار یا شخص حرفه‌ای ـ که بدبختانه هنوز ترك نشده‌است[۶]. بر همین نسق او بارها اصرار می‌ورزد که

۱. liberal arts. واژهٔ liberal، علاوه بر معانی دیگر، در لغت به‌مفهوم «آزاد» و «آزاده» و «فارغ» و مانند آن نیز هست و التزاماً (به‌معنایی که یونانیان در نظر داشتند) دلالت بر امری می‌کند سزاوار آزادمردان ـ یعنی کسانی که برده نیستند و از مال و فراغت کافی برخوردارند. در اینجا چنانکه از سیاق عبارت می‌توان دید، مراد فنون یا علوم یا هنرهایی است که آزاد مردان به‌طور غیرحرفه‌ای و احیاناً به‌تفنن، پیش می‌گیرند. ممکن است بعضی تعجب‌کنند که چگونه ارسطو و یونانیان کار حرفه‌ای را در شأن آزادمردان و آقازادگان نمی‌دانستند. چنین کسان بد نیست بیاد بیاورند که تا همین اواخر (و شاید هنوز) بسیاری از هموطنان خودمان نیز هیچ اشکالی نمی‌دیدند که فردی از «اعیان» یا طبقات آسوده، فی‌المثل، در نواختن یکی از سازها دست پیدا کند و، باصطلاح، هنرشناس شود. ولی اگر تخصص از حد می‌گذشت و «هنرشناس» می‌خواست از این راه نان بخورد و کسب درآمد کند، ممکن بود او را «مطرب» لقب دهند. تأثیر عظیم ارسطو در اخلاق و ارزشهای اخلاقی ایرانیان که از خلال آثار بزرگ و کوچك ادب فارسی پیداست (و نمونهٔ آن یکی همین امری است که بدان اشاره کردیم و دیگری پافشاری بر لزوم اعتدال و میانه‌روی و بسیاری دستورهای دیگر) مبحث دلکش و مهمی است که تاکنون شاید به‌نحو مستوفا موضوع مطالعهٔ مورخان و محققان ما قرار نگرفته است. این نکته نیز گفتنی است که امروز اصطلاح liberal arts بویژه در امریکا به‌رشته‌هایی اطلاق می‌شود، مانند علوم انسانی و علوم پایه، که به‌تفکیك از تحصیلات حرفه‌ای و فنی، خواندن آنها در دانشگاه برای تقویت اطلاعات عمومی و رشد کلی قوای فکری است. (مترجم)

2. liberal education

«نخستین مبدأ هرگونه عمل، برخورداری از فراغت[1] است»[۷]. ستایش و احترامی که ارسطو نسبت به‌طبقات فارغ‌البال دارد، بنظر می‌رسد نمودار احساس غریبی از تشویش و ناآرامی خاطر باشد. چنین می‌نماید که پسر طبیب دربار مقدونیه، از بابت مقام اجتماعی خویش مشوش بود، بویژه دربارهٔ اینکه مبادا به‌سبب علاقه به‌علم و تحقیق، از «کاست» خویش طرد گردد و از زمرهٔ صاحبان حرفه بشمار رود. به‌قول گومپرتس[۸]: «در آدمی وسوسهٔ این باور بیدار می‌شود که شاید او می‌ترسید دوستان اشرافیش لب به‌تشنیع وی بگشایند... شگفت‌آور است که می‌بینیم یکی از بزرگترین محققان قرون و اعصار و شاید بزرگترین محققی که تاریخ به‌خود دیده است، دوست ندارد در شمار دانشمندان متخصص محسوب گردد، و ترجیح می‌دهد متفنن[2] و مرد دنیا باشد...» اما گذشته از اینکه ارسطو می‌خواست استقلال خویش را از افلاطون ثابت کند و سوای نسب «حرفه‌ای» وی و علاوه بر این واقعیت که او بیگمان خود یکی از «سوفسطاییان[3]» حرفه‌ای بود (و حتی صناعت خطابه یا سخنوری تدریس می‌کرد)، احساس حقارت وی شاید اساس دیگری هم داشت، زیرا از ارسطو به‌بعد، فلسفهٔ افلاطونی آمال بلند گذشته را ترك کرد و از طلب قدرت دست‌کشید و از آن پس، تنها به‌صورت حرفهٔ تدریس ادامه یافت، و از آنجا که تنها یك خداوند

1. leisure

2. dilettante

۳. sophist «سوفسطایی» یا «سوفسطی» تازی شدهٔ واژهٔ یونانی «سوفیستس» به‌معنای «دانشمند» و «استاد» است. سوفسطاییان یا «سوفیستها»، علاوه بر اشتغال به‌تحقیق و فلسفه، تدریس نیز می‌کردند و در ازای آن مزد می‌گرفتند (کاری که سقراط از آن سرباز می‌زد). اوایل، سوفسطاییان پایگاه علمی بلند داشتند و مورد احترام بودند. اما رفته رفته، کسانی پیدا شدند که صرف‌نظر از حقیقت و ارزش علمی و اخلاقی آنچه به‌دیگران می‌آموختند، این حرفه را فقط وسیلهٔ کسب درآمد قراردادند و آبروی خود و همکارانشان را بردند. امروزه الفاظ سفسطه و مغالطه با توجه به‌همین سابقه مورد استعمال دارد. غرض پوپر از اطلاق واژهٔ سوفسطایی به‌ارسطو، مفهوم بد آن نیست، بلکه می‌خواهد بگوید او هم به‌کار علمی اشتغال داشت، درس می‌داد و از این راه زندگی می‌کرد. (مترجم)

فئودال می‌توانست از پول و فراغت کافی برای خواندن فلسفه برخوردار باشد، تنها چیزی که امکان داشت مطمح همت فلسفه قراربگیرد این بود که به‌یکی از لواحق تحصیلی آقازادگان مبدل گردد. با عنایت به‌این هدف کوچکتر و پایینتر، ارسطو بسیار لازم می‌بیند به‌آقازادگان فئودال بپذیراند که نظرورزی و مراقبهٔ فلسفی ممکن است به‌صورت مهمترین عنصر در «نیك‌زیستن» درآید، زیرا اگر کسی به‌جنگ یا دسیسه‌های سیاسی مشغول نباشد، این کار خوشترین و والاترین و پیراسته‌ترین شیوهٔ وقت‌گذرانی و بهترین راه‌صرف اوقات فراغت است، چه به‌گفتهٔ وی، «کسی... برای این منظور رزم نمی‌آراید»[۹].

می‌توان فرض کرد که فلسفه‌ای اینچنین که یك درباری بدان قائل باشد، فلسفه‌ای است متمایل به‌خوش‌بینی، زیرا اگر بدینگونه نباشد سرگرمی و وقت‌گذرانی مطبوعی نخواهدبود. براستی نیز مهمترین تصرفی که ارسطو ضمن تدوین و تنظیم مذهب افلاطونی در آن کرده[۱۰]، همین وارد کردن عنصر خوشبینی در آن مکتب است. احساس بی‌هدفی و سرگردانی افلاطون در این نظریه پدیدار می‌شود که هرگونه گردش ـ دست‌کم در برخی از ادوار کیهانی ـ لزوماً به‌سوی وضعی بدتر و هر تغییر به‌معنای فساد است. نظریهٔ ارسطو پذیرای تغییر در جهت بهبود نیز هست و قبول دارد که دگرگونی ممکن است به‌معنای پیشرفت باشد. افلاطون تعلیم داده‌بود که هرگونه تحول، از صورت یا مثال اصلی و کامل آغاز می‌شود و شیء دستخوش تحول، به‌همان درجه که تغییر می‌کند و شباهت خود را با اصل از دست می‌دهد، بتدریج دچارنقصان می‌گردد. این نظریه را نه تنها خواهرزاده و جانشین وی، اسپئوسیپوس، بلکه ارسطو نیز کنار گذاشت. نهایت اینکه ارسطو استدلالهای اسپئوسیپوس را به‌دلیل زیاده‌روی و اینکه مستلزم قسمی تکامل عمومی زیستشناختی به‌سوی موجودات عالیتر بود، نکوهش و محکوم می‌کرد. چنین می‌نماید که ارسطو با نظریه های زیست‌شناسی روزگار خویش که بر محور تکامل دور می‌زد و نقل مجالس و محافل بود، سر مخالفت داشت[۱۱]. اما همان چرخش خوشبینانهٔ خاصی نیز که به‌دست او به‌مذهب افلاطونی داده‌شد، خود از نظرورزی در زمینهٔ زیست‌شناسی نشأت می‌گرفت و پایهٔ آن بر فکر علت

غایی[1] استوار بود.

به‌عقیدهٔ ارسطو، یکی از چهار علت هر چیز ـ و هر حرکت یا تغییر ـ علت‌غایی یا غایتی است که حرکت به‌هدف آن انجام می‌گیرد. از آنجا که علت غایی، هدف یا غایت مطلوب است، پس نیك هم هست. پس نتیجه می‌شود که نه‌تنها (چنانکه قبلاً افلاطون تعلیم داده‌بود و ارسطو تصدیق می‌کرد [۱۲]) خیری معین ممکن است خاستگاه یك حرکت باشد، بلکه خیر معینی باید در فرجام یا غایت آن نیز باشد. این امر در مورد هر چیز که دارای آغازی از لحاظ زمانی باشد یا، به‌تعبیر ارسطو، هر چیز که پا به عرصهٔ هستی بگذارد، اهمیت ویژه دارد. «صورت» یا ماهیت هر شیء متحول، با غرض از آن شیء یا حالت غایی یا غایتی که شیء مذکور به سوی آن تحول می‌یابد، یکی است. پس در آخر کار و به‌رغم انکار ارسطو، به‌چیزی می‌رسیم بسیار شبیه تغییری که اسپئوسیپوس در مذهب افلاطونی داده‌است. صورت یا مثال که هنوز در موافقت با رأی افلاطون، امری نیك بشمار می‌رود، به‌جای اینکه در آغاز باشد، در پایان و فرجام قرار می‌گیرد. ویژگی کار ارسطو که خوش‌بینی را جایگزین بدبینی می‌کند، همین است.

غایت‌شناسی[2] ارسطو ـ یا، به‌بیان دیگر، تأکید او بر غایت یا هدف به‌عنوان علت غایی هر تغییر ـ نشان می‌دهد که خاطر او بیش از هر چیز به مسائل زیست‌شناسی مشغول است. در این مبحث، ارسطو نه‌تنها از نظریه‌های افلاطون در زیست‌شناسی متأثر است[۱۳]، بلکه همچنین تحت تأثیر این امر قرار دارد که افلاطون نظریهٔ خویش در باب عدالت را به سراسر عالم تعمیم می‌دهد. افلاطون در تعالیم خویش بدین اکتفا نمی‌کرد که بگوید هر یك از طبقات مختلف شهروندان جایی طبیعی در جامعه دارد که متعلق به‌او و طبیعتاً در خور اوست، بلکه می‌کوشید جهان اجسام طبیعی و طبقات یا انواع آن جسمها را نیز بر طبق اصولی مشابه تعبیر و تفسیر کند. او می‌خواست وزن اجسام سنگین مانند سنگ و خاك و گرایش آنها را به‌فرو افتادن و نیز تمایل هوا و آتش را به‌بالا رفتن، با این فرض

1. final cause 2. teleology

تبیین کند که بگوید جسمهای مذکور سعی دارند یا تلاش می‌کنند تا حیّز طبیعی خویش، یعنی جایی را که نوعشان متمکن در آن است، نگاه دارند یا بازیابند. سنگ و خاك به‌این دلیل فرومی‌افتند که تلاش می‌کنند در جایی باشند که بیشتر سنگها و خاکها هستند و بنا به‌نظم عادلانهٔ طبیعت بدانجا متعلقند. هوا و آتش بدین‌سبب بالا می‌روند که می‌کوشند در جائی باشند که هوا و آتش (و اجرام فلکی) هستند و بنا به‌نظم عادلانهٔ طبیعت بدانجا متعلقند[۱۴]. ارسطوی جانورشناس این نظریهٔ حرکتی را پسندیده بود زیرا از سویی با نظریهٔ علت‌غایی بآسانی تلفیق می‌شد و از سوی دیگر اجازه می‌داد هرگونه حرکت مانند یورتمهٔ اسبان بیقرار برای بازگشت به اصطبل تبیین شود. او این نظریه را به‌عنوان نظریهٔ معروف خویش دربارهٔ جایها یا حیّز طبیعی[1] پرورانید. هر چیز اگر از جای طبیعی خویش برداشته یا دور شود، گرایشی طبیعی دارد که به‌آن‌جا بازگردد.

با وجود پاره‌ای تغییرها، روایت ارسطو از اصالت ماهیت افلاطون تنها برخی تفاوتهای بی‌اهمیت نشان می‌دهد. ارسطو البته تأکید دارد که برخلاف افلاطون، صور یا مثل را دارای وجودی جدا از چیزهای محسوس تصور نمی‌کند. این تفاوت اگر اهمیتی داشته‌باشد از این جهت است که با تعدیلی که در نظریهٔ تغییر صورت‌پذیرفته، ارتباط نزدیك دارد. یکی از نکات عمده در نظریهٔ افلاطون این است که صور یا ماهیات یا اصلها (یا پدران) را باید دارای وجودی مقدم و، بنابراین، جدا از چیزهای محسوس بشمار آورد، زیرا محسوسات از آنها در حرکت دورتر و دورتر می‌شوند. ارسطو چیزهای محسوس را به‌سوی علتهای غایی یا غایاتشان بحرکت درمی‌آورد و این علل و غایات را با صور یا ماهیتشان یکی می‌داند[۱۵]، و به‌عنوان زیست‌شناس فرض را بر این قرارمی‌دهد که چیزهای محسوس بذر حالتهای غایی یا ماهیات خویش را بالقوه در درون خود دارند. یکی از دلایلی که او می‌تواند بگوید صورت یا ماهیت در داخل شیء است و نه‌چنانکه افلاطون می‌گفت، مقدم بر شیء و خارج از آن، همین است. در نزد ارسطو، هر حرکت یا تغییر به‌معنای تحقق‌یافتن[2]

1. natural places 2. realization

(یا «فعلیت پیدا کردن[1]») برخی قوا یا استعدادهاست که ذاتاً بر ماهیت هر چیز عارض است[۱۶]. فی‌المثل، یکی از قوا یا استعدادهای ذاتی یک پاره چوب این است که می‌تواند بر آب شناور شود یا بسوزد. این قوا یا استعدادها از عوارض ذاتی ماهیت چوب باقی خواهند ماند ولو چوب هرگز بر سطح آب شناور نشود یا آتش نگیرد؛ اما اگر شناور شود یا بسوزد، آنگاه قوه‌ای را تحقق بخشیده‌است و بدان وسیله تغییر کرده یا بحرکت درآمده‌است. بنابراین، ماهیت چون تمام قوا یا استعدادهای شیء را در بر می‌گیرد، چیزی است مانند سرچشمهٔ درونی تغییر یا حرکت. این ماهیت یا صورت ارسطویی، این علت «صوری[2]» یا «غایی»، عملاً همان «طبیعت» یا «نفس» در نزد افلاطون است و وحدت این دو بوسیلهٔ خود ارسطو تأیید می‌شود. او در کتاب *مابعدالطبیعه* می‌نویسد[۱۷]: «طبیعت نیز به‌همان جنس[3] قوه تعلق دارد، زیرا مبدأ حرکتی است ذاتاً عارض بر ماهیت خود شیء.» از سوی دیگر، او «نفس» را «کمال اول[4] جسم جاندار» تعریف می‌کند، و چون «کمال اول» نیز به‌نوبهٔ خویش به صورت یا علت صوری به‌عنوان نیرویی محرك تعبیر می‌گردد[۱۸]، بنابر این به‌یاری این دستگاه قدری پیچیدهٔ اصطلاح‌شناسی، دوباره می‌رسیم به نظر اصلی افلاطون که نفس یا طبیعت چیزی است همانند صورت یا مثال که از عوارض ذاتی شیء و مبدأ حرکت آن است. (تصور می‌کنم هنگامی که تسلر ارسطو را برای «وضع مصطلحات جامع علمی و کاربرد روشن و ثابت اصطلاحات» می‌ستود، شاید خود نیز از استعمال صفت «روشن و

1. actualization 2. formal cause

۳. پوپر ترجمه کرده‌است class. در ترجمهٔ راس (W.D.Ross) از **مابعدالطبیعه** «جنس» (genus) تعبیر شده‌است که بنظر دقیقتر می‌آید. (مترجم)

۴. first entelechy. «کمال اول» مصطلح فلاسفهٔ اسلامی است. در یونانی، **انتله‌خیا** (entelecheia) از ترکیب دو واژه بوجود می‌آید: **انته‌لس** (enteles) = کامل، تمام + **اخین** (echein) = داشتن. در فلسفهٔ ارسطو، غرض وجود کاملاً تحقق‌پذیرفتهٔ شیء است، یعنی چیزی که ماهیت آن بتمام فعلیت یافته است، در مقابل وجود بالقوه. گاهی نیز به‌معنای ماهیت و صورت بکار می‌رود. (مترجم)

ثابت» قدری احساس دغدغهٔ خاطر می‌کرد[۱۹]؛ اما جامعیت [مصطلحات مذکور] را می‌توان تصدیق کرد و نیز این واقعیت اسف‌انگیز را که ارسطو با استفاده از این زبان فنی پیچیده و قدری پر تظاهر، بسیاری از فیلسوفان را مفتون خود ساخت، بنحوی که، به‌گفتهٔ تسلر، «هزاران سال، او راهنمای فلسفه شد.»)

ارسطو از آن قسم مورخانی بود که بیشتر سبك دایرةالمعارفی دارند و مستقیماً کاری در پیشبرد مذهب اصالت تاریخ انجام نداد. او پیرو صورت محدود و مقیدی از نظریهٔ افلاطون بود دایر بر اینکه حوادث عظیم مصیبت‌بار که بتکرار روی می‌دهند، هر چندگاه یکبار نسل آدمی را برمی‌افکنند و تنها عده‌ای انگشت‌شمار باقی می‌گذارند[۲۰]. ولی بجز این، او بنظر نمی‌رسد به‌مسألهٔ روندهای تاریخی چندان توجهی کرده‌باشد. با وجود این واقعیت، می‌توان در اینجا نشان داد که چگونه نظریهٔ وی دربارهٔ گردش و تغییر به‌تعبیراتی بر مبنای اصالت تاریخ می‌انجامد و حاوی کلیهٔ عناصر لازم برای پروراندن فلسفه‌ای پرطمطراق بر پایهٔ اصالت تاریخ است. (تا پیش از هگل، هیچ‌کس از این فرصت بهره‌برداری کامل نکرده‌بود.) می‌توان سه‌آموزه تشخیص داد که هر سه مستقیماً از نظریهٔ اصالت ماهیت ارسطو نتیجه می‌شوند. (۱) تنها اگر شخص یا دولتی تکامل پیدا کند و فقط از راه [آشنایی با] تاریخ آن دولت یا سرگذشت آن شخص می‌توان چیزی دربارهٔ «ماهیت نهفته و تکامل نیافتهٔ» شخص یا دولت مذکور دانست (عبارت داخل گیومه از هگل است[۲۱]). این آموزه در مرتبهٔ نخست به‌پیش گرفتن روشی مبتنی بر اصالت تاریخ می‌انجامد، یعنی به‌اتخاذ این اصل که تنها راه به‌دست‌آوردن هرگونه شناخت دربارهٔ ذوات[۱] یا ماهیات[۲] اجتماعی، کاربرد روش تاریخی از طریق مطالعهٔ تغییرات اجتماعی است. اما آموزهٔ مورد بحث از این هم فراتر می‌رود (بویژه هنگامی که با اصالت تحقق هگل در زمینهٔ اخلاق[۳] پیوند داده شود که میان امر واقع و امر نیك، وحدت یا اینهمانی[۴] برقرار می‌سازد) و به پرستش تاریخ و بالا بردن آن به‌سطح صحنهٔ عظیم واقعیت و دیوان عدل

1. entities 2. essences 3. moral positivism 4. identity

جهانی منتهی می گردد. (۲) تغییر، آنچه را در ماهیت تکامل نیافته پنهان است آشکار می‌سازد و تنها از این راه می‌تواند ماهیت یا قوا یا استعدادها یا بذرها را شکوفا و نمودار کند ـ قوایی که از آغاز ذاتاً بر شیء متغیر عارض بوده‌اند. این آموزه سپس به‌اندیشهٔ تقدیر تاریخی یا سرنوشت ذاتی گریزناپذیر می‌انجامد که فکری است مبتنی بر اصالت تاریخ، زیرا چنانکه هگل بعدها نشان داد[۲۲]، «آنچه ما اصل یا هدف یا سرنوشت می‌نامیم» چیزی نیست مگر همان «ماهیت نهفته و تکامل نیافته». این بدان معناست که هرچه بر یك شخص یا ملت یا دولت برسد، باید نشئه‌ای دانسته شود از آن ماهیت، آن چیز حقیقی، آن «شخصیت» واقعیی که در قالب این شخص یا ملت یا دولت متجلی است و باید بر حسب همین امور ادراك گردد. «سرنوشت یك انسان با هستی خود او پیوند بلاواسطه دارد و چیزی است که وی ممکن است با آن به‌پیکار برخیزد ولی براستی جزیی از زندگی اوست.» این صورت‌بندی نظریهٔ هگل دربارهٔ سرنوشت (که به‌وسیلهٔ کرد[1] انجام گرفته‌است[۲۳]) آشکارا همتای تاریخی و رمانتیك نظریهٔ ارسطو است که می گوید همهٔ اجسام «حیّز طبیعی» خویش را می‌جویند و همان فکر کهنهٔ پیش‌پا افتاده را منتها با زبانی ملقلق بیان می‌کند دایر بر اینکه آنچه بر کسی می‌رسد نه‌تنها به‌اوضاع و احوال خارجی، بلکه به‌خود او و نحوهٔ واکنش وی در برابر اوضاع نیز بستگی دارد. خوانندهٔ خام و ساده دل بسیار از توانایی خویش در فهم و احساس حقیقت این حکمت ژرف شاد می‌شود ـ حکمتی که باید به‌یاری واژه‌هایی چون «سرنوشت» و بویژه «هستی خود» صورت‌بندی شود. (۳) ماهیت برای اینکه واقعیت یا فعلیت پیدا کند باید در جریان تغییر باز و شکوفا گردد. این آموزه بعدها به‌دست هگل به‌شکل زیر درآمد[۲۴]: «آنکه تنها لذاته[2] موجوداست... قوهٔ محض است و هنوز از افق وجود سر بر نیاورده‌است... مثال[3] فقط به‌وسیلهٔ فعالیت[4]، فعلیت می‌یابد.» بنابراین، اگر من بخواهم «از افق وجود سر برآورم» (که مسلماً توقع زیادی نیست)، باید «ابراز شخصیت کنم». هگل بوضوح تشخیص می‌دهد که این نظریه که هنوز تا اندازه‌ای از قبول عام

---

1. E. Caird 2. for itself 6. Idea 6. activity

برخوردار است، به‌توجیه تازه‌ای از نظریهٔ بندگی می‌انجامد، زیرا ابراز وجود[1] در مناسبات شخص با دیگران، به‌معنای سعی در تسلط‌یافتن بر آنهاست[۲۵]. هگل یادآور می‌شود که کلیهٔ مناسبات شخصی را می‌توان بدین‌سان به‌رابطهٔ اساسی خواجه و بنده[2] و چیرگی و تسلیم تحویل کرد. هرکس باید بکوشد ابراز وجود کند و خود را نشان دهد و آن کس که فاقد سرشت و شهامت و توان عمومی برای حفظ استقلال خویش است، باید به‌مرحلهٔ بندگی تنزل بیابد. این نظریهٔ دل‌انگیز دربارهٔ مناسبات شخصی البته در نظریهٔ هگل راجع به‌مناسبات بین‌الملل نیز همتایی دارد. ملتها باید در صحنهٔ تاریخ ابراز وجودکنند و برای چیرگی بر جهان، مکلف به‌تلاشند.

همهٔ این نتایج دامنه‌دار که از اعتقاد به‌اصالت تاریخ سرچشمه می گیرند و در فصل بعد از زاویه‌ای دیگر با آنها برخورد خواهدشد، در طول بیش از بیست قرن در نظریهٔ اصالت ماهیت ارسطو به‌حالت «نهفته و تکامل نیافته» غنوده‌بودند. مذهب ارسطویی بیش از آنکه حتی بیشتر ستایشگرانش آگاه باشند، بارور و نویدبخش بوده‌است.

۲

گذشته از کاهلی و آشفته‌فکری، بزرگترین خطر برای فلسفهٔ ما شیوهٔ تفکر مدرسی است... که با آنچه مبهم است چنان معامله می‌کند که گویی دقیق و روشن است.

ف.پ. رمزی[3]

در اینجا می‌توانستیم بی‌درنگ به‌تحلیل فلسفهٔ اصالت تاریخ هگل بپردازیم یا، دست‌کم، مجملی را که در قسمت ۳ این فصل دربارهٔ تحولات از زمان ارسطو تا دوران هگل نگاشته‌ایم و نیز در باب بالا گرفتن کار

---

1. self-assertion

۲. master and slave. یا به‌تعبیر شادروان حمید عنایت «خدایگان و بنده». (مترجم)

3. F. P. Ramsey

مسیحیت، بیاوریم. اما پیش از آن می‌خواهم گریزی از موضوع بزنم و دربارهٔ مسأله‌ای تخصصی‌تر ـ یعنی روش مبتنی بر اصالت ماهیت ارسطو در تعاریف ـ بحث کنم.

مسألهٔ تعاریف و «معنای الفاظ» مستقیماً به‌اصالت تاریخ مربوط نیست، ولی سرچشمهٔ ناخشکیدنی خلط و اشتباه و بویژه قسم خاصی لفاظی بوده‌است که از هنگامی که در ذهن هگل با مذهب اصالت تاریخ درآمیخت، باعث آن بیماری فکری زهرآگین روزگار ما شد که من آن را **فلسفهٔ غیبگویانه**[1] نام نهاده‌ام. این مسأله مهمترین منشأ تأثیر ارسطو در افکار و عقول بوده و بدبختانه هنوز به‌قوت خود باقی است و از شیوهٔ تفکر میان‌تهی مدرسی (اسکولاستیسم[2]) نشأت می‌گیرد که همیشه در بند الفاظ بوده و نه تنها بر قرون وسطا بلکه بر فلسفهٔ معاصر نیز سایه افکنده است. حتی چنانکه خواهیم دید، فلسفه‌ای به‌تازگی فلسفهٔ ویتگنشتاین[۲۶] دچار تأثیر آن است. به گمان من، رشد و تحول اندیشه را از روزگار ارسطو تاکنون می‌توان در این گفته خلاصه کرد که هر رشته‌ای تا هنگامی که روش ارسطویی تعریف را بکاربرده در حالت لفاظی پوچ و عقیم مدرسی توقف کرده‌است و علوم مختلف تنها تا جایی توانسته‌اند پیشرفت کنند که موفق شده‌اند از شر این روش مبتنی بر اصالت ماهیت خلاص شوند. (به‌این سبب است که هنوز مقدار زیادی از «علوم اجتماعی» ما متعلق به‌قرون وسطاست.) بحث دربارهٔ این روش باید اندکی به‌شیوهٔ انتزاعی صورت بگیرد، زیرا مسأله یکسره به‌دست افلاطون و ارسطو مغشوش شده‌است و تأثیر این دو تن چنان پیشداوریهای عمیقی بوجود آورده که امید زدودن اینگونه تعصبها بسیار ضعیف بنظر می‌رسد. با این حال، شاید تحلیل منشأ اینهمه خلط و آشفته‌فکری و لفاظی بیفایده نباشد.

---

1. oracular philosophy

۲. scholasticism غرض روش فلسفی و شیوهٔ تفکر حکمای غربی از سدهٔ نهم تا ظهور فلسفهٔ دکارت در قرن هفدهم میلادی است که بر اصول دین و تعالیم مدرسیان عیسوی و مبادی حکمت ارسطو مبتنی بود و به‌جای تحقیق سودمند در علم و فلسفه، بیشتر به‌مباحث خشك و بیحاصل لفظی می‌پرداخت. (مترجم)

ارسطو به‌پیروی از افلاطون، بین شناخت یا معرفت[1] و گمان یا ظن[2] فرق می‌گذارد[۲۷]. به‌موجب رأی ارسطو، شناخت یا علم[3] می‌تواند بر دو گونه باشد: برهانی یا شهودی. معرفت برهانی[4] در عین‌حال معرفت به«علتها»ست و عبارت است از قضایا یا اخباری که می‌توان آنها را به برهان ثابت کرد ـ یعنی نتایج ـ به‌اضافهٔ براهین قیاسی[5] آنها (که «علت» را در «حد اوسط[6]» عیان می‌کنند). معرفت شهودی[7] عبارت است از دریافت «صورت بخش‌ناپذیر[8]» یا ماهیت یا طبیعت ذاتی شیء (چنانچه [شیء] «بلاواسطه[9]» باشد، یعنی «علت» آن عین طبیعت ذاتیش باشد). معرفت شهودی سرچشمه‌ای است که هر علم از آن نشأت می‌گیرد، زیرا در آن، مبادی یا مقدمات یقینی[10] اصلی هر برهان دریافت می‌شود.

بدون شك حق با ارسطو بود که تأکید می‌کرد نباید سعی در اثبات همهٔ شناختهای خود از طریق برهان داشته‌باشیم. هر برهان باید از مبادی یا مقدماتی[11] ابتدا کند. از این رو، برهان ـ یعنی استنتاج از مقدمات ـ به‌خودی خود هرگز نمی‌تواند صدق نتیجه را تعیین کند، بلکه فقط نشان می‌دهد که نتیجه باید صادق باشد مشروط برآنکه مقدمات صادق باشند. اگر می‌خواستیم مقدمات نیز به‌نوبهٔ خویش به‌اثبات برسند، مسألهٔ صدق فقط یك گام به‌عقب، به‌یك سلسله مقدمات جدید رانده می‌شد و همین‌طور تا بینهایت ادامه پیدا می‌کرد. برای اینکه به‌قول منطقیان از اینگونه تسلسل تا بینهایت[12] اجتناب شود، ارسطو گفت باید فرض کنیم مقدماتی هستند که بدون شك و بیقین صادقند و به‌اثبات نیاز ندارند و این مقدمات

---

1. knowledge 2. opinion 3. science
4. demonstrative knowledge 5. syllogistic demonstrations
6. middle term 7. intuitive knowledge 8. indivisible form
9. «immediate»

۱۰. basic premises. (معنای تحت‌اللفظ: مقدمات اساسی) یا یقینیات. در منطق، یقینیات برشش‌گونه است: اولیات و مشاهدات و مجربات و حدسیات و متواترات و فطریات. به‌عقیدهٔ منطقیان اسلامی نیز مقدمات یا مبادی برهان منحصر است به‌یقینیات یا قضایای یقینی که ذکر اقسام ششگانهٔ آن گذشت. (مترجم)

11. premises 12. infinite regress

را او «مبادی یقینی» نام داد. اگر روشهایی را که بدان وسیله نتایج از مبادی یقینی استنتاج می‌شود مسلم بگیریم، می‌توانیم بگوییم که، به‌موجب رأی ارسطو، تمام معرفت علمی در مبادی مذکور مندرج است و معرفت علمی یکسره از آن ما خواهدبود مشروط بر آنکه فهرستی دایرةالمعارف‌گونه از کلیهٔ یقینیات بدست آوریم. ولی چگونه می‌توان این مبادی یقینی را بدست‌آورد؟ ارسطو نیز مانند افلاطون معتقد بود که ما نهایتاً معرفت را از طریق دریافت شهودی ماهیات اشیاء کسب می‌کنیم. او می‌نویسد[۲۸]: «تنها راهی که می‌توانیم به‌چیزی معرفت حاصل کنیم، شناخت ماهیت آن است» و «معرفت به‌شیء، معرفت به‌ماهیت آن است». به‌عقیدهٔ وی، «مقدمهٔ یقینی» چیزی نیست مگر قضیه‌ای در وصف ماهیت شیء. چنین قضیه یا خبری عیناً همان چیزی است که ارسطو آن را تعریف[۱] نام می‌دهد[۲۹]. پس همهٔ «مبادی یقینی برهان» عبارت از تعاریف است.

تعریف به‌چه شکل است؟ نمونهٔ تعریف، این جمله است: «توله بچهٔ سگ است.» موضوع این جمله، یعنی لفظ «توله»، معرَّف[۲] و «بچهٔ سگ»، معرِّف[۳] خوانده می‌شود. معمولاً، معرِّف طولانی‌تر و پیچیده‌تر از معرَّف و گاهی بسیار طولانی‌تر و پیچیده‌تر از آن است. ارسطو معرَّف را نام ماهیت شیء و معرِّف را وصف آن می‌شمارد[۳۰] و تأکید می‌کند که معرِّف باید وصفی جامع و مانع از ماهیت یا ذاتیات شیء مورد بحث بدهد. بنابراین، قضیه‌ای مانند «توله چهار پا دارد» با اینکه صادق است، تعریف رضایت‌بخشی نیست، زیرا آنچه را ممکن است ماهیت «تولگی» خوانده

۱. در منطق قدیم، تعریف اقسام مختلف دارد: حد یا تعریف به‌حد یا تحدید، رسم یا تعریف به‌رسم یا ترسیم و هر یك از این دو قسم یا تام است یا ناقص. بعضی منطقیان تعریف به‌نظایر و امثال (مثال) و شرح‌الاسم (تعریف لغوی) و خاصهٔ مرکبه را نیز به‌اقسام بالا می‌افزایند. شرح این اقسام در کتب منطق آمده‌است و برای آگاهی از جزئیات باید به‌آن کتابها مراجعه‌کرد. در این ترجمه همه جا اصطلاح کلی «تعریف» را در برابر واژهٔ انگلیسی definition بکاربرده‌ایم، مگر آنکه نویسنده غرض خاص خویش را بنحوی دیگر بیان کرده‌باشد. (مترجم)

2. term to be defined (*or* defined term) 3. defining formula

شود در خود جمع ندارد بلکه مثلاً در مورد اسب هم صدق می‌کند. همین‌طور است قضیهٔ «توله قهوه‌ای است»، زیرا گرچه ممکن است دربارهٔ بعضی از توله‌ها راست باشد، ولی در مورد همه چنین نیست و چیزی را توصیف می‌کند که صرفاً خاصیتی عرضی یا از عرضیات معرَف است نه خاصیت ذاتی آن.

دشوارترین مسأله این است که چگونه می‌توان به‌تعاریف یا مبادی یقینی دست‌یافت و از صحت آنها اطمینان پیدا کرد و، به‌سخن دیگر، مطمئن بود که خطایی روی نداده‌است و اشتباهاً ماهیت دیگری دریافت نشده‌است. آنچه ارسطو در این‌باره می‌گوید چندان روشن نیست[۳۱]، ولی تقریباً شك نیست که در اینجا نیز او عمدتاً باز از افلاطون پیروی می‌کند. افلاطون معتقد بود که مثالها را ما به‌یاری قسمی شهود عقلی[۱] خطاناپذیر درمی‌یابیم[۳۲]ـ به‌عبارت دیگر، مثالها را با «چشم دل[۲]» می‌نگریم یا ابصار[۳] می‌کنیم. او این جریان را مانند دیدن [بچشم[۴]] تصور می‌کرد، منتها صرفاً وابسته به‌قوهٔ تعقل و با حذف هر عنصری که به‌حواس ما قائم باشد. نظر ارسطو تا این حد به‌افراط نمی‌گراید و به‌اندازهٔ نظر افلاطون از الهام برخوردار نیست ولی سرانجام باز به‌همان جا می‌رسد[۳۳]. گرچه او بر این عقیده‌است که ما تعریف را پس از مشاهدات بسیار حاصل می کنیم، اما اذعان دارد که تجربهٔ حسی یا حسیات[۵] بخودی خود ماهیت کلی را درنمی‌یابد و، بنابراین، نمی‌تواند تعیین‌کنندهٔ کامل تعریف باشد. سرانجام آنچه او به‌عنوان اصل موضوع مسلم فرض می‌کند این است که ما دارای قسمی شهود عقلی یعنی قوه‌ای ذهنی یا عقلی هستیم که اجازه می دهد بی‌آنکه بخطا برویم ماهیات اشیاء را دریابیم و بشناسیم. فرض دیگر او این‌است که حال که ما به‌ماهیات به‌نحو شهودی معرفت حاصل می‌کنیم، لاجرم باید قادر به‌توصیف و، بنابراین، تعریفشان نیز باشیم. (استدلال او در هواداری از این نظریه در کتاب آنالوطیقای دوم به‌طرز شگفت‌آوری

1. intellectual intuition

۲. mental eye. به‌پیروی از پیشینیان خودمان که دل را سریر معرفت می دانستند، «چشم دل» تعبیر کردیم. (مترجم)

3. visualize 4. seeing 5. sense-experience

ضعیف و صرفاً عبارت از یادآوری این نکته است که معرفت ما به‌مبادی یقینی ممکن نیست معرفت برهانی باشد، زیرا اگر چنین بود، این امر به تسلسل می‌انجامید حال آنکه مبادی مذکور باید دست‌کم به‌قدر نتایج مبتنی بر آنها، صادق و یقینی باشد. به‌نوشتهٔ او: «ممکن نیست نسبت به‌مبادی اولیه[1] [یا اولیات]، معرفت برهانی وجود داشته‌باشد؛ و چون هیچ چیز جز شهود عقلی نمی‌تواند صادقتر از معرفت برهانی باشد، بنابراین شهود عقلی است که به‌دریافت مبادی یقینی کامیاب می‌شود.» در کتاب نفس و در بخش الاهیات مابعدالطبیعه، به‌استدلال مایه‌ورتری برمی‌خوریم. در آنجا، نظریه‌ای دربارهٔ شهود عقلی آمده‌است دایر بر اینکه شهود عقلی با متعلق خود، یعنی ماهیت، در تماس[2] می‌آید و حتی با آن وحدت پیدا می‌کند: «معرفت بالفعل با متعلق خویش یکی است[3].»)

خلاصهٔ این تحلیل کوتاه اینکه، به‌اعتقاد من، اگر بخواهیم وصفی منصفانه دربارهٔ کمال مطلوب ارسطو از معرفت کامل و تام بدست دهیم باید بگوییم که او هدف نهایی هرگونه پژوهش را گردآوردن دایرةالمعارفی حاوی تعاریف شهودی کلیهٔ ماهیات می‌دانست ـ یعنی نام به‌اضافهٔ معرِف هر ماهیت ـ و پیشرفت معرفت را در فراهم‌کردن تدریجی چنین دایرةـ المعارفی می‌دید ـ یعنی افزودن بر آن و پر کردن جاهای خالی و استنتاج قیاسی «منظومهٔ کامل امور واقع» از این دایرةالمعارف که مقوم معرفت برهانی باشد.

تصور نمی‌کنم شکی وجود داشته‌باشد که این عقاید مبتنی بر اصالت ماهیت، منتهای تضاد را با روشهای علم امروز دارند. (منظورم علوم تجربی است نه ریاضیات محض). اولاً، گرچه در علوم از هیچ کوششی برای یافتن حقیقت فروگذار نمی‌کنیم، ولی از این امر واقع نیز آگاهیم که هرگز نمی‌توانیم از دست پیداکردن به‌حقیقت یقین حاصل کنیم. از سرخوردگیهای فراوان گذشته پند گرفته‌ایم که هرگز نباید متوقع قطعیت

1. primary premises
2. contact

۳. یا بین آنها رابطهٔ اینهمانی یا هوهویت برقرار است (اتحاد عالم و معلوم). (مترجم)

باشیم. همچنین آموخته‌ایم که بطلان نظریه‌های علمی ما نباید موجب یأسمان شود، زیرا در بیشتر موارد می‌توانیم با اطمینان بسیار تعیین‌کنیم که کدام نظریه از دیگری بهتر است. بنابراین، می‌توانیم بدانیم که در حال پیشرفتیم، و دانستن این نکته برای بیشتر ما، بر باد رفتن پندار دستیابی به‌قطعیت و یقین را جبران می‌کند. به‌سخن دیگر، می‌دانیم که نظریه‌های علمی ما همیشه باید فرضیه تلقی شوند، اما در بسیاری موارد مهم می‌توانیم پی‌ببریم که آیا فرضیهٔ جدید بر فرضیهٔ قدیم برتر است یا نیست. این بدان سبب است که اگر دو فرضیه با هم تفاوت داشته‌باشند، ناگزیر به‌پیش‌بینیهای متفاوت خواهند انجامید و این پیش‌بینیها را اغلب می‌توان از راه آزمایش به‌آزمون گذارد. بر پایهٔ چنین آزمایشهای حساس گاه می‌توانیم بفهمیم که نظریهٔ جدید به‌نتایج خرسندکننده منتهی می‌شود حال آنکه نظریهٔ قدیم فرو می‌ماند. پس ممکن است چنین بگوییم که در راهی که در طلب حقیقت پیموده‌ایم، پیشرفت علمی را جانشین یقین علمی کرده‌ایم. مؤید این نظر در بارهٔ روش علمی، سیر تحولی علم است، زیرا علم، برخلاف تصور ارسطو، با فراهم آمدن تدریجی اطلاعات دایرةالمعارف‌گونه در بارهٔ ماهیات به‌نشو و نما نمی‌رسد، بلکه از راهی بمراتب انقلابیتر رشد می‌کند و به‌یاری اندیشه‌های جسورانه و با آمدن نظریه‌های تازه و بسیار غریب (از قبیل این نظریه که زمین مسطح نیست و «فضای متریک[1]» مسطح نیست) و با برافتادن نظریه‌های قدیم، به پیشرفت نائل می‌گردد.

این نظر در بارهٔ روش علمی بدان معناست[۳۴] که در علم، شناخت یا معرفت به‌مفهومی که افلاطون و ارسطو در نظر داشتند و به مفهومی که مستلزم قطعیت باشد، وجود ندارد. ما در علم هرگز دلیل کافی در دست نداریم که معتقد شویم به‌حقیقت دست‌یافته‌ایم. آنچه معمولاً «شناخت یا معرفت علمی» نام می‌گیرد، قاعدتاً معرفت به‌آن مفهوم نیست؛ اطلاعاتی است دربارهٔ فرضیه‌های مختلف رقیب و اینکه هر یك از بوتهٔ آزمون چگونه بیرون آمده‌است؛ یا، به‌اصطلاح افلاطون و ارسطو،

1. «metrical space»

اطلاعاتی است راجع به‌جدیدترین گمان علمی که از همه بهتر آزمون را گذرانده‌است. نظر مورد بحث همچنین بدان معناست که در علم (البته به‌استثنای ریاضیات محض و منطق) از برهان خبری نیست. فقط علوم تجربی است که دربارهٔ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم اطلاعی به‌ما می‌دهد. اگر «برهان» به‌معنای استدلالی باشد که تا ابد حقیقت نظریه‌ای را مسجل می‌کند، در علوم، برهان وجود ندارد. (آنچه وجود دارد بطلان نظریه‌های علمی است.) ریاضیات محض و منطق نیز که برهان می‌پذیرند، به‌ما اطلاعی دربارهٔ جهان نمی‌دهند بلکه فقط وسایلی برای توصیف جهان درست می‌کنند. از این رو، (چنانکه جای دیگر هم یادآور شده‌ام[۳۵]): «قضایای علمی تا جایی که به‌جهان [حس و] تجربه راجع می‌شوند، باید قابل رد و ابطال باشند؛ و هر جا قابل رد و ابطال نباشند، به‌جهان [حس و] تجربه راجع نمی‌شوند.» اما گرچه برهان هیچ نقشی در علوم تجربی ایفا نمی‌کند، استدلال هنوز در آن علوم سهمی دارد[۳۶] و این سهم لااقل به‌قدر مشاهده و آزمایش از اهمیت برخوردار است.

به‌همین وجه، نقش تعاریف نیز، بویژه در علوم، با آنچه ارسطو در نظر داشت بسیار تفاوت می‌کند. ارسطو بر این باور بود که در تعریف نخست به‌ماهیت اشاره می‌کنیم ـ احیاناً با بردن نام آن ـ و سپس به‌یاری معرِف به‌شرح و وصف آن می‌پردازیم، چنانکه، فی‌المثل، در یك جملهٔ عادی مانند «این توله قهوه‌ای است»، اول به‌چیزی معین اشاره می‌کنیم و می‌گوییم «این توله» و بعد آن را «قهوه‌ای» توصیف می‌کنیم. او همچنین بر این نظر بود که با این نحو توصیف و تشریح ماهیتی که معرِف بدان اشاره دارد، معنای لفظ را نیز معین می‌کنیم یا توضیح می‌دهیم[۳۷]. بنا بر این، تعریف ممکن است در آن واحد به‌دو پرسش بسیار مرتبط با یکدیگر پاسخ دهد؛ یك پرسش این است که «این چیست؟[۱]» – مثلاً، «توله چیست؟» ـ و با این پرسش، سؤال می‌شود که ماهیتی که لفظ معرَف به دلالت مطابقه، دال بر آن است، چیست. پرسش دیگر آن است که «معنای

---

۱. یا به‌قول منطقیان «ما هو؟» در اینجا سؤال از حقیقت و ماهیت شیء می‌شود و «ما»، باصطلاح، «مای‌حقیقیه» است. (مترجم)

این چیست؟[۱]» ـ مثلاً، «معنای 'توله' چیست؟» ـ و با این پرسش، از معنای لفظ سؤال می‌شود (یعنی لفظی که بر ماهیت دلالت می‌کند). در بحث فعلی، لازم نیست این دو سؤال را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ مهم این است که ببینیم چه چیز بین آنها مشترک است، و می‌خواهم توجه خواننده را بویژه به‌این امر واقع جلب کنم که هر دو سؤال، با لفظی که در تعریف در سمت راست قرار می‌گیرد طرح می‌شوند و با معرِّف که در سمت چپ می‌آید پاسخ دریافت می‌کنند[۲]. این امر واقع، خصلت عقیده‌ای است که بر اصالت ماهیت بنا شده‌باشد و روش علمی تعریف از بیخ و بن با این نظر اختلاف دارد.

می‌توانیم چنین بگوییم که تعبیر مبتنی بر اصالت ماهیت، تعریف را «به‌طور عادی» یعنی از راست به‌چپ می‌خواند در حالی‌که تعریف آنگونه که معمولاً در علوم امروزی بکار می‌رود باید وارونه یعنی از چپ به‌راست خوانده‌شود، زیرا از معرِّف شروع می‌کند و سپس خواستار برچسبی اختصاری برای آن می‌گردد. بنابراین، نظر علمی نسبت به‌تعریفی مانند «توله بچهٔ سگ است» عبارت از این خواهدبود که جملهٔ مذکور پاسخی است به‌این سؤال که «بچهٔ سگ را باید به‌چه نام بخوانیم؟»، و نه به‌این پرسش که «توله‌چیست؟» (پرسشهایی مانند «حیات چیست؟» یا «گرانش چیست؟» هیچ نقشی در علوم ایفا نمی‌کنند.) کاربرد علمی تعریف به‌این خصلت ممتاز می شود که برخورد آن «از چپ به‌راست» است و می‌توان آن را تعبیر مبتنی بر اصالت تسمیه نامید، به‌تفکیک از تعبیر ارسطویی که پایهٔ آن بر اصالت

---

۱. در اینجا سؤال از معنای لفظ می‌شود و «ما»، «مای شارحه» است. خوانندگان توجه دارند که در این بند پوپر می‌کوشد بین تعریف به‌حد و شرح‌الاسم یا حد اسمی فرق بگذارد. (مترجم)

۲. در اصل به‌عکس این است. اما چون انگلیسی از چپ به‌راست نوشته می‌شود و فارسی از راست به‌چپ، بنابراین در ترجمه می‌بایست جای این دو معکوس شود. غرض پوپر این است‌که در جملهٔ «توله بچهٔ سگ است»، پرسشها (یعنی «توله چیست؟» و «توله به‌چه معناست؟») با لفظ «توله» که موضوع قضیه است و سمت راست قراردارد مطرح می‌شوند و با الفاظ «بچهٔ سگ» که محمول است و سمت چپ می‌آید پاسخ دریافت می‌کنند. (مترجم)

ماهیت استوار است[۳۸][۱]. در علوم امروزی، فقط تعریفهای مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به‌اسم] یافت می‌شود[۳۹]، یعنی نمادهای اختصاری یا برچسبهائی برای کوتاه‌گویی. از اینجا فوراً می‌توان پی برد که در علم، تعریف سهم چندان مهمی ندارد، چه نمادهای اختصاری را همیشه می‌توان با عبارات طولانیتر، یعنی معرِف، عوض کرد که نمادها به‌جای آن نشسته‌اند. اما در بعضی موارد، این کار زبان علمی ما را بسیار سنگین و کند خواهدکرد و موجب اتلاف وقت و ضایع شدن کاغذ خواهدگشت. ولی ذره‌ای از اطلاعات ما دربارهٔ امور واقع از دست نخواهدرفت. حتی اگر تمام تعاریف را حذف کنیم، «معرفت علمی» ما به‌معنای صحیح کلمه کاملاً دست‌نخورده باقی خواهدماند. تنها زبان ما از این کار تأثیر خواهد پذیرفت، آن هم نه بدان سبب که فاقد دقت خواهدشد، بلکه به‌این علت که ایجاز و اختصار را از دست خواهدداد.[۴۰]. (البته این نباید بدان معنا تلقی شود که در علوم به‌خاطر ایجاز و اختصار، ممکن نیست نیاز عملی فوری به‌تعاریف پیدا شود.) بزحمت ممکن است تضادی وجود داشته‌باشد بزرگتر از تضاد بین این نظر دربارهٔ نقش تعاریف و نظر ارسطو در این باب. تعریف ارسطویی مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به ذاتیات]، مبدأ استنتاج تمام شناختهای ماست و، بنابراین، همهٔ معرفت ما را در بر می‌گیرد و فقط به‌این کار می‌آید که قولی مفصل را به‌جای قولی موجز بنشاند. در مقابل، تعریف علمی مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف

---

۱. از آنچه نویسنده تا کنون گفته‌است و با توضیحاتی که ما در حاشیه داده‌ایم، پیداست که مراد وی از «تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت» (essentialist definition) همانا حد یا تعریف به‌حد است که، به‌نوشتهٔ ابن‌سینا، «قولی است که بر ماهیت شیء دلالت می‌کند» و بر ذاتیات‌آن اشتمال دارد. از این رو، اینگونه تعریف را **تعریف به‌ذاتیات** نیز می‌توان نامید (خواه شامل تمام ذاتیات باشد و خواه شامل بعضی). در مقابل، «تعریف مبتنی بر اصالت تسمیه» (nominalist definition) همان شرح‌الاسم است و «در جواب مای شارحه واقع می‌شود» و «عبارت است از قولی که اسم مجملی را به‌طور تفصیل شرح و تفسیر می‌کند.» (**رهبرخرد**، تألیف شادروان محمود شهابی خراسانی، ص ۱۲۶، ۱۳۷). اینگونه تعریف را **تعریف به‌اسم** نیز می‌توان نامید (تا با «حد اسمی» که مسألهٔ وجود معرَف نیز در آن مطرح است مشتبه نشود). (مترجم)

به‌اسم] به‌هیچ رو حاوی هیچ معرفتی نیست و حتی هیچ «گمانی» در بر ندارد و تنها کاری که می‌کند، کوتاه‌گویی و فراهم‌کردن برچسبهای اختصاری جدیدی است که بدلخواه انتخاب شده‌باشد.

این برچسبها در عمل بغایت سودمندند. برای توجه به‌این نکته، تنها کافی است در نظر بگیریم که چه مشکلات عظیمی پدید می‌آمد اگر یك باکتری‌شناس هرگاه می‌خواست سخن از تیرهٔ معینی از باکتریها بگوید، مجبور بود وصف کامل آن را تکرار کند (از جمله روش رنگ کردن آن و مطالب دیگری که باکتری مورد نظر را از انواع مشابه آن ممتاز می‌کند). همچنین ممکن است به‌یاری همین‌گونه ملاحظات درك کنیم که چرا این امر ـ حتی از سوی دانشمندان ـ غالباً فراموش شده‌است که تعریف علمی باید، چنانکه پیش از این توضیح دادیم، «از چپ به‌راست» خوانده شود. این بدان سبب است که بیشتر مردم هنگامی که اول به خواندن یکی از علوم، مثلاً باکتری‌شناسی، می‌پردازند، باید سعی کنند معانی اصطلاحات فنی جدیدی را که با آن سر و کار دارند دریابند و بدین نحو در واقع هر تعریف را «از راست به‌چپ» یاد می‌گیرند و چنانکه گویی با تعریفی مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] روبرو هستند، سخنی دراز را به‌جای سخنی کوتاه می‌نشانند. ولی این امر، از لحاظ روانی، تصادفی بیش نیست و یك معلم یا نویسندهٔ کتاب درسی ممکن است شیوه‌ای بسیار متفاوت پیش بگیرد و هر اصطلاح فنی را تنها پس از آنکه نیازی به‌آن پیداشد، وارد بحث کند[۴۱].

تا اینجا کوشیده‌ام نشان دهم که کاربرد علمی یا مبتنی بر اصالت تسمیهٔ تعاریف [یعنی تعریف به‌اسم] یکسره با روش ارسطویی تحدید و تعریف بر پایهٔ اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] فرق دارد. اما گذشته از این، می‌توان نشان داد که نظر [تحدیدی یا] مبتنی بر اصالت ماهیت در زمینهٔ تعاریف، در نفس خویش نیز غیرقابل دفاع است. برای پرهیز از تطویل کلام در گریزی که زده‌ام، فقط به‌انتقاد از دو نظریهٔ مبتنی بر اصالت ماهیت اکتفا خواهم‌کرد[۴۲]. این دو نظریه از این جهت از اهمیت برخوردارند که هنوز برخی از مکتبهای ذی‌نفوذ امروزی بر شالودهٔ آنها استوارند. نخست نظریهٔ باطنی شهود عقلی است و سپس آموزهٔ بسیار

همه‌پسندی که می‌گوید اگر بخواهیم مباحثاتمان دقیق باشد، «باید الفاظی را که بکار می‌بریم تعریف کنیم.»

ارسطو نیز مانند افلاطون قائل به‌این بود که در ما قوه‌ای است، یعنی همان شهود عقلی، که بدان وسیله می‌توانیم ماهیات را به‌چشم دل ببینیم یا ابصار کنیم و پی ببریم که کدام تعریف، درست‌است. بسیاری از اصحاب جدید اصالت ماهیت نیز همین آموزه را تکرار کرده‌اند. فیلسوفان دیگر به‌پیروی از کانت بر این باورند که ما به‌هیچ رو دارای چنین قوه‌ای نیستیم. به‌نظر من، بآسانی می‌توان تصدیق کرد که ما به‌هرحال چیزی داریم که بتوان آن را «شهود عقلی» توصیف کرد، یا، به‌عبارت دقیقتر، اذعان کرد که برخی از تعقلات[1] ما ممکن است بدین وصف توصیف شوند. هر که فکر یا معنایی را «بفهمد» یا نظرگاهی را دریابد یا روشی در حساب فی‌المثل عمل ضرب را فهم کند، بدین مفهوم که «مطلب را احساس کند»، می‌توان گفت که آن چیز را به‌طریق شهودی و مستقیم فهمیده‌است. تعقلات بیشماری از این قسم وجوددارد. ولی پافشاری من در این است که اینگونه تعقلات با وجود اهمیتی که از جهت کوششهای علمی ما دارند، هرگز نمی‌توانند صدق هیچ اندیشه یا نظریه‌ای را مسجل سازند، هر قدر هم کسی بطورشهودی احساس کند که آن اندیشه یا نظریه حتماً باید صادق باشد یا اصولاً «بدیهی[2]» است [۴۴]. این قسم درك مستقیم یا شهودی حتی جای استدلال را نمی‌گیرد هرچند ممکن است ما را به‌یافتن استدلال تشویق کند. این بدان سبب است که کسی دیگر امکان دارد درك شهودی مستقیمی به همان حدت و شدت برایش دست دهد دایر بر اینکه همان نظریه کاذب‌است. راه علم پر از نظریه‌های متروکی است که روزگاری بدیهی انگاشته می‌شد. فی‌المثل، فرانسیس بیکن کسانی را که منکر حقیقت بدیهی گردش آفتاب و ستارگان به‌گرد زمین بودند تمسخر می‌کرد زیرا، به‌نظر وی، آشکار بود که زمین ساکن است. شهود، در زندگی یك دانشمند نیز مانند یك شاعر، بیگمان سهمی بزرگ داراست؛ ولی همانگونه که مرد علم را به‌کشفیاتش راهنمون می‌گردد، ممکن است او را به‌شکست بکشاند، و به‌هر حال همیشه

---

1. intellectual experiences 2. «self-evident»

برای او امری خصوصی است. علم از او نمی‌پرسد چگونه به نظریاتش دست یافته‌است، فقط به‌استدلالهایی علاقه دارد که هر کس بتواند آنها را به‌آزمون بگذارد. ریاضیدان بزرگ گاوس[1] یکبار فریاد برآورد: «نتیجه را بدست آورده‌ام ولی هنوز نمی‌دانم چگونه باید آن را بدست بیاورم»، و این، وصف گویای همین وضع مورد بحث است. همهٔ آنچه گفتیم در مورد نظریهٔ ارسطو راجع به‌شهود عقلی ماهیات نیز صادق است[۴۴] که به‌وسیلهٔ هگل و در عصر خودمان به‌دست هوسرل و مریدان متعددش ترویج شده‌است و حکایت از آن می‌کند که «شهود عقلی ماهیات» ـ یا به قول هوسرل، «پدیدارشناسی محض» ـ روشی است نه علمی و نه فلسفی. (مسألهٔ شدیداً مورد مناقشه‌ای که می‌پرسد این روش، چنانکه پیروان پدیدارشناسی محض می‌پندارند، از مخترعات جدید است یا صورت دیگری از فلسفهٔ دکارت یا فلسفهٔ هگل، بآسانی قابل حل و فصل است ـ روش مورد بحث صورت دیگری از مذهب ارسطویی است.)

دومین نظریه‌ای که باید از آن انتقاد شود، پیوندهایی حتی محکمتر از این با نظریات امروزی دارد و بخصوص با مسألهٔ لفاظی مرتبط است. از روزگار ارسطو، آگاهی به‌این امر گسترش پیدا کرده‌است که کسی نمی تواند تمام قضایا را ثابت کند و کوشش در این زمینه محکوم به‌شکست است زیرا به‌تسلسل برهانها تا بینهایت خواهدانجامید. ولی نه ارسطو متوجه بود[۴۵] و نه ظاهراً عدهٔ کثیری از نویسندگان و محققان امروزی توجه دارند که هرگونه کوشش مشابه برای تعریف همهٔ الفاظ نیز لاجرم به‌همان نحو باید به‌تسلسل تعاریف تا بینهایت بینجامد. قطعهٔ زیر از کتاب *افلاطون، امروز*، نوشتهٔ کراسمن، نمونهٔ نظریاتی است که بسیاری از فیلسوفان نامبردار معاصر، از جمله فی‌المثل ویتگنشتاین، به‌طور ضمنی بدان قائلند[۴۶]:

> ...اگر معنای واژه‌هایی را که بکار می‌بریم بدقت و وضوح ندانیم، نمی‌توانیم دربارهٔ هیچ چیز به‌نحو سودمند بحث کنیم. بیشتر مباحثات بیهوده‌ای که همهٔ ما وقتمان را بر سر آن ضایع

۱. K.F. Gauss (۱۷۷۷-۱۸۵۵). ریاضیدان و دانشمندآلمانی. (مترجم)

می‌کنیم، عمدتاً معلول این واقعیت است که هر کداممان نزد خود معانی مبهمی از الفاظی که بکار می‌بریم در نظر داریم و فرض را بر این قرار می‌دهیم که مخالفانمان نیز آن واژه‌ها را به‌همان معانی بکار می‌برند. اگر از اول الفاظ را تعریف کنیم، بحثهایمان بمراتب سودمندتر خواهدبود. همچنین فقط کافی است روزنامه‌ها را بخوانیم تا مشاهده کنیم که تبلیغات (که همتای امروزی صناعت خطابه است) برای اینکه توفیق پیدا کند بیشتر وابسته به‌خلط معنای الفاظ است. اگر سیاستمداران به‌موجب قانون اجبار پیدا می‌کردند تا هر لفظی را که می‌خواستند بکار ببرند، تعریف کنند، تا حد زیادی از چشم همگان می‌افتادند و سخنرانیهایشان کوتاهتر می‌شد و معلوم می‌شد بسیاری از اختلافاتشان صرفاً لفظی است.

این قطعه نمودار خصلت یکی از پیشداوریهایی است که از ارسطو به‌ما رسیده و حاکی از آن است که زبان را می‌توان با کاربرد تعاریف، دقیقتر و روشنتر کرد. حال ببینیم آیا این کار بواقع شدنی است یا نه.

نخست، بوضوح می‌توان دید که اگر «سیاستمداران» نیز مانند هر کس دیگر «به‌موجب قانون اجبار پیدا می‌کردند تا هر لفظی را که می خواستند بکار ببرند تعریف کنند»، سخنرانیهایشان نه تنها کوتاهتر نمی‌شد، بلکه بینهایت بدرازا می‌کشید. همان طور که برهان یا استخراج منطقی[۱] عاجز از مسجل کردن صدق یك قضیه یا خبر است[۴۷]، تعریف نیز ناتوان از تسجیل معنای لفظ است و در هر دو صورت، مشکل فقط به‌عقب حواله می‌شود. استخراج، مشکل صدق را به‌مقدمات [قیاس] و تعریف، مشکل معنا را به‌الفاظ معبّر تعریف (یعنی به‌الفاظی که معرِف از آنها تشکیل می شود) حواله می‌کند. به‌بسیاری دلایل[۴۸]، الفاظ معبّر تعریف نیز احتمالاً به‌همان عدم وضوح و گیج‌کنندگی الفاظی خواهندبود که از آنها آغاز کرده‌ایم و، به‌هر حال، ناگزیر خواهیم‌بود الفاظ بکاررفته در معرِف را

---

۱. logical derivation. مراد، استخراج نتیجه از مقدمات قیاس است. علت انتخاب واژهٔ «استخراج» به‌جای «استنتاج» در مقابل لفظ derivation، از ملاحظهٔ مطالب یادداشت ۴۷ نویسنده دانسته خواهدشد. (مترجم)

نیز به‌نوبهٔ خویش تعریف کنیم و این کار پای الفاظ جدیدی را به‌میان خواهدکشید که باز باید تعریف شوند و به‌همین ترتیب تا بینهایت. پس دیده می‌شود که مطالبهٔ تعریف همهٔ الفاظ نیز مانند اثبات کلیهٔ قضایا، غیر قابل دفاع است.

در نظر اول، این انتقاد ممکن است دور از انصاف بنماید. ممکن است گفته‌شود که اگر مردم تعریف مطالبه می‌کنند، منظورشان رفع ابهام از واژه‌هایی از قبیل[۴۹] «دموکراسی» و «آزادی» و «تکلیف» و «دین» و غیره است، وگرچه تعریف تمام الفاظ آشکارا محال است، ولی امکان دارد برخی از الفاظ خطرناکتر را تعریف کرد و کار را به‌همین جا پایان‌داد و الفاظ معبّر تعریف [یا معرِف] را باید به‌همان صورت پذیرفت، و، به‌عبارت دیگر، برای احتراز از تسلسل، پس از یکی دو گام بکار خاتمه داد. اما این دفاع، پذیرفتنی نیست. راست است که الفاظ یاد شده بسیار مورد سوء استعمال قرار می‌گیرند. ولی من منکر این هستم که سعی در تعریف آنها بهبودی در امور پدید خواهدآورد. چنین کاری فقط می‌تواند اوضاع را بدتر کند. پس روشن است که اگر سیاستمداران بخواهند «الفاظی را که بکار می‌برند» حتی یکبار تعریف کنند و الفاظ معبّر تعریف را تعریف نشده باقی بگذارند، نخواهند توانست سخنرانیهایشان را کوتاهتر کنند. این بدان سبب است که هر تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا هر تعریف به ذاتیات] که بخواهد «الفاظی را که بکار می‌بریم» تحدید کند (به‌تفکیك از تعریف مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به‌اسم] که صرفاً مصطلحات جدید فنی وارد بحث می‌کند) ـ به‌معنای نشانیدن سخنی دراز به‌جای سخنی کوتاه است چنانکه دیدیم. از این گذشته، سعی در تعریف الفاظ، فقط موجب افزایش ابهام و خلط و آشفتگی خواهدشد، زیرا چون نمی‌توان خواست که تمام الفاظ معبّر تعریف نیز به‌نوبهٔ خویش تعریف شوند، یك سیاستمدار یا فیلسوف زرنگ بآسانی خواهد توانست درخواست ارائهٔ تعاریف را برآورده سازد. فی‌المثل، اگر از او بپرسند منظورت از «دموکراسی» چیست، می تواند بگوید «حکومت ارادهٔ کلی[1]» یا «حاکمیت روح خلق»، و چون با

1. general will

این سخن تعریفی ارائه داده و بدین‌سان در ارزیابی با بالاترین شاخص و ملاك دقت، موفق بیرون آمده‌است، هیچ‌کس جرأت انتقاد از او را به‌خود راه نخواهدداد. وانگهی، چگونه می‌توان از او انتقاد کرد هنگامی که می‌بینیم تقاضا برای اینکه «حکومت» یا «خلق» یا «اراده» یا «روح» نیز به نوبهٔ خویش تعریف شود، ما را به‌تسلسل خواهد کشانید و، بنابراین، همه در طرح چنین درخواستی مرددند؟ ولی حتی اگر با وجود این ملاحظات کسی چنین چیزی مطالبه کند، باز این تقاضا هم به‌همان آسانی قابل اجابت است. از سوی دیگر، نزاع در بارهٔ این مسأله که آیا تعریف ارائه شده درست یا راست بوده‌است یا نه، فقط می‌تواند به‌مناقشات میان‌تهی دربارهٔ الفاظ منجر گردد.

پس عقیده به‌تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] باطل است حتی اگر مانند ارسطو سعی در مسجل ساختن «مبادی» معرفت خود نداشته‌باشیم و تنها به‌این خواست ظاهراً کوچك بسنده کنیم که «معنای الفاظی را که بکار می‌بریم تعریف کنیم».

ولی خواست اینکه روشن و بدون ابهام سخن بگوییم بیگمان بسیار مهم است و باید برآورده شود. آیا نظر مبتنی بر اصالت تسمیه می‌تواند این خواست را برآورد؟ و آیا اصالت تسمیه می‌تواند از تسلسل به‌بینهایت برکنار بماند؟

بلی، می‌تواند. اصالت تسمیه هیچ مشکلی ندارد که نظیر مسألهٔ تسلسل باشد. چنانکه دیدیم، علم تعاریف را برای این بکار نمی‌برد که معنای مصطلحات خود را معین کند، بلکه فقط می‌خواهد برچسبهایی اختصاری و بآسانی قابل استفاده در دسترس داشته‌باشد و قائم به‌تعاریف هم نیست، چنانکه می‌توان بدون از دست‌رفتن اطلاعاتی که باید منتقل شود، کلیهٔ تعاریف را حذف کرد. از این سخن چنین لازم می‌آید که در علم هر لفظی که براستی مورد نیاز است باید لفظی تعریف نشده‌باشد. حال سؤال این است که در هر یك از علوم چگونه نسبت به‌معانی مصطلحات آن علم یقین حاصل می‌شود؟ به‌این پرسش پاسخهای گوناگون پیشنهاد شده‌است[۵۰] ولی به‌گمان من هیچ یك خرسندکننده نیست. وضع ظاهراً بدین قرار است. مذهب ارسطویی و فلسفه‌های مرتبط با آن در طی

روزگاران دراز بقدری به‌ما دربارهٔ اهمیت شناخت دقیق معنای الفاظی که بکار می‌بریم تلقین کرده‌اند که همه متمایل شده‌ایم این گفته را باور کنیم و هنوز هم به‌این مرام چسبیده‌ایم با وجود این واقعیت بیچون و چرا که فلسفه پس از بیست قرن نگرانی دربارهٔ معانی الفاظ، نه‌تنها مملو از لفاظی بلکه به‌طور هراس‌آوری پر از ایهام و ابهام است در حالی‌که علمی مانند فیزیك که به‌جای دلواپسی دربارهٔ الفاظ، نگران امور واقع است، به‌دقت عظیم دست یافته‌است. این امر یقیناً حاکی از آن است که زیر تأثیر و نفوذ ارسطو، در اهمیت معانی الفاظ به‌طرز فاحش مبالغه شده‌است، ولی تصور می‌کنم موضوع حتی از این هم فراتر می‌رود. حصر توجه به‌مسألهٔ معانی الفاظ نه‌تنها نتوانسته دقت و وضوح به‌ارمغان بیاورد، بلکه خود منشأ عمدهٔ ابهام و ایهام و خلط و آشفتگی بوده‌است.

در علم، مراقبت می‌کنیم که قضایایی که می‌آوریم هرگز وابسته به معنای الفاظ نباشد. حتی هنگامی که تعریف الفاظ داده شده‌است، هیچ‌گاه بر آن نیستیم که اطلاعی از تعاریف استخراج کنیم یا تعاریف را شالودهٔ استدلال قرار دهیم. به‌این سبب است که تقریباً هیچ دردسری از ناحیهٔ الفاظ ایجاد نمی‌شود ـ یعنی بیش از اندازه بر آنها بار نمی‌کنیم و سعی داریم هرچه ممکن است به‌لفظ کمتر اهمیت بدهیم. «معانی» الفاظ را زیاد بجد نمی‌گیریم. همیشه آگاهیم که الفاظی که بکار می‌بریم اندکی مبهم است (زیرا صرفاً با کاربرد عملی، چگونگی استعمال آنها را یاد گرفته‌ایم) و بدقت و وضوح دست می‌یابیم نه با کاستن از نیمسایهٔ ابهام لفظ، بلکه با ماندن در آن نیمسایه و با مراقبت در پرداختن جمله‌ها بنحوی که زیر و بمهای ممکن در معنای الفاظ، اهمیت نداشته‌باشد. از این راه است که از منازعه دربارهٔ واژه‌ها می‌پرهیزیم.

نظر کسانی که می‌گویند دقت علم و دقت زبان علمی به‌دقت الفاظ و مصطلحات آن زبان بستگی دارد، یقیناً بسیار دل پسند می‌نماید ولی، به‌اعتقاد من، پیشداوری محض است. دقت هر زبان وابسته به‌این است که مراقبت شود الفاظ و مصطلحات آن زبان متکفل کشیدن بار دقت نباشد. لفظی مانند «تپهٔ شنی» یا «باد» بیقین بسیار مبهم است. (یك تل‌کوچك شن باید به‌چه ارتفاع باشد تا «تپهٔ شنی» خوانده شود؟ هوا باید به‌چه تندی

حرکت کند تا بتوان نام «باد» بر آن گذاشت؟) ولی برای بسیاری از مقاصدی که زمین‌شناس در نظر دارد، همین الفاظ به‌حد کافی دقیق است؛ و برای مقاصد دیگر، هنگامی که تمایز بیشتری مورد نیاز باشد، بآسانی می‌تواند بگوید «غرض تپه‌ای است به‌ارتفاع بین یك تا ۹ متر» یا «بادی به‌سرعت ۳۰ تا ۶۵ کیلومتر در ساعت». در علوم دقیقتر هم باز وضع به همین منوال‌است. مثلاً در اندازه‌گیریهای فیزیکی، همیشه مراقبت می‌کنند که دامنه‌ای را که خطا در آن امکان‌پذیر است به‌حساب بگیرند و دقت، عبارت از این نیست که کسی بکوشد این دامنه را به‌هیچ برساند یا وانمود کند که چنین دامنه‌ای وجود ندارد، بلکه در شناسایی صریح چنین دامنه‌ای است.

حتی در جایی که لفظی مایهٔ دردسر شده‌است ـ فی‌المثل، لفظ «همزمانی[1]» در فیزیك ـ این امر به‌سبب عدم دقت یا ابهام معنای لفظ نبوده بلکه به‌علت نظریه‌ای شهودی بوده که ما را واداشته‌است به‌جای اینکه کمتر از اندازه بر آن لفظ معنا بار کنیم، معانی زیاد یا معنایی بیش از حد دقیق از آن بخواهیم. آینشتاین[2] در تحلیلی که از «همزمانی» کرد چنین یافت که وقتی فیزیکدانان از رویدادهای همزمان سخن می‌گویند، به فرض کاذبی قائل می‌شوند که اگر علامتهایی[3] با سرعت بینهایت وجود می‌داشت، کسی نمی‌توانست در آن فرض شك کند. عیب کار این نبود که [فیزیکدانان] بیمعنا سخن می‌گفتند یا معنایی مبهم در نظر داشتند یا لفظ مورد بحث به‌قدر کافی از دقت بهره نمی‌برد؛ آنچه آینشتاین یافت این بود که حذف یك فرض نظری که تا آن هنگام به‌سبب بداهت شهودی از دیده پنهان مانده‌بود، می‌توانست اشکالی را که در علم پیش آمده‌بود رفع

---

۱ . simultaneity. یا به‌قول قدما، «معیت». در منطق صوری قدیم، همزمانی یکی از اقسام معیت محسوب می‌شد (رجوع کنید فی‌المثل به **مقولات** ارسطو، فصل سیزدهم، یا **اساس‌الاقتباس**، تألیف خواجه نصیرالدین طوسی، مقالت دوم، فصل نهم). اما چون در فیزیك جدید مترجمان ما واژهٔ «همزمانی» را علی‌الاطلاق برگزیده‌اند و اکنون این ترجمه تداول پیدا کرده‌است، ما نیز همین قسم تعبیر کردیم. (مترجم)

2. A. Einstein   3. signals

کند. بنابراین، او نگران صدق نظریه بود نه مسألهٔ معنای لفظ. بسیار نامحتمل است که کسی می‌توانست راه بجایی ببرد اگر صرف‌نظر از مسأله‌ای مشخص در فیزیك، با تحلیل «معنای ذاتی» مفهوم همزمانی می‌خواست شروع به‌اصلاح آن مفهوم کند یا حتی با تحلیل اینکه فیزیکدانان وقتی از همزمانی سخن می‌گویند «حقیقتاً چه از آن اراده می‌کنند».

تصور می‌کنم پندی که از این مثال می‌توانیم بگیریم این است که نخورده صلوات نفرستیم[1]. همچنین گمان نمی‌کنم دلمشغولی به‌مسائل مربوط به‌معنای الفاظ و مصطلحات ـ از قبیل ابهام یا ایهام نهفته در آنها ـ به‌هیچ وجه با استناد به‌مثال آینشتاین قابل توجیه باشد. اینگونه دلمشغولی بر این فرض پی‌ریزی می‌شود که بسیاری چیزها به‌معانی الفاظی که بکارمی‌بریم وابستگی دارند و آنچه با آن عمل می‌کنیم همین معانی لفظی است. چنین طرز تفکر لاجرم به‌لفاظی و قیل و قالهای مدرسی یا اسکولاستیك می‌انجامد. از همین نظرگاه می‌توانیم به‌انتقاد از آموزه‌ای مانند آموزهٔ ویتگنشتاین[۵۱] بپردازیم که معتقد است علم در امور واقع تحقیق می‌کند حال آنکه کار فلسفه، روشن ساختن معنای الفاظ و، بدین‌وسیله، پالاییدن زبان و حذف معماهای لغوی است. ویژگی نظریات اهل این مکتب آن است که عقایدشان به‌هیچ زنجیره‌ای از استدلالها منجر نمی‌شود که بتوان آن را بر پایهٔ عقل مورد انتقاد قرارداد. تحلیلهای موشکافانهٔ مکتب مذکور[۵۲] منحصراً برای حلقهٔ کوچکی از اهل باطن و دانایان اسرار است و این ظاهراً نشان می‌دهد که هرگونه اشتغال خاطر به‌معانی الفاظ به‌نتیجه‌ای منجر می‌شود که خاص مذهب ارسطویی است، یعنی شیوهٔ تفکر مدرسی و عرفانی.

اکنون به‌اختصار ببینیم این دو نتیجهٔ خاص مذهب ارسطویی چگونه پدیدآمدند. ارسطو تأکید داشت که برای حصول معرفت دو روش بنیادی وجود دارد: یکی برهان و دیگری تعریف. نخست بپردازیم به

---

۱. در اصل: «بر آن نباشیم که پیش از رسیدن به‌پل از آن بگذریم». (مترجم)

نظریهٔ راجع به‌برهان. نمی‌توان منکر شد که این نظریه به‌تلاشهای بیشمار انجامیده‌است برای اثبات بیش از آنچه به‌برهان قابل اثبات است. فلسفهٔ قرون وسطا آکنده از اینگونه طرز فکر اسکولاستیك یا مدرسی است و همین گرایش در اروپا [به‌استثنای بریتانیا[1]] حتی تا زمان کانت مشاهده می‌شود. انتقاد کانت از هرگونه تلاش برای اثبات وجود خدا، به‌واکنش رمانتیك فیخته و شلینگ[2] و هگل منجر شد و تمایلی پدیدآمد که نه‌تنها برهان بلکه هر قسم استدلال عقلی را نیز رها کنند. با ظهور رمانتیکها، نوع تازه‌ای تفکر جزمی در فلسفه و علوم اجتماعی متداول می‌شود و با فتوای آن روبرو می‌شویم که می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه. شوپنهاور[3] این دوران رمانتیك در فلسفهٔ غیبگویانه را «عصر نادرستی و تقلب» می‌خواند و در توصیف آن می‌نویسد[۵۳]: «صفت درستی و راستی، یعنی روح تحقیق به‌اتفاق خواننده، که آثار جمهور فلاسفهٔ پیشین آکنده به‌آن است، در اینجا یکسره رخت برمی‌بندد. هر صفحه گواه بر آن است که این، باصطلاح، فیلسوفان به‌هیچ رو در صدد تعلیم نیستند بلکه می‌خواهند خواننده را شیفته و مسحور کنند.»

نظریهٔ ارسطو در بارهٔ تعریف نیز نتیجه‌ای مشابه ببار آورد. اول، به‌مقدار زیادی موشکافی انجامید. ولی بعد فلاسفه کم‌کم احساس کردند که نمی‌شود دربارهٔ تعاریف وارد محاجه شد. بدین‌ترتیب، اصالتِ ماهیت نه تنها لفاظی را تشویق کرد، بلکه به‌نومیدی و سرخوردگی از حجت و استدلال، یعنی از عقل، انجامید. طرز فکر مدرسی و عرفان و یأس از تعقل، همه نتایج اجتناب‌ناپذیر مذهب اصالت ماهیت افلاطون و ارسطو است و طغیان آشکار افلاطون در مقابل آزادی به‌شورش نهان ارسطو در برابر عقل مبدل می‌گردد.

چنانکه بر پایهٔ گفتهٔ خود ارسطو می‌دانیم، اصالت ماهیت و نظریهٔ تعریف هنگامی که در آغاز مطرح شد، با مخالفت شدید، بویژه از جانب

1. Continent

۲. F.W.J. von Schelling (۱۷۷۵-۱۸۵۴). فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی. (مترجم)

۳. A. Schopenhauer (۱۷۸۸-۱۸۶۰). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

یکی از همنشینان دیرین سقراط، یعنی آنتیس‌تنس، روبرو گشت که انتقاداتش بسیار معقول بنظر می‌رسد[۵۴]. اما، از بخت بد، این مخالفت به‌شکست انجامید. در اهمیت پیامدهای این شکست از نظر رشد و تحول فکری و عقلی بشر، شاید هرچه بگوییم کم گفته باشیم. برخی از پیامدهای مذکور در فصل بعد مورد بحث قرار خواهدگرفت، و در اینجا گریزی که برای انتقاد از نظریهٔ افلاطونی و ارسطویی تعاریف زده بودم، بپایان می‌رسد.

۳

شاید نیاز به‌تأکید مجدد نباشد که بحث من دربارهٔ ارسطو در غایت اجمال و اختصار بوده‌است و حتی از بحثی که دربارهٔ افلاطون کردم نیز بمراتب مجملتر است. غرض عمده از آنچه گفته شد نشان دادن سهمی بود که این دو تن در پدیدآوردن مذهب اصالت تاریخ و پیکار با جامعهٔ باز داشته‌اند و همچنین تأثیری که در مشکلات روزگار خود ما گذاشته‌اند ـ یعنی ظهور فلسفهٔ هگل که پدر اصالت تاریخ و توتالیتاریسم امروزی است. دربارهٔ تحولاتی که در فاصلهٔ بین ارسطو و هگل روی‌داد، در اینجا ابداً نمی‌توان بحث کرد. برای اینکه حق مطلب حتی تا اندازه‌ای ادا شود، دست‌کم مجلد دیگری لازم است. اما در چند صفحه‌ای که هنوز از این فصل باقی است، خواهم کوشید نشان دهم که چگونه این دورهٔ فاصل را می‌توان در چارچوب تعارض میان جامعهٔ باز و جامعهٔ بسته تعبیر و تفسیر کرد.

تعارض نظریات افلاطونی و ارسطویی با روح نسل‌کبیر ـ یعنی روح پریکلس و سقراط و دموکریتوس ـ در سراسر قرون و اعصار دیده می‌شود. این روح بیش و کم به‌همان خلوص نخستین در نهضت کلبیان حفظ شد که، مانند عیسویان صدر مسیحیت، برادری آدمیان را تبلیغ می‌کردند و این اخوت را با اعتقاد یکتاپرستانهٔ خویش به‌ابوت خدا پیوند می‌دادند. امپراتوری اسکندر و امپراتوری [قیصر] آوگوستوس[۱] تحت تأثیر این

۱. Augustus (به‌فرانسه اگوست. اغسطس تازی شدهٔ این نام است) (۶۳ـ

اندیشه‌ها قرار گرفت که نخست در دوران امپراتوری‌طلبی آتن در عصر پریکلس شکل گرفته‌بود و محرك همیشگی آن، تماس بین شرق و غرب بود. بسیار محتمل است که این اندیشه‌ها و شاید حتی نهضت کلبیان نیز در ظهور مسیحیت اثر گذاشته باشد.

مسیحیت نیز در آغاز، مانند نهضت کلبیان، مخالف ایده‌آلیسم افلاطونگرای خواص و روشنفکرمآبی «کاتبان[1]» و علما بود («این امور را از دانایان و خردمندان مخفی داشتی و بر کودکان مکشوف ساختی[2]»). برای من شك نیست که دین مسیح از بعضی جهات اعتراضی بود در برابر آنچه ممکن است افلاطونگرایی یهود به‌معنای وسیع کلمه[۵۵] خوانده شود، یعنی پرستش خدا و کلام الاهی در عالم مجردات. قدر مسلم آنکه قبیله‌پرستی یهود و تابوهای خشك و متصلب و میان‌تهی آن قوم و انحصارگری عشیره‌ای آن، که فی‌المثل، در نظریهٔ قوم برگزیده ـ یعنی در تلقی مقام الوهیت به‌عنوان خدایی قبیله‌ای ـ نمایان می‌شد، مورد اعتراض مسیحیت بود. اینگونه تکیه بر قوانین قبیله و وحدت قبیله‌ای، بیش از آنکه خصلت جوامع بدوی قبیله‌ای باشد ویژگی کوششهای مذبوحانه‌ای است که برای بازگردانیدن و نگاه‌داشتن صورتهای قدیم زندگی قبیله‌ای انجام بگیرد، و در مورد یهود، ظاهراً در اصل واکنشی بوده‌است در مقابل تأثیر فتح بابل در حیات قبیله‌ای آن قوم. اما در جنب و جوار این جنبش به‌سوی تصلب بیشتر، به‌نهضت دیگری برمی‌خوریم که آن هم ظاهراً در همان زمان آغاز شد و اندیشه‌های بشردوستانه‌ای پدیدآورد همانند پاسخ

←ق.م. تا ۱۴ میلادی). جانشین ژول‌سزار و نخستین امپراتور روم که در عهد او آن کشور به‌اوج قدرت و آبادانی رسید. (مترجم)

۱. scribes. «در دین و تاریخ یهود، اصلاً هر یك از افراد طبقه‌ای از فضلای یهود... که نویسندگی می‌دانستند، و بعدها، هر یك از معلمین رسمی شریعت یهود بر اساس کتاب عهد عتیق و احادیث. آثار این کاتبان عنوان «شریعت شفاهی» یافت تا از شریعت مکتوب (تورات) متمایز باشد...» (به‌نقل از **دایرةالمعارف فارسی**). در کتاب مقدس، گاهی کلمهٔ «فقها» نیز در این مقام بکار رفته‌است. (مترجم)

۲. کلام عیسی مسیح خطاب به‌خداوند ـ انجیل لوقا، باب دهم، آیهٔ ۲۱. (مترجم)

نسل کبیر در برابر فروپاشیدگی حیات قبیله‌ای در یونان. چنین می‌نماید که بعد از نابودی نهایی استقلال یهود به‌دست رومیان، جریان فوق مجدداً تکرار شد و این بار به‌شقاقی حتی ژرفتر میان دو راه چارهٔ ممکن انجامید: یکی بازگشت به‌قبیله چنانکه در مورد یهودیان اورتودکس [= راست‌کیش] روی داد، و دیگری گروش به‌مذهب بشردوستی فرقهٔ جدید مسیحیان که بربرها (یا مردمان غیر یهودی و غیر عیسوی) و حتی بردگان را نیز به‌خود می‌پذیرفت. از کتاب اعمال رسولان[۱][۵۶] می‌توان دید که این مسائل ـ یعنی مسألهٔ اجتماعی و مسألهٔ ملی ـ تا چه حد عاجل بوده‌است. این امر از مشاهدهٔ سیر تحولی یهودیان نیز پیداست، زیرا واکنشی که بخش محافظه‌کار آنان در برابر همان مشکل نشان داد عبارت بود از جنبشی دیگر در جهت متوقف و متحجر ساختن شکل قبیله‌ای زندگی از طریق چسبیدن به «شرایع[۲]» با سماجتی که یقیناً [اگر افلاطون خبر داشت] مورد تحسین و تصویب او قرار می‌گرفت. تقریباً جای تردید نیست که این تحول نیز مانند تحول اندیشه‌های افلاطون، از معاندت شدید با مرام جدید جامعهٔ باز الهام می‌گرفت که در این مورد همانا دین مسیح بود.

ولی مشابهت بین مرام نسل‌کبیر، بخصوص سقراط، و مرام صدر مسیحیت حتی از این هم عمیقتر است. شك نیست که نیروی عیسویان اولیه از شهامت اخلاقی ایشان مایه می‌گرفت؛ به‌عبارت دیگر، از این امر واقع ناشی می‌شد که آنان از پذیرفتن خواست روم سر باز می‌زدند که مدعی بود «حق دارد رعایای خود را به‌اعمال مخالف وجدان وا دارد»[۵۷]. شهیدان مسیحی از قبول اینکه زور، شاخص و میزان حق قرار بگیرد امتناع می‌کردند و در راه همان آرمانی که سقراط برای آن جان سپرده بود رنج می‌بردند.

البته وقتی دین مسیح خود در امپراتوری روم به‌قدرت دست یافت، این وضع بسیار تغییر کرد. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا شناسایی رسمی کلیسای مسیحی (و بعد سازمان‌دادن به‌آن به‌اقتباس از نمونه‌ای که

۱. *Acts [of the Apostles]*. یکی از اسفار **عهد جدید** در **کتاب مقدس**. (مترجم)
2. laws

یولیانوس مرتد[1] با ضد کلیسای[2] نوافلاطونی خویش بدست داده‌بود[۵۸]) حرکت سیاسی زیرکانه‌ای نبود که قدرتهای حاکم بدان‌وسیله می‌خواستند نفوذ اخلاقی و معنوی عظیم این دین تساوی‌طلب را خردکنند؟ دینی که درگذشته بیهوده کوشیده‌بودند با حربهٔ زور و اتهام به‌خدانشناسی و ناپارسایی به‌جنگش بروند؟ به‌سخن دیگر، سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا روم (بویژه پس از دورهٔ یولیانوس) لازم ندید پند «پاره تو» را بکار بندد که می‌گوید: «باید از عواطف سود جست نه اینکه نیروی خود را در کوشش بیفایده برای نابودکردنش به‌هدر داد»؟ پاسخ به‌این سؤال دشوار است؛ ولی یقیناً نمی‌توانیم آن را (مانند توین‌بی[۵۹]) با استناد به«شعور تاریخی» خویش کنار بگذاریم. به‌عقیدهٔ توین‌بی، نسبت‌دادن انگیزه‌های خودپسندانه و سردباورانه به‌دوران قسطنطین و جانشینانش، بر خلاف روح آن زمان و مخالف شعور تاریخی است و چنین انگیزه‌ها بیشتر با «برخورد غربی و امروزی ما نسبت به‌زندگی» همساز است. ولی چنانکه دیدیم، اینگونه انگیزه‌ها حتی از سدهٔ پنجم پیش از میلاد «با سردباوری و خودپسندی» ـ یا به‌عبارت دقیقتر، با بیشرمی ـ به‌وسیلهٔ کریتیاس، رهبر سی تن جبار، ابراز می‌شد و گفته‌هایی مشابه غالباً در تاریخ فلسفهٔ یونان یافت می‌شود[۶۰]. به‌هر حال، شك نیست که اعصار تاریك[3] با آزارهایی که یوستی‌نیانوس[4] بر غیر عیسویان و مرتدان و فیلسوفان روا داشت (**۵۲۹**

۱. Julian the Apostate (نام اصلی: فلاویوس کلادیوس یولیانوس) (۳۶۳-۳۳۱). امپراتور روم از ۳۶۱ تا ۳۶۳ میلادی. از خویشاوندان نزدیك امپراتور کنستانتینوس (قسطنطین) کبیر که پس از او به‌امپراتوری رسید و در جنگ با ایران کشته شد. یولیانوس با تربیت مسیحی بزرگ شده‌بود اما بعد به‌احیای معتقدات و معارف کفار پیش از مسیح دست زد، ولی از آزار عیسویان خودداری می‌کرد. (مترجم)

2. Anti-Church

۳. برای توضیح دربارهٔ این اصطلاح، رجوع کنید به‌یادداشت مترجم، ذیل صفحهٔ ۴۱۸ این کتاب. (مترجم)

۴. Flavius Anicius Justinianus (ملقب به‌کبیر) (۵۶۵-۴۸۳) مقتدرترین امپراتور روم شرقی (بیزانس) که سخت در مسائل دینی تعصب می‌ورزید و به فرمان او حوزه‌های فلسفی یونان بسته شد. (مترجم)

میلادی)، آغاز شد. کلیسا پا را جای پای توتالیتاریسم افلاطونی و ارسطویی گذاشت و این جریان عاقبت در تفتیش عقاید به‌اوج رسید. بالاخص منشأ تفتیش عقاید، نظریه‌ای افلاطونی بود و این همان نظریه‌ای است که در سه کتاب آخر رسالهٔ قوانین تشریح شده‌است، جایی که افلاطون نشان می‌دهد که فرمانروایان به‌سبب خاصیت شبانی، مکلفند رمهٔ انسانی خویش را به‌هر قیمت با حفظ قوانین خشك و انعطاف‌ناپذیر و بویژه با تداوم‌بخشیدن به‌اعمال و نظریات دینی حراست‌کنند، ولو در این راه مجبور به‌کشتن گرگی شوند که گرچه ممکن است درستکار و شرافتمند باشد ولی بدبختانه وجدان بیمارش اجازه نمی‌دهد در برابر تهدیدهای زورمندان سرفرود بیاورد.

یکی از واکنشهای خاص عصر ما در برابر فشار تمدن این بوده که مرجعیت‌طلبی و اقتدارگرایی منسوب به«مسیحیت» در قرون وسطا، در برخی محافل روشنفکرمآب باب روز شده‌است[۶۱]. این امر، بیگمان، نه تنها معلول آرمانسازی از گذشته‌ای واقعاً «اندامواد»تر و «وحدت‌یافته»تر است، بلکه همچنین مولود نوعی بیزاری قابل درك از شکاکیت امروزی است که فشار تمدن را از حد گذرانیده‌است. آدمیان بر این باور بودند که خدا بر جهان فرمان می‌راند. این باور، مسؤولیتشان را محدود می‌کرد. اعتقاد جدید به‌اینکه انسان خود می‌بایست بر جهان حاکم باشد، بار مسؤولیتی بوجود آورده که برای بسیاری از مردم تحمل‌ناپذیر است. همهٔ اینها به جای خود محفوظ. ولی من شك ندارم که، حتی از نظر مسیحیت، قرون وسطا تحت حکومتی بهتر از دموکراسیهای غربی امروز نبود. در انجیل می‌خوانیم که روزی یك «فقیه[۱]» از بنیانگذار مسیحیت دربارهٔ ملاك تشخیص تعبیر راست و تعبیر ناراست کلام مسیح سؤالی‌کرد. مسیح با داستان آن لاوی[۲] و کاهن بدین پرسش پاسخ گفت ـ که هر دو مرد مجروحی را به‌حال‌زار دیدند ولی «از کنارهٔ دیگر» رفتند، در حالی که یك شخص سامری[۳] زخمهای او را بست و نیازهای مادی او را برطرف‌کرد[۴]. به‌عقیدهٔ

1. doctor of the law 2. Levite 3. Samaritan

۴. این داستان که به‌قصهٔ سامری نیکوکار معروف است در کتاب دهم انجیل لوقا (آیه‌های ۳۰ تا ۳۶) آمده‌است. (مترجم)

من، «مسیحیانی» باید این داستان را بیاد بیاورند که نه تنها بر روزگاری که کلیسا آزادی و وجدان را خفه می‌کرد، بلکه همچنین بر دورانی که جلو چشم کلیسا و با اتکا به‌مرجعیت مقامات کلیسائی، ظلم بیحد و حساب، هرگونه بارقهٔ امید را در دل مردم کشته بود، حسرت می‌خورند. اکنون قطعه‌ای نقل می‌کنم از کتاب هانس‌زینسر، به‌نام موش و شپش و تاریخ[1]،[۶۲] در باب داءالرقصهای همه‌گیر در قرون وسطا، موسوم به «رقص سنت‌جان» و «رقص سنت‌وایتوس» و غیره[2]، که شرحی تکان‌دهنده راجع به‌محنت‌زدگی مردم آن روزگار است و در عین حال در بارهٔ «مسیحیتی» که عاشقان رمانتیك امروزی قرون وسطا بازگشت آن را خواهانند. (غرض من این نیست که به‌زینسر به‌عنوان یکی از صاحب نظران دربارهٔ قرون وسطا متوسل شوم، و اساساً به‌چنین کاری نیاز نیست زیرا واقعیتهای مورد بحث جای مناقشه باقی نمی‌گذارد. اما او در شرحی که می‌دهد دارای صفت نادر همان سامری [نیکوکاری] است که به‌نتایج عملی نظر دارد، یعنی پزشکی بزرگوار و آدمی‌صفت و بامروت.) «این حمله‌های غریب گرچه در ایام پیشین نیز سابقه داشت، در دورهٔ بدبختیهای سهمناك ناشی از 'مرگ سیاه[3]' و بلافاصله پس از آن، عمومیت پیدا کرد.

---

1. H. Zinsser, *Rats, Lice, and History*.

۲. داءالرقص (dancing mania) به‌معنای اعم به‌قسمی اختلال عصبی یا جنون اطلاق می‌شود که با حرکات نامنظم غیرارادی همراه است و علت آن روماتیسم یا استحالهٔ مغزی است و به‌آن «کره» (chorea) یا قطرب نیز می‌گویند. در تداول عام در فرنگ، به‌سبب همین حرکتهای غیرعادی و نیز به‌دلیل آنکه مبتلایان به‌این بیماری برای شفا یافتن در قرون وسطا به‌نمازخانه‌های یکی از قدیسان موسوم به‌سنت وایتوس پناه می‌بردند، از قدیم آن را «رقص سنت وایتوس» (St.Vitus' Dance) نامیده‌اند. «رقص سنت‌جان» (St. John's Dance) که مؤلف آن را به‌عنوان یکی دیگر از اقسام داءالرقص ذکر می‌کند، در هیچ یك از کتبی که در اختیار ما بود یافت نشد. ولی با مراجعه به اصل کتاب زینسر دیده شد که آن نویسنده این دو نام و نیز نام مرضی موسوم به Tarantism را مترادفاً بکار می‌برد و ظاهراً غرض از هر سه همان داءالرقص است که به‌هر حال اصطلاح علمی دقیقی نیست. (مترجم)

۳. Black Death. غرض طاعون بزرگ قرن چهاردهم میلادی است. ←

در داءالرقصها، تقریباً هیچ یك از ویژگیهایی که ما اکنون با بیماریهای عفونی واگیردار دستگاه عصبی مربوط می‌دانیم، دیده نمی‌شود. داءالرقص بیشتر شبیه هیستریهای توده‌گیر معلول وحشت و یأس بنظر می‌رسد که در مردمانی که درجهٔ ستمدیدگی و قحطی‌کشیدگی و بدبختیهایشان امروز برای ما غیرقابل تصور است، پدید آمده‌باشد. به‌ادبار و فلاکت ناشی از جنگ دائم و از هم‌پاشیدگی سیاسی و اجتماعی، ابتلای وحشتناك به‌مرضی گریزناپذیر و اسرارآمیز و مرگبار نیز مزید شده‌بود. آدمیزاد، بیچاره و درمانده، در دنیایی از وحشت و خطر بدام افتاده‌بود. مردم آن روزگار که هم خداوند در نزدشان تصوری زنده بود و هم شیطان، زیر بار ابتلائاتی که عقیده داشتند از سوی نیروهای فوق طبیعی نازل شده‌است کمر خم کرده بودند. برای کسانی که پشتشان زیر فشار درهم می‌شکست، گریزی نبود بجز التجا به‌پناهگاه درونی اختلال روانی که، در اوضاع و احوال آن روز، در جهت تعصب مذهبی سیر می‌کرد.» زینسر سپس این رویدادها را با برخی واکنشهای مردم عصر خودمان مقایسه می‌کند و می‌گوید در این واکنشها، «هیستریهای اقتصادی و سیاسی، جای هیستریهای مذهبی دوران گذشته را گرفته‌است.» و سرانجام در جمع‌بندی خصلت مردمی که در آن ایام زیر سلطهٔ مرجعیت‌طلبی و استبداد زندگی می‌کردند، می گوید «خلقی بودند مفلوك و بینوا و اسیر وحشت که زیر بار سختیها و خطرهای باور نکردنی، خرد شده‌بودند.» آیا باز هم لازم است بپرسیم کدام یك از این دو برخورد بیشتر منطبق با دین مسیح است: برخوردی که در حسرت بازگشت به‌«هماهنگی و یگانگی ناگسستنی» قرون وسطاست، یا برخوردی که می‌خواهد برای رهانیدن بشر از بلا و ستم، به‌عقل متوسل شود؟

عاقبت دست‌کم بخشی از کلیسای مرجعیت‌طلب و مستبد قرون

→ دایرةالمعارف فارسی می‌نویسد «پردامنه‌ترین طاعونها آن است که در ۱۳۳۴ در قسطنطنیه آغاز شد و به اروپا نیز سرایت کرد (صلیبیونی که به‌اروپا بازمی‌گشتند در این امر دخیل بودند) و در مدتی کمتر از ۲۰ سال تخمیناً حدود سه‌چهارم سکنهٔ اروپا و آسیا را نابود ساخت. این طاعون، به‌سبب لکه‌های سیاهی که در جریان بیماری بر پوست پدیدمی‌آمد، نزد اروپاییان به 'مرگ سیاه' معروف شده‌است.» (مترجم)

وسطا موفق شد به‌اینگونه مذهب بشردوستی، که به‌نتایج عملی نظر داشت، داغ «دنیاپرستی» بزند و آن را ویژگی «ابیقوری مسلکی[۱]» معرفی کند و خصلت کسانی که فقط می‌خواهند «مانند چارپایان شکمهایشان را پر کنند.» بدین‌سان، اصطلاحات «ابیقوری مسلکی» و «مادی مسلکی» و «تجربی مسلکی» ـ به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ دموکریتوس، یعنی یکی از بزرگترین افراد نسل‌کبیر ـ با شرارت و بدمنشی ترادف پیدا کرد و ایده‌آلیسم قبیله‌ای افلاطون و ارسطو به‌عنوان قسمی مسیحیت پیش از مسیح، مورد تجلیل و بزرگداشت قرار گرفت. در واقع، حتی در روزگار خودمان، سرچشمهٔ مرجعیت و حجیت عظیم افلاطون و ارسطو همین است که مرجعیت‌طلبان قرون وسطا فلسفهٔ این دو را اختیار کردند. اما نباید از یاد برد که خارج از اردوی توتالیتاریسم، نام این دو فیلسوف زنده‌تر از نفوذشان در زندگی عملی ماست. وگرچه امروز کسی بندرت نام دموکریتوس را بیاد می‌آورد، ولی علم او و اخلاق او هنوز با ما زنده‌است.

---

۱. Epicurianism. کنایه از لذت‌پرستی و پایبندی به‌عیش و خوشی است که البته تعبیری غلط از تعالیم ابیقور است. رجوع کنید به‌حاشیهٔ مترجم ذیل یادداشت ۶۲ این فصل. (مترجم)

۱۲

هگل و تجدید قبیله‌پرستی

پس، فلسفهٔ هگل... کاوشی چنـان ژرف در اندیشه بود که بیشتر آن مفهوم نمی‌شد...

ه. ج. استرلینگ

هگل سرچشمهٔ تمام مذاهب معـاصر اصالت تاریـخ است. او پیـرو مستقیم هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو بود و کارهای محیرالعقول می‌کرد. با احاطه‌ای که بر منطق داشت، بیرون کشیدن خرگوشهای طبیعی واقعی از کلاههای مابعدالطبیعی محض، برای روش پرقدرت دیـالکتیکی او، بازی کودکانه‌ای بیش نبود. بدین‌سان، از تیمائوس افلاطون و عرفان یا رازوری آن کتاب با اعداد شروع کرد و ـ ۱۱۴ سال پس از انتشار اصول نیوتن[1] ـ موفق شد با روشهای فلسفی محض «ثابت کند» که سیارات بر حسب قوانین کپلر حرکت می‌کنند. او حتی موفق شد[۱] وضع واقعی سیارات را [به‌قیاس] استنتاج کند و بدین وسیله به‌اثبات برساند که ممکن نیست هیـچ سیاره‌ای بین مریخ و مشتری قرار داشته‌باشد (از بخت بد، از نظرش دور مانده‌بـود که چند ماه پیش چنین سیاره‌ای کشف شده‌است). به‌همین وجه، ثـابت‌کـرد که آهن‌ربایی کردن آهن، به‌معنای افزودن به‌وزن آن است و نظـریه‌هـای نیوتن دربارهٔ ماند[2] و گرانش[3] متناقض با یکدیگرند (که البته در این زمینه

---

۱. Newton's *Principia* مراد کتاب بزرگ نیوتن است که انتشار مجلدات آن در ۱۶۸۷ بپایان رسیـد و عنوان کامل آن **اصول ریاضی حکمت طبیعی** است: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*
(مترجم)

2. inertia 3. gravity

نمی‌توانست پیش‌بینی کند که آینشتاین، هم‌ارزی[1] جرم‌ماندی و گرانشی[2] را نشان خواهدداد) و بسیاری چیزهای دیگر از این قسم. اینکه کسانی بجد بگیرند که یك روش فلسفی می‌تواند چنین قدرت شگرفی داشته‌باشد، تنها از بعضی جهات با توجه به‌واپس‌ماندگی علوم طبیعی آلمان در آن ایام، قابل تبیین است. به‌نظر من، راستی این است که مردان جدی (از قبیل شوپنهاور یا فریس[3])، یا دست کم دانشمندانی مانند دموکریتوس[۲] که کشف فقط یك قانون علّی را به‌پادشاهی ایران ترجیح می‌دادند، در آغاز این روش فلسفی را جدی تلقی نمی‌کردند. کسانی هگل را به‌شهرت رسانده‌اند که تشرف سریع به‌اسرار ژرف این جهان را به‌سر و کار یافتن با مشکلات فنی و پر زحمت یکی از علوم خاص ترجیح می‌دهند ـ علمی که به‌هر حال ممکن است به‌واسطهٔ عجز از گشودن همهٔ رازها، نومیدشان کند. چنین کسان بزودی دریافتند که جز دیالکتیك هگل، یا همان روش مرموزی که جانشین «منطق صوری عقیم و بیحاصل» شده‌بود، هیچ چیز را نمی‌توان به‌این آسانی و در عین حال با چنین ظاهر دشوار و اعجاب‌انگیزی و با چنین کامیابی سریع و مطمئنی در مورد هر مشکل از هر قسم بکاربرد، و از هیچ چیز نمی‌توان به‌این ارزانی و با چنین بضاعت و آموزش ناچیز علمی اینگونه استفاده کرد، و با هیچ چیز نمی‌توان چنین قیافهٔ علمی چشمگیر بخود گرفت. کامیابی هگل (به‌قول شوپنهاور[۳] که دوران ایده‌آلیسم آلمان را توصیف می‌کرد) شروع «عصر نادرستی و تقلب» بود و (به‌گفتهٔ هایدن[4] که عصر توتالیتاریسم امروزی را وصف کرده) آغاز «عصر بی‌مسؤولیتی» ـ نخست بی‌مسؤولیتی فکری و عقلی و سپس، نتیجتاً، بی‌مسؤولیتی اخلاقی ـ سپیده‌دم روزگاری نو بود که اکنون جادوی الفاظ مطنطن و قدرت اصطلاحات مغلق بر آن استیلا یافته‌است.

برای اینکه از اول نگذارم خواننده اصطلاح‌بافیهای ملقلق و

---

۱. identity. یافتن معادل فارسی این واژه را به‌این مفهوم خاص، مدیون راهنمایی آقای محمدرضا خواجه‌پور استاد دانشگاه هستم. (مترجم)

2. inert and gravitating mass

۳. J.F. Fries (۱۷۵۰-۱۸۴۳). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

4. K. Heiden

گیج‌کنندهٔ هگل را زیاد بجد بگیرد، اکنون پاره‌ای از جزئیات حیرت‌انگیز کشفیات او را دربارهٔ صوت، بویژه نسبت میان صوت و حرارت، نقل می کنم. در ترجمهٔ این زبان یأجوج و مأموج از کتاب فلسفهٔ طبیعت[1] هگل[۴] سخت کوشیده‌ام تا هرچه بیشتر امانت رعایت شود. می‌نویسد: «بند **۳۰۲.** صوت تغییر در وضع ویژهٔ انفکاك اجزای مادی و [تغییر] در نفی این وضع است ـ یعنی یك مثالیت[2] صرفاً انتزاعی یا مثالی[3] آن ویژگی. اما، به‌این جهت، خود این تغییر به‌طور بلاواسطه، نفی تقرر مادی ویژه نیز هست و، بنابراین، مثالیت واقعی گرانش ویژه و التصاق است ـ یعنی حرارت. حرارت‌دادن به‌اجسام صدادار نیز مانند [گرم کردن] اجسام کوبیده یا ساییده شده، ظهور حرارت است که از لحاظ مفهومی همراه با صوت منشأ می‌گیرد.» کسانی هستند که هنوز به‌صداقت هگل باور دارند یا همچنان به‌دو دلی دچارند که شاید رمز کار او عمق و غنای اندیشه باشد نه پوچی و بی‌مغزی. میل دارم چنین کسان آخرین جملهٔ قطعهٔ نقل شده را که تنها عبارت قابل فهم آن است بدقت بخوانند. در این جمله، هگل مشت خود را باز می‌کند، زیرا معنای عبارت بوضوح چیزی نیست جز اینکه: «حرارت دادن به‌اجسام صدادار... حرارت است... همراه با صوت.» پرسشی که بمیان می‌آید این است که آیا هگل تحت تأثیر اصطلاح‌پردازیها و مغلق‌گوییهایی که می‌کند، به‌خواب مصنوعی رفته و خودش را فریب داده یا جسورانه کمر به‌فریفتن و مسحورکردن دیگران بسته‌است. برای من جای شك نیست که همین شق اخیر درست است، بویژه با درنظر گرفتن آنچه هگل در یکی از نامه‌هایش نگاشته است. در این نامه که تاریخ آن چند سال پیش از انتشار کتاب فلسفهٔ طبیعت است، هگل به‌کتاب دیگری آن نیز موسوم به فلسفهٔ طبیعت، تألیف دوست سابقش شلینگ، اشاره می‌کند و با ناز و فخر (که جز رجزخوانی چیزی نیست)، می‌نویسد: «این روزها بیش از آن... به‌ریاضیات... حساب فاضله و شیمی مشغول بوده‌ام که گول

1. Hegel, *Philosophy of Nature*.

۲. ideality. دربارهٔ مفهوم Idea در فلسفهٔ هگل، بعداً در همین قسمت از این فصل توضیح خواهیم‌داد. (مترجم)

3. ideal

حقه‌های فلسفهٔ طبیعت یا اینگونه فلسفه‌پردازان بی‌اطلاع از امور واقع را بخورم... و گول اینکه کسی بخواهد خیالبافیهای محض و حتی ابلهانه را به‌عنوان اندیشه و معنا جا بزند.» این گفته وصف بسیار منصفانه‌ای از روش شلینگ است یا، به‌عبارت دیگر، وصف همان شیوهٔ رجزخوانی گستاخانه‌ای که هگل به‌محض اینکه پی‌برد اگر به‌گوش آنانکه «باید و شاید» برسد با موفقیت قرین خواهدشد، خود آن را اقتباس و حتی بدتر کرد.

با اینهمه، نامحتمل بنظر می‌رسد که بدون استظهار به‌اقتدار دولت پروس، هگل می‌توانست پرنفوذترین شخصیت فلسفهٔ آلمان شود. اما تصادف چنین بود که بعد از جنگهای ناپلئون و در دورهٔ «بازگشت» فئودالی، او نخستین کسی باشد که به‌مقام فیلسوف رسمی مکتب پروس‌گرایی منصوب می‌شد. بعدها دولت همچنین به‌حمایت از شاگردان او پرداخت (در آن زمان نیز مانند امروز، آلمان فقط دانشگاههای دولتی داشت) و آنان نیز به‌نوبهٔ خویش حامی یکدیگر شدند. ولی گر چه بیشتر ایشان بعداً از فلسفهٔ هگل رسماً دست‌برداشتند، از آن هنگام تا کنون فیلسوفان هگل‌گرا همچنان تدریس فلسفه را در قبضه داشته‌اند و از این راه به‌طور غیر مستقیم حتی بر مدارس متوسطه نیز مسلط بوده‌اند. (از دانشگاههای آلمانی زبان، فقط دانشگاههای اتریش کاتولیك مذهب مانند جزیره‌هایی در سیلاب، بنسبت دست نخورده مانده‌اند.) پس از اینکه فلسفهٔ هگل در اروپا [بجز بریتانیا] به‌چنین کامیابی عظیمی دست یافت، در بریتانیا نیز در میان کسانی که احساس می‌کردند نهضتی به‌این نیرومندی لابد چیزی در چنته دارد، ناگزیر پشتیبانانی کسب کرد و همین کسان برای یافتن آنچه استرلینگ «راز هگل»[1] نامیده‌است به‌جستجو برخاستند. البته آنچه ایشان را جلب می‌کرد آرمانگرایی «برتر» هگل و ادعای او به داشتن اخلاقیات «برتر» بود، ولی ضمناً از این هم می‌ترسیدند که مبادا از سوی خیل مریدان هگل داغ فساد اخلاق بخورند، زیرا حتی هگلیهای بی‌ادعاتر[۵] نیز مدعی بودند که نظریاتشان «مکتسباتی است که باید... در برابر تاخت و تاز قدرتهایی که جاودانه با ارزشهای روحانی و اخلاقی

1. J. H. Stirling, *The Secret of Hegel*.

دشمنی دارند، پیوسته در تحصیل مجددشان کوشید.» برخی مردان براستی برجسته (منظورم بیشتر مك‌تگرت است) برای تفکر سازنده بر مبنای اصالت تصور سعی جمیل کردند اما گرچه افکارشان بمراتب عالیتر از سطح هگل بود، جز اینکه هدف تیر انتقاد منتقدانی به‌همان برجستگی قرار بگیرند، بجایی نرسیدند. آنچه می‌توان گفت این است که خارج از اروپا [به‌استثنای بریتانیا] و بویژه در بیست سال اخیر، علاقهٔ فلاسفه به هگل آهسته آهسته رو به‌زوال بوده‌است.

ولی اگر چنین است، چرا باز باید دربارهٔ هگل نگران بود؟ پاسخ این است که با وجود آنکه دانشمندان [علوم طبیعی] هرگز هگل را جدی نگرفته‌اند و (بغیر از «تکامل‌گرایان[1]»[۶]) بسیاری فلاسفه کم‌کم توجه خود را به‌او از دست می‌دهند، نفوذ وی، خاصه تأثیر اصطلاح‌بافیهای او، در فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ جامعه و علوم سیاسی و اجتماعی (به‌استثنای منحصر به‌فرد اقتصاد) هنوز بسیار قوی است. بخصوص فلاسفهٔ تاریخ و سیاست و تعلیم و تربیت هنوز از بسیاری جهات زیر سیطرهٔ او هستند. چیزی که در سیاست این امر را بشدت نمایان می‌سازد این واقعیت است که جناح چپ افراطی مارکسیستها و میانه‌روهای محافظه‌کار و فاشیستهای راستگرای تندرو، همگی هگل را مبنای فلسفهٔ سیاسی خویش قرار می‌دهند. به‌جای جنگ ملتها [یا اقوام] که در طرح مبتنی بر اصالت تاریخ هگل دیده می‌شود، جناح چپ قائل به‌جنگ طبقات و جناح راستگرای افراطی، معتقد به‌جنگ نژادهاست. (میانه‌روهای محافظه‌کار از دینی که به‌هگل دارند معمولاً کمتر آگاهند.)

این نفوذ عظیم را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ نیت اصلی من بیش از آنکه تبیین باشد، پیکار با این نفوذ و تأثیر است. ولی چند نظر بر سبیل توضیح می‌توانم ارائه کنم. فلاسفه به‌بعضی دلایل نامعلوم حتی در ایام خود ما همیشه فضایی مانند فضای جادوگری پیرامون خود ایجاد می‌کرده‌اند. فلسفه امری غریب و غامض بشمار می‌رود که با اسراری که وجههٔ نظر دیانت است سر و کار دارد، اما نه به‌شیوه‌ای که بتوان بر مردم

1. evolutionists

عادی و «کودکان» مکشوف ساخت. فلسفه عمیقتر از آن محسوب می‌شود که بتوان با آن اینگونه معامله کرد؛ فلسفه، دین و خداشناسی روشنفکران و دانشوران و فرزانگان بحساب می‌آید. فلسفهٔ هگل به‌وجه احسن با این نظریات سازگار است؛ درست همان چیزی است که اهل این قسم خرافات عوام‌پسند، فلسفه را بدان معنا می‌گیرند. هگلیانیسم همه چیز را دربارهٔ هر چیز می‌داند. برای هر پرسشی، پاسخی آماده دارد. وانگهی چه کسی می‌تواند بیقین بداند که چنین پاسخی درست نیست؟

لیکن دلیل اصلی موفقیت هگل این نیست. شاید با سنجش موقعیت کلی تاریخی، تأثیر و نفوذ او و نیاز به‌پیکار با آن بهتر درك گردد.

اقتدارگرایی و مرجعیت‌طلبی قرون وسطا با ظهور رنسانس کم‌کم راه اضمحلال در پیش گرفت. ولی در اروپا [به‌استثنای بریتانیا]، همتای سیاسی آن، یعنی فئودالیسم قرون وسطایی، هنوز تا پیش از انقلاب کبیر فرانسه به‌نحو جدی با خطر روبرو نشده‌بود (و نهضت اصلاح دین یا رفرم حتی به‌تحکیم آن انجامیده‌بود). با افکاری که در ۱۷۸۹ پدیدآمد، تازه نبرد در طلب جامعهٔ باز دوباره آغاز شد و دیری نگذشت که حکومتهای سلطنتی فئودالی، عظمت این خطر را به‌تجربه دریافتند. هنگامی که در ۱۸۱۵ فرقهٔ ارتجاعی دوباره در پروس زمام قدرت را بدست گرفت، متوجه نیاز مبرم به‌یك ایدئولوژی شد. هگل برای رفع همین نیاز منصوب شد[1] و با احیای اندیشه‌های نخستین دشمنان بزرگ جامعهٔ باز، یعنی هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو، به‌برآوردن این حاجت همت گماشت. همانگونه که بانیان انقلاب کبیر فرانسه اندیشه‌های جاودان نسل‌کبیر [یونان] و دین مسیح، یعنی آزادی و برابری و برادری آدمیان را از نو کشف کردند، هگل نیز تصورات افلاطون را که تکیه‌گاه طغیان همیشگی در برابر عقل و آزادی است، مجدداً کشف کرد. فلسفهٔ هگل به‌مثابهٔ تولد دوبارهٔ قبیله‌پرستی است. اهمیت تاریخی هگل را در این واقعیت می‌توان دید که او، باصطلاح، «حلقهٔ مفقوده» بین افلاطون و صورت امروزی

۱. به‌ظن غالب، مقصود، انتصاب هگل در ۱۸۱۸ به‌کرسی استادی فلسفه در دانشگاه برلین است که او را در وضعی بسیار همبسته و دوستانه با حکومت پروس قرارداد. (مترجم)

توتالیتاریسم است. پیروان امروزی توتالیتاریسم اغلب آگاه نیستند که اندیشه‌هایشان به‌افلاطون باز می‌گردد؛ اما بیشترشان به‌دینی که به‌هگل دارند واقفند و همگی در فضای بستهٔ فلسفهٔ هگل بارآمده‌اند و یاد گرفته‌اند که دولت و تاریخ و قوم را بپرستند. (نظر من راجع به‌هگل البته بر این فرض متکی است که او نیز تعالیم افلاطون را به‌همان نحو که من در این کتاب تعبیر کرده‌ام تعبیر می‌کرد، یعنی به‌اصطلاح امروز، آن تعالیم را دارای خصلت توتالیتر می‌دانست. در واقع نیز بر پایهٔ انتقادات هگل از افلاطون در کتاب **فلسفهٔ حق**[۱]، می‌توان نشان داد که تعبیر او با ما وفق می‌دهد[۷].)

برای اینکه خوانندگان بتوانند مستقیماً نگاهی کوتاه به‌دولت‌پرستی افلاطونگرایانهٔ هگل بیندازند، پیش از شروع به‌تحلیل فلسفهٔ اصالت تاریخی او، به‌نقل چند قطعه از نوشته‌هایش می‌پردازم که نشان می‌دهد اعتقاد تند و ریشه‌دار هگل به‌اصالت جمع، همانقدر به‌افلاطون وابسته بود که به‌فردریك ویلهلم سوم پادشاه پروس در دورهٔ بحرانی انقلاب کبیر فرانسه و ایام بعد از آن. اصل اعتقادی همهٔ آنان این است که دولت یعنی همه چیز و فرد یعنی هیچ، زیرا فرد هرچه دارد، اعم از وجود جسمانی و روحانی، همه را مدیون دولت است. چنین است پیام افلاطون و مکتب پروس‌گرایی فردریك ویلهلم و هگل. به نوشتهٔ هگل[۸]: «امر کلی[۲] را باید در دولت یافت. دولت، مثال[۳] الاهی

---

۱. نام کامل این کتاب به‌آلمانی چنین است:

Grundlinien der Philosophie des Rechts.

بیشتر انگلیسی زبانان این نام را *Philosophy of Right* یعنی **فلسفهٔ حق** ترجمه کرده‌اند و مترجمان ما نیز اغلب به‌همین شیوه تأسی جسته‌اند. پوپر ترجمه کرده‌است *Philosophy of Law* به‌معنای **فلسفهٔ قانون** یا، به‌عبارت بهتر، **فلسفهٔ حقوق**. ما به‌پیروی از سابقه‌ای که در زبان فارسی وجود داشته، همان **فلسفهٔ حق** نوشته‌ایم تا موجب اشتباه نشود. (مترجم)

2. The Universal

۳. Idea. در فلسفه معانی گوناگون از این واژه اراده می‌شود که در اینجا مجال گفتگو در جزئیات آن نیست و به‌همان قسمت که به‌موضوع فعلی مربوط است اکتفا می‌کنیم. در بحث از افلاطون، به‌پیروی از حکمای اسلامی، آن←

است آنطور که روی زمین وجود دارد... بنابراین، دولت را باید به عنوان تجلی امر الاهی در زمین بپرستیم و متوجه باشیم که اگر دریافتن طبیعت دشوار است، پی بردن به‌ماهیت دولت بینهایت دشوارتر است... دولت مشی خدا در سراسر جهان است... دولت را باید به‌عنوان [موجودی] انداموار دریافت... آگاهی و اندیشه ذاتاً متعلق به‌دولت کامل است. دولت می‌داند که چه اراده می‌کند... دولت، امری واقعی [یا متحقق][1] است و... واقعیت یا [تحقق][2] راستین دارای وجوب است. آنچه واقعی [یا متحقق] است جاودانه واجب[3] است... دولت... به‌خاطر خودش وجود دارد... دولت همانا حیات اخلاقی است که بالفعل موجود

←را «مثال» ترجمه کردیم. «مثال» افلاطونی وجود مستقل دارد. به‌عقیدهٔ ارسطو، idea در محسوسات وجود خارجی پیدا می‌کند و بیشتر همان چیزی است که ما مفهوم یا تصور می‌نامیم. در کانت، غرض از Idea که مرحوم فروغی در این مورد «صورت معقول» ترجمه کرده‌است، هر یك از سه تصوری است که عقل بدون دخالت حس و تجربه حاصل می‌کند تا عوارض و پدیدارها را بدان‌وسیله تبیین کند: یکی تصور روانشناختی یا «نفس» است، دومی تصور کیهان شناختی یا «جهان» و سومی تصور خداشناختی یا «خدا». این سه را کانت تصورات یا صور معقول پیشین یا استعلایی عقل محض می‌خواند. آنچه هگل از Idea اراده می‌کند، با وجود برخی شباهتها به«تصور» ارسطو، مبتنی بر همان معنایی است که کانت در نظر داشته‌است و چون این معنا خود متأثر و متفرع از «مثال» افلاطونی است ـ یعنی از اصل «وحدت» یا «خیر» که منشأ «مثالها»ی دیگر است ـ «ایده» هگلی را نیز می‌توان از بعضی جهات نشأت یافته از «مثال» افلاطونی محسوب داشت. به‌این جهت در بحث از هگل نیز این واژه را «مثال» ترجمه کردیم. مراد از «مثال» در هگل، وحدت یا «با هم نهادگی» (سنتز) ذهن و عین است، اما وحدتی که تمایز طرفین را نیز در عین حال حفظ می‌کند. «مثال» همچنین غایت درونی و طبیعی همهٔ اشیاء و امور است و سه مرحله دارد: حیات و شناخت و مثال مطلق. کسانی که در این‌باره و دربارهٔ دیگر اندیشه‌های هگل جویای توضیح بیشتر باشند، می‌توانند به‌کتاب **فلسفهٔ هگل**، نوشتهٔ ستیس، ترجمهٔ حمید عنایت (کتاب دوم، بهرهٔ سوم، فصل سوم) که فعلاً بهترین و شاید تنها منبع قابل اعتماد در زبان فارسی‌است، مراجعه کنند. (مترجم)

1. real 2. reality 3. necessary

و متحقق[1] است.» این اظهارات منتخب کافی است که پیروی هگل از مذهب افلاطون و پافشاری او را بر حجیت اخلاقی مطلق دولت که ناسخ هرگونه اخلاقیات و وجدان شخصی است، نشان دهد. البته آنچه با آن مواجهیم، نوعی مذهب افلاطونی ملقلق و هیستریك است؛ ولی این خود بیشتر آشکار می‌کند که [هگلیانیسم] حلقه‌ای است که مذهب افلاطونی را به‌توتالیتاریسم امروزی پیوند می‌دهد.

می‌توان پرسید که آیا هگل با این خدمات و با تأثیری که در تاریخ گذارده، نبوغ خویش را ثابت نکرده‌است؟ تصور نمی‌کنم این پرسش چندان اهمیتی داشته‌باشد، زیرا اینهمه در چارچوب «نبوغ» فکر کردن، خود بخشی از نظرگاه رمانتیك ماست، و از این گذشته، عقیده ندارم که موفقیت، اصولاً چیزی را ثابت می‌کند یا تاریخ به‌داوری دربارهٔ ما می‌نشیند[۹]. اینگونه معتقدات بیشتر جزیی از فلسفهٔ هگل است. اما در مورد هگل، من حتی او را صاحب قریحه هم نمی‌دانم. هگل نویسنده‌ای است غیر قابل هضم. چنانکه حتی پرحرارت‌ترین مدافعان و هواخواهانش نیز اذعان دارند[۱۰]، سبك نگارشش «بدون تردید رسوایی‌آور» است، و از جهت مضمون و محتوای نوشته‌ها هم در تنها چیزی که از همه برتر است فقدان چشمگیر اصالت و ابتکار است. هیچ چیز در نوشته‌های هگل نیست که پیش از او بهتر گفته نشده‌باشد. در روش او که محورش موجه‌نمایی و مدافعه است، هیچ چیز نیست که از پیشینیان توجیه‌گرش به‌عاریت نگرفته باشد[۱۱]. او این اندیشه‌ها و روشهای عاریتی را با عزم جزم ولی بدون کوچکترین نشانی از درخشش فکری، تنها وقف یك هدف کرد و آن نبرد با جامعهٔ باز و خدمت به‌مخدوم خویش فردریك ویلهلم پادشاه پروس بود. هگل عقل را مغشوش و خوار کرد. این امر از پاره‌ای جهات وسیلهٔ لازم رسیدن به‌هدف فوق بود و از برخی جهات، نمودی اتفاقی ولی بسیار طبیعی از وضع روحی او. داستان هگل اگر به‌لحاظ پیامدهای منحوس آن نبود که نشان می‌دهد به‌چه سهولت یك دلقك ممکن است در مقام «تاریخ‌ساز» قرار گیرد، اساساً ارزش بازگویی نداشت. کمدی‌ـتراژدی

1. realized

ظهور «ایده‌آلیسم آلمان»، به‌رغم همهٔ جنایات هولناکی که بدان انجامیده است، بیش از هر چیز شبیه یك اپرا کمیك است و همین مراحل اولیهٔ آن شاید تبیین کند که چرا انسان نمی‌تواند تشخیص دهد که آیا قهرمانان اخیر و امروزی آن از صحنهٔ اپراهای سنگین و ژرمانیك واگنر فرار کرده‌اند یا از ساخته‌های سبك و هزل‌آمیز اوفن‌باخ[۱].

ادعای من تازگی ندارد که فلسفهٔ هگل از بعضی اغراض پنهان، یعنی علاقهٔ او به‌بازگرداندن حکومت پروسی فردریك ویلهلم سوم مایه می‌گیرد و بنا بر این نمی‌توان آن را جدی تلقی کرد. همهٔ کسانی که با موقعیت سیاسی روز آشنایی داشتند این داستان را بخوبی می‌دانستند و عدهٔ انگشت‌شماری که برای فاشگویی از استقلال رأی کافی بهره می‌بردند، علناً آن را بازگو می‌کردند. بهترین گواه، شوپنهاور است که خود از اصحاب اصالت تصور افلاطونی بشمار می‌رفت و اگر نگوییم مرتجع، لااقل فردی محافظه‌کار بود[۱۲] ولی در عین‌حال راستی و درستی را به‌اعلا درجه رسانده‌بود و حقیقت را بیش از هر چیز عزیز می‌داشت. بدون تردید، صلاحیت او برای داوری در امور فلسفی از هیچ‌کس در آن زمان کمتر نبود. همین شوپنهاور که از لذت آشنایی شخصی با هگل نیز محظوظ بود و پیشنهاد می‌کرد[۱۳] شعار فلسفهٔ هگل این کلمات شکسپیر قرار داده‌شود: «چنان یاوه‌هایی که دیوانگان، بی‌اندیشه بر زبان می‌رانند»، این تصویر شایسته را از استاد رسم کرده‌است: «هگل که از بالا و به‌دست مصادر قدرت بر مسند فیلسوف گواهی شدهٔ کبیر گماشته شده‌بود، دغلبازی بود گول و ابله و بی‌خاصیت و مهوع و بیسواد که با بافتن و بیرون‌دادن احمقانه‌ترین اراجیف گیج‌کننده، گستاخی را به‌اوج رسانید. این اراجیف را پیروان مزدورش با هیاهو حکمت جاودان اعلام کردند و ابلهان همگی بآسانی پذیرفتند و بدین‌سان در مدیحه‌سرایی چنان همگروه شدند که نظیرش قبلاً هرگز شنیده نشده‌بود. با میدان پهناوری که اولیاء امور برای نفوذ روحی در اختیار هگل گذاشته‌اند، او توانسته‌است یك نسل را با موفقیت

---

۱. Jacques Offenbach (۱۸۱۹-۸۰). موسیقیدان آلمانی تبار فرانسوی، سازندهٔ بسیاری اپراهای طرب‌انگیز (یا «اپرت»). (مترجم).

به‌فساد فکری بکشانند.» جای دیگر، شوپنهاور بازی سیاسی هگلیانیسم را چنین توصیف می‌کند: «فلسفه که با کانت دوباره آبرو پیدا کرده‌بود... بزودی می‌بایست به‌ابزار تأمین منافع مبدل شود ـ از بالا، منافع دولت و از پایین منافع شخصی... به‌رغم این قیافه‌ها و گفته‌های وزین وجدی، نیروی محرك این جنبش، نیرویی معنوی و آرمانی نیست؛ اغراضی است بسیار واقعی، یعنی منافع خصوصی و رسمی و مذهبی و سیاسی و، خلاصه، مادی... منافع فرقه‌ای، قلمهای جماعت کثیر عاشقان صادق حکمت را بشدت به‌جنبش درآورده‌است... یقیناً آخرین چیزی که این جماعت به‌آن بیندیشند حقیقت است... فلسفه مورد سوءاستفاده قرار گرفته‌است ـ از جانب دولت آلت دست شده‌است و از جانب دیگر، وسیلهٔ سودجویی... آیا می‌توان براستی باور کرد که حقیقت همچون محصولی فرعی از این طریق آشکار شود؟... حکومتها فلسفه را وسیلهٔ خدمت به‌منافع دولت قرار می‌دهند و محققان آن را به‌صورت کسب و کار درمی‌آورند...» نظر شوپنهاور دربارهٔ مقام هگل به‌عنوان کارگذار مزدبگیر حکومت پروس، به‌وسیلهٔ یکی از مریدان ستایشگر هگل به‌نام اشوگلر[1][۱۴] تأیید می‌شود و این تنها یك نمونه است. اشوگلر دربارهٔ هگل می‌گوید: «شهرت و فعالیت کامل او، احتمالاً از ۱۸۱۸ یعنی هنگام دعوت وی به‌برلین آغاز می‌شود. در اینجا مکتبی بسیار وسیع و... دارای مریدان کثیر و فوق‌العاده فعال پیرامون او پدیدآمد و نیز در همین جا به‌برکت بستگیهایش با دستگاه دیوانی پروس، خودش به‌نفوذ سیاسی دست‌یافت و منظومهٔ فلسفیش فلسفهٔ رسمی [دولت] شناخته شد که البته این امر همیشه به‌سود آزادی درونی فلسفهٔ وی یا ارزش معنوی و اخلاقی آن نبود.» بدیهی است استرلینگ، ویراستار آثار اشوگلر و نخستین پیش‌کسوت انگلیسی هگلیانیسم[۱۵]، از هگل در برابر اشوگلر دفاع می‌کند و به‌خوانندگان هشدار می‌دهد که «این کنایهٔ کوچك اشوگلر را... به‌فلسفهٔ هگل به‌عنوان فلسفهٔ دولتی» زیاد به‌معنای حقیقی نگیرند. اما چند صفحه بعد، استرلینگ واقعیاتی را که اشوگلر بیان کرده سهواً تأیید می‌کند و بر این نظر که هگل از وظیفهٔ

---

1. F. C. A. Schwegler

فلسفهٔ خویش در سیاست‌بازیهای فرقه‌ای و برای موجه‌نمایی آگاه بوده است، صحه می‌گذارد. (شواهدی که استرلینگ نقل کرده[۱۶] نشان می‌دهد که شرح هگل دربارهٔ این وظیفهٔ فلسفه‌اش تا اندازه‌ای با بی‌اعتنایی به اصول همراه است.) و باز اندکی بعد، هنگامی که استرلینگ در ادامهٔ سخن با اشاره به‌حملهٔ برق‌آسای پروس به‌اتریش در ۱۸۶۶، یعنی یکسال پیش از نگارش این سطور، به‌بیان مکاشفات شاعرانه و پیامبرانهٔ زیر می‌پردازد، نادانسته «راز هگل» را چنین برملا می‌کند[۱۷]: «آیا پروس این زندگی و تشکیلات پر قدرت و سترگ را که اکنون بسرعت در کار پروراندن آن است، به‌هگل و خاصه به‌فلسفهٔ اخلاق و سیاست او مدیون نیست؟ آیا همین هگل خشن و سازش‌ناپذیر محور آن تشکیلات نیست که با مغزی نامریی و حاوی آراءِ پخته، دست پرتوانش که از توده‌ها نیرو گرفته مانند صاعقه فرود می‌آید؟ بسیاری کسان ارزش این تشکیلات را بهتر لمس خواهندکرد اگر در نظر بگیرند که در انگلستان که مشروطیت حکومت می‌کند، دارندگان سهام ممتاز و اوراق قرضه در نتیجهٔ فساد اخلاق حاکم بر تجارت به‌خاك سیاه می‌نشینند در حالی که صاحبان عادی سهام راه‌آهن پروس می‌توانند به‌طور متوسط به‌۸/۳۳ درصد سود مطمئن متکی باشند. بالاخره هرچه باشد این امر یقیناً چیزی را دربارهٔ هگل نشان می‌دهد!»

استرلینگ سپس در ادامهٔ این مدیحه‌سرایی می‌گوید: «تصور می‌کنم بنیاد شکل‌بندی کلی هگل اکنون برای همهٔ خوانندگان روشن باشد. من خود بسیاری فایده‌ها از هگل برده‌ام...» من نیز امیدوارم که شکل‌بندی کلی هگل اکنون آشکار باشد و فایده‌هایی که استرلینگ برده‌بود از گزند فساد اخلاق حاکم بر تجارت در انگلستان ناهگلی و تحت حکومت مشروطه محفوظ مانده‌باشد.

(آیا می‌توان در این زمینه از ذکر این واقعیت خودداری کرد که فیلسوفان مارکسیست گرچه همیشه برای یادآوری این نکته آماده‌اند که نظریهٔ حریف از منافع طبقاتی وی متأثر است، به‌هیچ‌وجه عادت ندارند هرگز این روش را در مورد هگل بکار برند؟ به‌جای تقبیح هگل به‌عنوان مدافع و توجیه‌گر حکومت مطلقهٔ پروس، دریغ می‌خورند[۱۸] که آثار مبدع دیالکتیك، بویژه نوشته‌هایش در منطق، بیش از این در بریتانیا

خواننده ندارد، برخلاف روسیه که در آنجا محسنات فلسفهٔ هگل عموماً و قدر و بهای منطقش بخصوص، رسماً شناخته‌است.)

بازگردیم به‌مسألهٔ انگیزه‌های هگل. تصور می‌کنم دلایلی حتی بیش از حد کافی بر صحت این گمان در دست داشته‌باشیم که فلسفهٔ او از منافع حکومت پروس که وی را به‌استخدام درآورده‌بود تأثیر پذیرفته‌است. و البته تحت حکومت مطلقهٔ فردریك ویلهلم سوم، چنین تأثیری متضمن بیش از آن بود که شوپنهاور و اش‌وگلر قادر به‌دانستن آن باشند، زیرا تازه در همین دهه‌های اخیر مدارکی منتشر شده‌است که نشان می‌دهد آن پادشاه با چه وضوح و مداومتی بر لزوم تبعیت هرگونه دانش و پژوهش از مصالح دولت پافشاری می‌کرد. در برنامهٔ آموزشی او آمده‌است[۱۹]: «علوم مجردی که تنها به‌دنیای دانشگاهی مربوط می‌شود و فقط به‌کار روشن کردن افکار این گروه می‌خورد، البته از نظر بهروزی دولت فاقد ارزش است؛ تضییق کامل فراهم کردن برای این علوم، نادانی است ولی محدود نگاه‌داشتنش در محدوده‌ای صحیح و مناسب، کاری مفید و سالم است.» دعوت هگل به‌برلین در ۱۸۱۸، در اوج ارتجاع صورت گرفت، یعنی در دورانی که شاه حکومت خویش را از اصلاحگران و عناصر ملی آزادیخواه تصفیه می‌کرد که آنهمه به‌پیروزی او در «جنگ رهایی‌بخش[۱]» کمك کرده‌بودند. با توجه به‌این واقعیت، می‌توان پرسید که آیا انتصاب هگل حرکتی برای «محدود نگاه‌داشتن فلسفه در محدوده‌ای صحیح و مناسب» نبود تا فلسفه بتواند سالم بماند و به«بهروزی دولت»، یعنی بهروزی فردریك ویلهلم و حکومت مطلقه‌اش خدمت کند؟ همین سؤال باز هنگام خواندن آنچه یکی از ستایشگران بزرگ هگل بدین شرح دربارهٔ او نوشته‌است، به‌ذهن متبادر می‌شود[۲۰]: «و او همچنان در حالی‌که دیکتاتور پذیرفته شدهٔ یکی از پرقدرت‌ترین مکتبهای فلسفی در تاریخ فکر بود، تا هنگام مرگ در ۱۸۳۱ در برلین ماند.» (تصور می‌کنم به‌جای «فکر» بهتر بود «بیفکری» می‌گذاشتیم، زیرا نمی‌فهمم یك دیکتاتور، ولو دیکتاتور فلسفه، اساساً چه ربطی می‌تواند به‌تاریخ اندیشه داشته‌باشد. اما صرف‌نظر

1. War of Liberation

از این نکته، قطعهٔ فوق که بسیار گویاست، متأسفانه کاملاً حقیقت دارد. مثلاً، همین مکتب پرقدرت، با مساعی هماهنگ و به‌یاری توطئهٔ سکوت، موفق شد چهل سال حتی واقعیت وجود شوپنهاور را از دنیا مخفی بدارد.) پس می‌بینیم که هگل شاید واقعاً قدرت «محدود نگاه‌داشتن فلسفه را در محدوده‌ای صحیح و مناسب» داشت و پرسشی که مطرح کردیم کاملاً بجا بود.

در آنچه اکنون بدنبال می‌آید، سعی خواهم‌کرد نشان دهم که تمام فلسفهٔ هگل را می‌توان پاسخی مؤکد ـ والبته مثبت ـ به‌این سؤال تلقی کرد. همچنین خواهم‌کوشید آشکار سازم که این نحوه تعبیر ـ یعنی تعبیر هگلیانیسم به‌توجیه و مدافعه از پروس‌گرایی ـ تا چه حد آن فلسفه را روشن خواهدکرد. تحلیل من به‌سه بخش تقسیم می‌شود و در قسمتهای ۲ و ۳ و ۴ این فصل از نظر خواهدگذشت. قسمت ۲ با مذهب اصالت تاریخ هگل و پیروی او از اصالت تحقق [= پوزیتیویسم] در مورد اخلاق سر و کار خواهدداشت و نیز با زمینهٔ نظری قدری غامض این تعلیمات، یعنی روش دیالکتیک و آنچه به «فلسفهٔ اینهمانی[۱]» هگل معروف است. قسمت ۳ به‌ظهور ملیت‌گرایی [یا ناسیونالیسم] اختصاص دارد. در قسمت ۴ چند کلمه‌ای دربارهٔ بستگی هگل به‌برك سخن خواهیم گفت و سرانجام در قسمت ۵ وابستگی توتالیتاریسم امروزی را به‌آموزه‌های هگل بررسی خواهیم‌کرد.

۲

تحلیل فلسفهٔ هگل را با مقایسه‌ای کلی بین مذهب اصالت تاریخ هگل و افلاطون آغاز می‌کنم.

افلاطون معتقد بود که مُثُل یا ماهیات، مقدم بر چیزهای در سیلان وجود دارند و روند تمام تحولات را می‌توان حرکتی دور شونده از کمال مُثُل و، بنا بر این، حرکتی نزولی و به‌سوی انحطاط دانست. به‌عقیدهٔ او، بخصوص تاریخ دولتها تاریخ فساد و انحطاط است و این انحطاط مآلاً از

---

۱. philosophy of identity. یا با اندك مسامحه، «فلسفهٔ وحدت». (مترجم)

انحطاط نژادی طبقهٔ حاکم سرچشمه می‌گیرد. (باید بیاد بیاوریم که در نزد افلاطون، بین مفاهیم «نژاد» و «نفس» و «طبیعت» و «ماهیت»، رابطهٔ نزدیك وجود دارد[۲۱]). هگل، همداستان با ارسطو، معتقد است که مثل یا ماهیات در چیزهای در سیلان است یا، به‌عبارت دقیقتر (البته تا جایی که بتوان دربارهٔ هگل با دقت بحث کرد)، با چیزهای در سیلان یکسان است و با آنها رابطهٔ اینهمانی دارد. به‌گفتهٔ او[۲۲]: «هر چیز بالفعل، یك مثال است.» اما این بدان معنا نیست که شکافی که به‌دست افلاطون بین ماهیت شیء و نمود یا ظاهر محسوس آن ایجاد شده‌بود اکنون از میان رفته‌باشد، زیرا می‌بینیم هگل می‌نویسد: «هر ذکری از ماهیت، مستلزم تمیز آن از هستی[۱] [شیء] است... [هستی] را در مقایسه با ماهیت، به‌چشم ظاهر یا نمود محض می‌نگریم... هر چیز، چنانکه گفتیم، ماهیتی دارد؛ به‌عبارت دیگر، اشیاء آنچه بلافاصله بنظر می‌رسند، نیستند.» به‌اضافه، هگل نیز مانند افلاطون و ارسطو، ماهیت، یا لااقل ماهیت موجودهای انداموار و، بنابر این، ماهیت دولتها را «نفس[۲]» یا «روح[۳]» آنها تصور می‌کند.

اما، برخلاف افلاطون، هگل نمی‌گوید که روند تحول جهان در سیلان، روندی نزولی است که از مثال دور می‌شود و به‌سوی انحطاط می‌رود. او نیز مانند اسپئوسیپوس و ارسطو، تعلیم می‌دهد که روند کلی، به‌سوی مثال و موجد پیشرفت است. هگل با افلاطون همعقیده است و می‌گوید[۲۳]: «شیء فانی اساسش در ماهیت است و از آن سرچشمه می‌گیرد»، لیکن برخلاف او اصرار دارد که حتی ماهیات نیز تکامل پیدا می‌کنند. در دنیای هگل نیز مانند دنیای هراکلیتوس، همه چیز در سیلان است و حتی ماهیت که افلاطون در اصل آن را برای حصول چیزی ثابت پیش کشیده‌بود، از شمول این قاعده معاف نیست. لیکن سیلان به‌معنای انحطاط نیست. مذهب اصالت تاریخ هگل، توأم با خوشبینی است. در نظر او، ماهیت یا روح، مانند نفس در نزد افلاطون، خود جنبنده یا متحرك بذات[۴] است، خود پرورنده یا متکامل بذات[۵] یا، به‌اصطلاح امروز، «بالنده[۶]» یا «خودآفرین[۷]» است و خویشتن را در راستای یك «علت غایی»

1. Being 2. soul 3. Spirit 4. self-moving
5. self-developing 6. emerging 7. self-creating

ارسطویی یا، به‌قول هگل[۲۴]، به‌سوی یك «علت در نفس خویش غایی که تحقق یابنده بذات[1] و متحقق بذات[2] است» به‌پیش می‌راند. هگل این علت غایی یا غایت تکامل ماهیات را «مثال مطلق[3]» یا «مثال» می‌خواند. (این مثال، به‌گفتهٔ هگل، قدری پیچیده است؛ واحدی است حاوی کل، یعنی زیبایی، شناخت، فعالیت عملی، دریافت، نیکی‌برین و عالم مورد مراقبهٔ علمی. ولی البته این قبیل مشکلات، جزیی است و جای نگرانی ندارد.) می‌توان چنین گفت که جهان در سیلان هگل، در حالت «بالندگی» یا «تکامل خلاق» است[۲۵] و هرکدام از مراحل آن، متضمن مراحل پیشین و ناشی از آنهاست. هر مرحله تمام مراحل قبل را منسوخ می‌کند و جای آنها را می‌گیرد و به‌کمال نزدیکتر و نزدیکتر می‌شود. پس قانون کلی حاکم بر تکامل، قانون پیشرفت است، اما چنانکه خواهیم دید، قانون حاکم بر پیشرفت «دیالکتیکی» است نه پیشرفتی ساده و سر راست.

گفته‌های نقل شده نشان داد که هگل پیرو اصالت جمع است و، مانند افلاطون، دولت را موجودی انداموار در نظر مجسم می‌کند و به‌تبعیت از روسو که به‌دولت «اراده‌ای کلی» بخشیده‌بود، به‌دولت ماهیتی ذی‌شعور و متفکر می‌دهد که همان «عقل» یا «روح» آن باشد. روح که «ماهیت دقیق آن همانا فعالیت است» (و این خود، وابستگی آن را به‌روسو نشان می‌دهد)، در عین‌حال روح جمعی ملت است که دولت از آن تشکیل می شود.

در نظر پیروان اصالت ماهیت، شناخت یا فهم دولت، آشکارا باید به‌معنای شناخت ماهیت یا روح آن باشد. و چنانکه در فصل گذشته دیدیم[۲۶]، ماهیت و «استعدادها»ی ماهیت را تنها می‌توان با مراجعه به تاریخ «واقعی» آن شناخت. بدین‌ترتیب می‌رسیم به‌موضع اساسی روش مبتنی بر اصالت تاریخ که می‌گوید راه حصول معرفت دربارهٔ هر نهاد اجتماعی، مثلاً دولت، مطالعهٔ تاریخ آن یا تاریخ «روح» آن است. و سپس همان دو نتیجه‌ای که در فصل پیش دربارهٔ آنها بحث کردیم لازم می‌آید. روح قوم یا ملت، سرنوشت تاریخی نهفتهٔ آن قوم را تعیین

---

1. self-realizing 2. self-realized 3. absolute Idea

می‌کند، و هر ملت یا قومی که بخواهد «از افق وجود سربرآورد» باید با ورود به«صحنهٔ تاریخ» ـ یعنی با جنگیدن با سایر ملل ـ فردیت یا روح خویش را بروز دهد، و هدف از این جنگ استیلا بر جهان است. پس می‌بینیم که هگل نیز مانند هراکلیتوس، جنگ را پدر و شاه همهٔ چیزها می‌داند؛ و همچنین مانند هراکلیتوس بر این باور است که جنگ حق است، چنانکه می‌گوید: «تاریخ جهان، دیوان عدل جهانی است»؛ و باز مانند هراکلیتوس، با سرایت‌دادن این نظریه به‌عالم طبیعت، به‌آن کلیت می‌بخشد و تضاد و تقابل بین اشیاء و امور و در برابر هم قرارگرفتن متقابلان و غیره را نوعی جنگ و قسمی نیروی محرك در تکامل طبیعی تلقی می‌کند؛ و سرانجام باز هم مانند هراکلیتوس، به‌وحدت[1] یا عینیت و اینهمانی[2] متقابلان اعتقاد دارد. در واقع، در تکامل و پیشرفت «دیالکتیکی»، وحدت متقابلان از چنان اهمیتی برخوردار است که این دو اندیشهٔ متعلق به‌هراکلیتوس ـ یعنی جنگ متقابلان و وحدت یا اینهمانی آنها را ـ می‌توان دو فکر اصلی در دیالکتیك هگل توصیف کرد.

این فلسفه تا اینجا مذهب اصالت تاریخی نسبتاً راست و درستی نمودار می‌شود ـ هر چند شاید البته کمی فاقد تازگی و اصالت باشد[۲۷]ـ و دلیلی بنظر نمی‌رسد که مانند شوپنهاور آن را «دغلبازی» توصیف کنیم. اما هنگامی که به‌تحلیل دیالکتیك هگل می‌پردازیم، این ظاهر کم‌کم تغییر می‌کند. هگل وقتی این روش را ارائه می‌دهد نظرش به‌کانت معطوف است که در حمله‌ای که به‌مابعدالطبیعه کرده‌بود (و شدت این حمله را با توجه به‌جملاتی که سرلوحهٔ «مقدمهٔ» این کتاب قرارداده‌ام می‌توان سنجید)، کوشیده بود نشان دهد که تمام این قبیل نظرورزیها غیر قابل دفاع است. هگل هرگز در صدد رد کانت برنیامد، بلکه سر تسلیم فرود آورد ولی نظر او را به‌نقطهٔ مقابل آن تحریف کرد و چنین بود که «دیالکتیك» کانت، یعنی حملهٔ او به‌مابعدالطبیعه، به«دیالکتیك» هگل، یعنی ابزار اصلی مابعدالطبیعه تبدیل شد.

در کتاب نقد عقل محض، کانت تحت تأثیر هیوم گفته‌بود که عقل

1. unity 2. identity

نظری محض هرگاه وارد زمینه‌ای شود که امکان مهار کردن آن به‌وسیلهٔ تجربه وجود نداشته‌باشد، در معرض این احتمال قرار می‌گیرد که به تناقضات یا «مسائل جدلی‌الطرفین[1]» گرفتار شود و چیزهایی بیرون دهد که او بی‌رودربایستی آنها را «خیالبافیهای صرف»، «مهملات»، «توهمات»، «جزم‌گرایی بیحاصل» و «ادعای سطحی شناخت همهٔ چیزها» توصیف کرده بود[۲۸]. کانت می‌خواست نشان دهد که در مقابل هر «برنهاده[2]» یا حکم مابعدالطبیعی ـ فی‌المثل دربارهٔ آغاز زمانی [یا حدوث] جهان یا وجود خدا ـ می‌توان «برابر نهاده[3]» یا حکم معارضی قرارداد. او معتقد بود که این هر دو حکم ممکن است از مفروضات واحدی بیرون بیایند و می‌توان هر دو را با شدت و ضعف مساوی از لحاظ «بداهت[4]»، ثابت کرد. به‌سخن دیگر، نظرورزی ما هنگامی که میدان تجربه را ترک می‌کند، هیچ شأن علمی نمی‌تواند داشته‌باشد، زیرا در برابر هر استدلال ناگزیر باید استدلال معارضی به‌همان قوت و اعتبار وجود داشته‌باشد. قصد کانت این بود که تا ابد جلو «زایش و افزایش لعنتی» آثاری را که قلمزنان در مابعدالطبیعه بیرون می‌دادند، بگیرد. بدبختانه، اقدام او اثری بسیار متفاوت بخشید. تنها چیزی که کانت توانست از آن جلوگیری کند، مساعی قلمزنان در استفاده از دلایل معقول بود، و ایشان فقط از کوشش برای تعلیم دست برداشتند نه (به‌قول شوپنهاور[۲۹]) از سعی در شیفتن و مسحور کردن عامهٔ مردم. در این قضیه، بدون شك بار سنگین ملامت تا حد زیادی نصیب خود کانت می‌شود، زیرا او گرچه تنها پس از سالهای دراز تأمل و ژرف‌اندیشی شروع به‌نوشتن آثار خود کرد، ولی در این کار شتاب بسیار بخرج داد. در نتیجه سطح سلاست مطالب نظری به‌زبان آلمانی که قبلاً

---

۱. antinomies. مرحوم فروغی این اصطلاح را «تنازع احکام» ترجمه کرده بود. اخیراً آقای مهدی حائری یزدی نشان داده‌است که اینگونه مسائل در حکمت اسلامی سوابق دراز دارد و ابن‌سینا آن را «مسائل جدلی‌الطرفین» خوانده‌است، یعنی مسأله‌ای که «در طرفین جدلی است و برهان و عقل در هیچ یك از طرفین حکم ندارد.» (**کاوشهای عقل نظری**، نگارش مهدی حائری یزدی، تهران، ۱۳۴۷، ص‌ص لا-لب). (مترجم)

2. thesis 3. antithesis 4. «evidence»

هم از این لحاظ پایین بود، با سبك غامض و دشوار کانت باز هم پایینتر آمد[۳۰].

پس از کانت، هیچ‌یك از قلمزنان در مابعدالطبیعه در صدد رد او برنیامد[۳۱] و هگل حتی گستاخی را بجائی رسانید که به‌جهت اینکه کانت «نام دیالکتیك را دوباره زنده کرد و به‌مقام پرافتخار پیشین بازگردانید»، از او با لحن بزرگتر نسبت به‌کوچکتر سخن می‌گفت. به‌موجب تعالیم او، کانت در اشاره به‌مسائل جدلی‌الطرفین کاملاً حق داشت، ولی نگرانیش در این‌باره غلط بود، زیرا طبیعت عقل این است که با تناقض روبرو شود. هرگونه تعقل دقیقاً به‌حسب ماهیتی که دارد و نه از جهت ضعف قوای انسانی ما، باید با تناقضات و مسائل جدلی‌الطرفین سر و کار پیدا کند، زیرا درست به‌همین طریق است که عقل تکامل می‌یابد. هگل می‌گفت کانت عقل را مانند چیزی ساکن یا ایستا تحلیل کرده و از یاد برده‌است که نوع بشر ـ و همراه با آن، میراث اجتماعی ما ـ متکامل می‌شود. آنچه ما دل خوش کرده‌ایم که عقل خود بنامیم، چیزی نیست مگر محصول این میراث اجتماعی و فراوردهٔ تکامل تاریخی گروه اجتماعیی که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی قوم یا ملت. این تکامل، به‌شیوهٔ دیالکتیکی یا، به‌عبارت دیگر، با وزنی سه‌ضربی، طی طریق می‌کند. نخست، یك برنهاده [یا وضع] ارائه می‌گردد که انتقاد بوجود می‌آورد و مدعیان به‌حکم مقابل آن قائل می‌شوند و آن را نقض می‌کنند، یعنی برابر نهاده [یا وضع مقابل] آن را می‌آورند. در این تعارض نظریات، یك باهم نهاده [یا وضع مجامع][1] دست می‌دهد، یعنی قسمی وحدت متقابلان و سازش یا آشتی در سطحی بالاتر. باهم نهاده، ناسخ و جانشین آن دو موضع متقابل اصلی می‌شود و بدین طریق، باصطلاح، آنها را در خود جذب می‌کند و با تبدیلشان به‌اجزای سازندهٔ خویش، آنها را نفی می‌کند و به‌سطحی بالاتر می‌برد و نگاه می‌دارد. همینکه باهم نهاده استوار یا مسجل شد، این جریان می‌تواند در سطح بالاتری که اکنون حاصل شده دوباره تکرار شود. این باختصار آن وزن سه‌ضربی پیشرفت یا گام برداشتن به‌جلوست که هگل آن را «سه پایهٔ

1. synthesis

دیالکتیکی[۱]» می‌خواند.

من حاضرم تصدیق کنم که اگر بخواهیم شرح دهیم که چگونه گاهی یك بحث انتقادی و، بنابراین، تفکر علمی ممکن است پیشرفت کند و جلو برود، وصفی که داده‌شد وصف بدی نیست، زیرا هرگونه انتقاد عبارت از یادآوری برخی تناقضها و مباینتهاست و پیشرفت علمی عمدتاً در همین است که هر جا به‌تناقض برخوردیم، سعی کنیم آن را از میان برداریم. علم بر مبنای این فرض جلو می‌رود که تناقض ناروا و اجتناب‌پذیر است. کشف تناقض، دانشمند را مجبور می‌کند که منتهای کوشش خود را برای از میان‌برداشتن آن بکار ببرد. همینکه تصدیق شد که تناقضی وجود دارد، ناگزیر بنای علم یکسره فرو می‌ریزد[۳۲]. ولی هگل درس دیگری از سه پایهٔ دیالکتیکی خویش می‌گیرد. چون تناقض وسیلهٔ پیشرفت علم است، او نتیجه می‌گیرد که نه‌تنها روا و اجتناب‌ناپذیر بلکه بسیار مطلوب است. این نظریهٔ هگل بناچار باید هرگونه استدلال و هرگونه پیشرفت را نابود کند، زیرا اگر تناقض اجتناب‌ناپذیر و مطلوب باشد، نیازی به از میان برداشتن آن نیست و هرگونه پیشرفت لزوماً باید بپایان برسد.

ولی این نظریه تنها یکی از اصول اعتقادی در فلسفهٔ هگل است. قصد هگل این است که تمام تناقضات را آزادانه بکار بگیرد. برای دفاع از موضعی که نه تنها به‌معنای پایان هرگونه علم بلکه به‌معنای خاتمهٔ هرگونه استدلال معقول است، او تأکید می‌کند که[۳۳]: «همهٔ چیزها در ذات خویش متناقضند.» دلیل اینکه می‌خواهد تناقضات را بپذیرد این است که میل دارد استدلال معقول و همراه با آن، پیشرفت علمی و عقلی را متوقف کند. او می‌خواهد استدلال و انتقاد را غیرممکن سازد تا فلسفهٔ خودش در برابر تمام انتقادها آسیب‌ناپذیر شود و همچون جزم‌گرائی مستحکمی که از هر حمله‌ای در امان و اوج دست‌نیافتنی تکامل فلسفی است، پای بگیرد و استوار گردد. (در اینجا با یکی از نخستین نمونه‌های چرخشهای دیالکتیکی مواجهیم، بدین معنا که اندیشهٔ پیشرفت که در دوران منتهی به داروین از پسند عام برخوردار بود ولی با منافع محافظه‌کاران وفق نمی‌داد، به‌نقطهٔ مقابل آن،

1. dialectic triad

یعنی تکامل متوقف یا تکاملی که بپایان راه رسیده‌است، چرخانده می‌شود).

این از سه پایهٔ دیالکتیکی هگل، یا یکی از دو ستونی که فلسفهٔ او بر آن استوار است. معنا و اهمیت این نظریه هنگامی دیده خواهدشد که به کاربرد آن بپردازیم.

ستون دیگر از دو ستون هگلیانیسم، آن چیزی است که به‌فلسفهٔ اینهمانی هگل معروف است و این نیز، به‌نوبهٔ خویش، کاربردی از دیالکتیك اوست. نمی‌خواهم با سعی در بیرون کشیدن معنایی از این فلسفه، وقت خواننده را ضایع کنم، بویژه آنکه قبلاً در جای دیگر درصدد این کاربرآمده‌ام[۳۴]. به‌طور عمده، فلسفهٔ اینهمانی چیزی نیست بجز مشتی دوپهلوگوییهای بیشرمانه یا، برای اینکه از کلام خود هگل استفاده کرده باشیم، مشتی «خیالبافی و حتی خیالبافیهای ابلهانه». گمخانه‌ای است که در پیچ و خم آن، اشباح فلسفه‌های گذشته ـ از فلسفهٔ هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو گرفته تا فلسفهٔ روسو و کانت ـ گرفتار شده‌اند و اکنون گونه‌ای بزم شیاطین بپا کرده‌اند و دیوانه‌وار می‌کوشند تا بینندهٔ ساده دل را گیج و مبهوت کنند و بفریبند. فکر اصلی و در عین حال حلقه‌ای که دیالکتیك هگل را با فلسفهٔ اینهمانی او پیوند می‌دهد، آموزهٔ هراکلیتوس دایر بر وحدت متقابلان است. هراکلیتوس گفته‌بود: «راهی که به‌بالا می‌رود با راهی که به‌پایین می‌آید یکی است.» هگل این گفته را تکرار می کند و می گوید: «راه غرب همان راه شرق است.» او آموزهٔ هراکلیتوس مبنی‌بر وحدت متقابلان را به‌خیل خاطره‌های بجا مانده از فلسفه‌های گذشته اطلاق می‌کند و از این راه، آن فلسفه‌ها را به«اجزای سازندهٔ» منظومهٔ [فلسفی] خودش مبدل می‌سازد. ماهیت و مثال، واحد و کثیر، جوهر و عرض، صورت و معنا، ذهن و عین، بودن و شدن، همه و هیچ، گردش و سکون، قوه و فعل، بود و نمود، ماده و روح ـ همه و همهٔ این ارواحی که از اعماق گذشته‌ها سربرآورده‌اند، در همان حال که دیکتاتور کبیر سرگرم رقص با بادکنکها و مسائل متورم و موهومش دربارهٔ جهان و خداست، مغز او را جولانگه خود ساخته‌اند. ولی جنون او مصلحتی است ـ مصلحت پروس در آن نهفته است. در پس این آشفتگی ظاهری، منافع و مصالح سلطنت مطلقهٔ فردریك ویلهلم پنهان است. فلسفهٔ اینهمانی، نظام

موجود را توجیه می‌کند. میوهٔ اصلی آن، قسمی اصالت تحقق اخلاقی و قضایی است، یعنی این نظریه که آنچه هست، خوب است زیرا ملاکی جز ملاکهای موجود نمی‌تواند وجود داشته‌باشد؛ نظریه‌ای است بر محور این عقیده که زور حق است.

چگونه این نظریه استنتاج شده‌است؟ صرفاً با یك سلسله سخنان دو پهلو. مثل یا صور [یا ایده‌های] افلاطونی[۱]، چنانکه دیدیم، بکلی با معانی یا تصورات [یا ایده‌هایی] که «در ذهن داریم»، متفاوتند. افلاطون قائل به این بود که فقط مثل [یا ایده‌ها] واقعی هستند یا حقیقت دارند و چیزهای فانی فاقد واقعیت یا حقیقتند. هگل از این نظریه معادله‌ای اقتباس می‌کند که به‌موجب آن: مثالی [یا ایده‌آل] = واقعی یا متحقق. کانت در مبحث دیالکتیك، دربارهٔ «صور معقول [یا ایده‌های] عقل محض» سخن گفته‌بود و اصطلاح «صورت معقول [یا ایده]» را به‌مفهوم معانی یا تصورات [یا ایده‌هایی] که «در ذهن داریم» بکار برده‌بود. آنچه هگل از این نظریه اقتباس می‌کند این است که صورت معقول [یا ایده] چیزی است ذهنی یا روحی یا عقلی و این برداشت را به‌یاری این معادله نشان می‌دهد که: صورت معقول [یا ایده] = عقل. حال اگر این دو معادله ـ یا به‌عبارت بهتر، این دو فقره دوپهلوگویی ـ را با هم تلفیق کنیم، معادلهٔ دیگری بدست می‌آید دایر بر اینکه: واقعی یا متحقق = عقل. هگل بر این مبنا قائل به این می‌شود که پس هرچه عقلانی یا معقول است باید واقعی یا متحقق باشد و هرچه واقعی یا متحقق است باید عقلانی یا معقول باشد و، بنا بر

۱. در سراسر این بند، هر جا لفظ idea آمده‌است، صورت فرانسوی آن یعنی واژه «ایده» را (که در فارسی نیز نامأنوس نیست) بلافاصله در بین دو قلاب افزوده‌ایم. این بدان سبب است که، چنانکه قبلاً نیز یادآور شده‌ایم، idea (یا «ایده») را باید به‌تناسب معنایی که در هر مورد از آن خواسته می شود، به‌نحو دیگری تعبیر کنیم (مثال، تصور، معنا، صورت معقول) و این کار ممکن است رشتهٔ بحث را از دست خواننده بگسلاند. با روشی که در پیش گرفته‌ایم، امیدواریم هم به‌این نکته توجه شود که با وجود اشتراك لفظ، در هر مورد مفهوم مختلف است و هم به‌این نکته که، با این وصف، تداومی در مسأله وجود دارد و همین تداوم است که نویسنده می‌خواهد توجه خواننده را به‌آن جلب کند. (مترجم)

این، تکامل واقعیت همان تکامل عقل است. همچنین، چون هیچ شاخص و ملاکی بالاتر از تازه‌ترین تکامل عقل و مثال یا صورت معقول [یا ایده] نمی‌تواند وجود داشته‌باشد، پس هرچه اکنون واقعی یا متحقق است یا فعلیت دارد بضرورت وجود دارد یا وجودش واجب است و هم باید معقول باشد و هم نیکو[۳۵]. (چنانکه بعد خواهیم دید، آنچه بخصوص نیکوست، دولت بالفعل موجود در پروس است.)

این است فلسفهٔ اینهمانی. گذشته از اصالت تحقق اخلاقی[۱] که (به گفتهٔ شوپنهاور) همچون محصول فرعی [این فلسفه] پدید می‌آید، نظریه‌ای نیز دربارهٔ صدق یا حقیقت [از این بحث] آشکار می‌شود که نظریه‌ای است بسیار مصلحتی و در خور موقع. دیدیم که هرچه معقول است، واقعی یا متحقق است ـ یعنی هرچه معقول است باید با واقعیت سازگار و، بنا بر این، لزوماً صادق باشد. حقیقت نیز به‌همان طریق‌که عقل متکامل می‌شود، تکامل پیدا می‌کند و هرچه در آخرین مرحلهٔ تکامل عقل، پسند عقل باشد، ناگزیر باید در آن مرحله، راست نیز باشد. به‌عبارت دیگر، هرچه در نظر کسانی که عقلشان مطابق روز است یقینی و قطعی بنماید، باید راست هم باشد. بداهت با راستی یکی است. تنها چیزی که لازم دارید این‌است که به نظریه‌ای باور بیاورید، مشروط بر آنکه از قافلهٔ روز عقب نباشید؛ و همین بنا به‌تعریف، موجب حقیقت آن نظریه می‌شود. بدین نحو، رابطهٔ تقابل بین آنچه هگل «امر ذهنی[۲]» می‌نامد (یعنی باور یا اعتقاد) و آنچه او «امر عینی[۳]» می‌خواند (یعنی صدق یا حقیقت) به‌رابطهٔ اینهمانی مبدل می‌گردد، و این وحدت متقابلان، معرفت علمی را نیز تبیین می‌کند. به‌گفتهٔ او[۳۶]: «مثال عبارت است از اتحاد امر ذهنی و امر عینی... علم بر این فرض استوار است که جدایی میان خودش و حقیقت، قبلاً حذف شده‌است.»

پس این هم از فلسفهٔ اینهمانی هگل یا دومین ستون فرزانگی که فلسفهٔ اصالت تاریخی او بر آن بنا شده‌است. با برپا شدن آن، کار قدری خسته‌کنندهٔ تحلیل آموزه‌های انتزاعیتر هگل به‌انجام می‌رسد. بقیهٔ این

---

۱. یعنی، به‌قول نویسنده، آنچه هست خوب است و زور حق است. (مترجم)

2. the Subjective 3. the Objective

فصل به‌کاربرد این نظریات انتزاعی در سیاست عملی محدود خواهد بود. این کاربردها حتی روشنتر خواهد کرد که غرض هگل از تمام زحمتهایی که کشیده، مدافعه و توجیه بوده‌است.

به‌اعتقاد من، دیالکتیک هگل عمدتاً به‌این نیت طرح شده‌بود که اندیشه‌هایی را که در ۱۷۸۹ بمیان آمده‌بود تحریف کند. هگل کاملاً از این امر واقع آگاه بود که به‌وسیلهٔ روش دیالکتیکی می‌توان هر اندیشه یا معنایی را به‌نقطهٔ مقابل آن چرخانید. به‌نوشتهٔ او[۳۷]: «دیالکتیک چیز تازه‌ای در فلسفه نیست. سقراط... عادت داشت با تظاهر به‌طلب معرفت روشنتر دربارهٔ موضوع مورد بحث و پس از طرح همه‌گونه پرسش که به همین نیت عنوان می‌شد، کسانی را که با ایشان گفتگو می‌کرد سرانجام به نقطهٔ مقابل موضعی که بدواً متأثر از نخستین تأثرات، صحت آن را اعلام کرده‌بودند، بکشاند.» با توجه به‌اینکه هدف اصلی سقراط بیش از آنکه معتقد ساختن مردم به‌نقطهٔ مقابل معتقدات سابقشان باشد، برملا کردن اطمینانهای بیوجه و ادعاهای نابجا بود، سخنی که از هگل نقل شد شاید وصف منصفانه‌ای از نیات سقراط نباشد ولی مسلماً برای بیان مقاصد خود او بسیار عالی است، هرچند عملاً ثابت می‌شود که روش وی خامتر از آن است که از برنامهٔ کارش برمی‌آید.

نخستین نمونه‌ای که از این نحوهٔ کاربرد دیالکتیک انتخاب کرده‌ام، مسألهٔ آزادی اندیشه و استقلال علوم و ملاك تشخیص حقیقت عینی است، بر مبنای بحثی که هگل در کتاب فلسفهٔ حق (بند ۲۷۰) دربارهٔ این مسائل می‌کند. آنچه هگل در آغاز بحث می‌گوید طوری است که فقط می‌توان آن را به‌طلب آزادی اندیشه و درخواست حمایت دولت از این آزادی تعبیر کرد. می‌نویسد: «مبدأ ذاتی دولت... اندیشه است. علم و آزادی اندیشه فقط می‌تواند در دولت نشأت بگیرد. آنکه جوردانو برونو[۱] را به‌آتش سوزانید و گالیله را به‌توبه واداشت، کلیسا بود... پس علم باید خواهان

۱. Giordano Bruno (۱۶۰۰-۱۵۴۸). فیلسوف ایتالیایی که به‌فلسفهٔ اهل مدرسه و مذهب ارسطویی حمله می‌کرد و تحت تأثیر تعالیم کپرنیك، نظریه‌ای وحدت وجودی پدیدآورد و پس از محاکمه‌ای طولانی به‌وسیلهٔ مقامات کلیسای کاتولیك، به‌جرم ارتداد به‌آتش سوزانیده شد. (مترجم)

حمایت دولت باشد زیرا... هدف علم، شناخت حقیقت عینی است.» پس از این آغاز نویدبخش که می‌توان آن را نمودار «نخستین تأثرات» مدعیان تلقی کرد، هگل به‌این کار می‌پردازد که ایشان را «به‌نقطهٔ مقابل موضعی که بدواً متأثر از نخستین تأثرات، صحت آن را اعلام کرده‌بودند، بکشاند»؛ و بر این تغییر جبهه، با حملهٔ ظاهری دیگری به‌کلیسا سرپوش می‌نهد و می‌گوید: «اما اینگونه معرفت البته همیشه با ملاکهای علمی سازگار نیست و ممکن است به‌سطح عقیدهٔ محض انحطاط پیدا کند... و علم ممکن است در مورد این عقاید نیز همان خواستهای متظاهرانهٔ کلیسا را مطرح سازد ـ یعنی طالب آزادی عقیده و ایمان برای خود شود.» پس مطالبهٔ آزادی اندیشه و در خواست علم برای اینکه بگذارند خودش داوری کند، خواستی «متظاهرانه» توصیف می‌شود. اما این تنها نخستین گام در چرخانیدن موضوع است. هگل سپس می‌گوید که در مواجهه با عقاید مخرب، «دولت باید حامی حقیقت عینی باشد»، و در اینجا آن سؤال اساسی مطرح می‌شود که: چه کس باید قضاوت کند که چه چیز حقیقت عینی است و چه چیز نیست؟ هگل پاسخ می‌دهد: «به‌طور کلی، دولت... باید خود تصمیم بگیرد که چه چیز را می‌توان حقیقت عینی دانست.» و با این پاسخ، آزادی اندیشه و درخواست علم برای اینکه خود ملاك و شاخص کار خویش را تعیین کند، سرانجام به‌وضع مقابل [یا آنتی‌تز] خود مبدل می‌شود.

دومین مثالی که از این نحوهٔ کاربرد دیالکتیك برگزیده‌ام، بحث هگل دربارهٔ طلب حکومت مبتنی بر قانون اساسی است که با بحث برابری و آزادی تلفیق می‌شود. برای درك مسألهٔ قانون اساسی باید بیاد آورد که حکومت مطلقهٔ پروس، صرف‌نظر از اصولی مانند اصل حاکمیت تامهٔ پادشاه، معتقد به‌هیچ‌گونه قانون اساسی نبود و کسانی که در امیرنشینهای مختلف آلمان برای حصول اصلاحات دموکراتیك مبارزه می‌کردند شعارشان این بود که امیر باید «قانون اساسی به‌کشور اعطا کند». فردریك ویلهلم در این اعتقاد با مشاور خویش، آنسیون[1]، همداستان بود که هرگز

۱. J. P. F. Ancillon (۱۷۶۶-۱۸۳۷). مورخ و دولتمرد پروسی که در برلین متولد شد ولی ظاهراً نسب فرانسوی داشت و نوشته‌هایی نیز (از جمله تاریخی در باب انقلابهای سیاسی اروپا از سدهٔ پانزدهم به‌بعد) به‌زبان فرانسه←

نباید در برابر «تندروها» میدان خالی کرد، یعنی «آن گروه بسیار فعال و پرهیاهویی که از چند سال پیش اسم خود را ملت گذاشته و فریاد قانون اساسی سر می‌داده‌اند.»[۳۸]. با اینهمه، سرانجام شاه زیر فشار شدید وعدهٔ قانون اساسی داد، ولی هرگز به‌این وعده وفا نکرد. (داستانی نقل می‌کنند که روزی پزشك بدبخت دربار بی‌آنکه منظوری داشته‌باشد، حرفی راجع به «بنیه و مزاج[۱]» زد و همین حرف ساده به‌عزلش منتهی شد.) اکنون ببینیم هگل با این مسألهٔ ظریف و حساس چگونه روبرو می‌شود. می‌نویسد: «دولت به‌عنوان یك روح زنده، کل سازمان‌یافته‌ای است که مفصل‌بندی آن، مؤسسات گوناگون است... قانون اساسی[۲] همین مفصل‌بندی و سازمان‌یافتگی قدرت دولت است... قانون اساسی یعنی عدالت موجود[۳]... آزادی و برابری... هدف نهایی و ثمرهٔ قانون اساسی است.»

←از خود باقی گذاشت. (با توجه به‌این تبار و سوابق، نام او را به‌تلفظ فرانسه به‌فارسی نگاشتیم.) در تاریخنگاری و تفکر و مشی سیاسی، روشی بسیار ارتجاعی داشته است. (مترجم)

۱. چنانکه قبلاً هم در ذیل صفحه‌های ۹-۲۵۸ توضیح داده‌ایم، واژهٔ constitution معانی گوناگون دارد و از جمله هم به‌معنای قانون اساسی است و هم به‌معنای بنیه و مزاج. متأسفانه این جناس به‌فارسی قابل نقل نیست. (مترجم)

۲. در این بند و در چند بند آینده، همه جا constitution به‌معنایی چند پهلو بکار رفته است و همین ایهام و اشتراك لفظی است که به‌نوشتهٔ هگل معنا می‌بخشد. در مورد فعلی، constitution علاوه‌بر «قانون اساسی»، معنای «ترکیب و ساخت» هم می‌دهد. به‌عبارت دیگر، غرض این است که اجزای دستگاه حکومت وقتی از سویی هرکدام وظیفه‌ای جداگانه بر دوش بکشند و از یکدیگر مجزا باشند و از سوی دیگر با هم تلفیق شوند و سازمان بیابند، ساخت یا ترکیبی از آنها بوجود می‌آید که «روح» پیدا می‌کند و واجد وحدت هدف و وحدت عمل می‌شود. در موارد دیگر نیز هر جا لازم باشد، توضیح خواهیم داد تا خوانندگان معنای مراد را بهتر دریابند. (مترجم)

۳. به‌بیان دیگر، اگر کلمهٔ justice را به‌جای «عدالت»، به‌معنای «اعتدال» بگیریم، این ساخت و ترکیب که همان دستگاه دولت است، هنگامی به‌طرز «قانونمند» و درست کار می‌کند که «اعتدال» در آن موجود باشد. (مترجم)

ولی این البته تنها مقدمهٔ کار است. پیش از پرداختن به‌دگرشدگی یا تبدل[1] دیالکتیکی قانون اساسی[2] به‌حکومت مطلقهٔ سلطنتی، باید اول نشان دهیم که چگونه هگل آن دو «هدف و ثمره» یعنی آزادی و برابری را تبدیل به ضدشان می‌کند.

نخست ببینیم هگل چطور برابری را می‌چرخاند و به‌نابرابری تحریف می‌کند. می‌نویسد[۳۹]: «در اینکه شهروندان در مقابل قانون برابرند، حقیقت بزرگی نهفته است. ولی وقتی مطلب به‌این صورت بیان شود، فقط تکرار معلوم است و تنها چیزی که به‌طور کلی می‌گوید این است که یك وضع حقوقی وجود دارد و قانون حکومت می‌کند. لیکن برای اینکه مطلب به‌نحو مشخص‌تر بیان شده‌باشد، [باید بگوییم] شهروندان... فقط از آن جهات در مقابل قانون برابرند که در خارج قانون نیز از برابری برخوردارند. فقط برابری ایشان از لحاظ مالکیت و سن و... غیره مستحق این است که در مقابل قانون با آن برابر رفتار شود... قوانین خود... نابرابری شرایط را مفروض و مسلم می‌گیرند... باید گفت که آنچه بالاترین نابرابری فردی و مشخص را بالفعل بوجود می‌آورد همانا تکامل عظیم و شکل پختهٔ دولتهای امروزی است.»

در ارائهٔ خطوط کلی چرخشی که هگل به«حقیقت بزرگ» تساوی‌طلبی می‌دهد و آن را به‌نقطهٔ مقابلش تحریف می‌کند، استدلالهای او را بشدت تلخیص کرده‌ام و باید به‌خواننده هشدار دهم که در سراسر این فصل باز هم ناگزیر از چنین کاری خواهم‌بود، زیرا اگر اساساً امکانی وجود داشته‌باشد که لفاظیها و اندیشه‌پرانیهای او را (که مطمئنم جنبهٔ بیمارانه دارد) بتوان بطرزی قابل خواندن عرضه کرد، فقط از همین راه است[۴۰].

حال بپردازیم به‌آزادی. هگل می‌نویسد: «در مورد آزادی، در روزگاران گذشته حقوق یك شهر و غیره را، اعم از حقوق خصوصی و حقوق عمومی، که از لحاظ قانونی تعریف شده‌بود «آزادیهای» آن [شهر] می‌نامیدند. در واقع، هر قانون حقیقی، خود یك آزادی است، زیرا اصلی عقلانی را در بر می‌گیرد... یعنی، به‌عبارت دیگر، متضمن یك آزادی

1. transformation

۲. یا حکومت قانون. (مترجم)

است...» هگل با این استدلال می‌خواهد نشان دهد که «آزادی» با «یک آزادی» یکی است و، بنابراین، همان «قانون» است و نتیجه می‌گیرد که هرچه قوانین زیادتر باشند، آزادی بیشتر است. اما این استدلال جز بیان خام و ناشیانهٔ باطل‌نمای آزادی که نخستین‌بار به‌وسیلهٔ افلاطون کشف شد و پیشتر باختصار مورد بحث قرار گرفت[۴۱]، چیز دیگری نیست. (می‌گوییم بیان خام وناشیانه زیرا اتکای آن به‌قسمی بازی با الفاظ است.) باطل‌نمای مذکور را می‌توان بدین عبارت بیان کرد که آزادی نامحدود، ضد خود را نتیجه می‌دهد، زیرا اگر آزادی قانوناً حراست و محدود نشود، بناچار به‌زورگویی قوی نسبت به‌ضعیف خواهد انجامید. این باطل‌نما را روسو بطرزی مبهم دوباره بیان کرد تا اینکه سرانجام کانت موفق به‌حل آن شد. کانت طالب این بود که آزادی همه کس محدود شود ولی نه بیش از حدی که برای حفظ آزادی همگان به‌میزان مساوی لازم است. هگل البته از راه حل کانت آگاه است ولی آن را دوست ندارد و بطرزی تحقیرآمیز و بدون ذکر نام مبتکر این راه‌حل، بدین شرح از آن یاد می‌کند: «امروزه هیچ فکری آشناتر از این نیست که همه کس باید آزادی خویش را نسبت به‌آزادی دیگران محدود کند، زیرا دولت یعنی همین شرایط محدودیت متقابل و قانون یعنی محدودیت. ولی» و در اینجا هگل به انتقاد از کانت می‌پردازد، «این فکر مبین نگرشی است که آزادی را به‌چشم هوسبازی و خودکامی بی‌بند و بار می‌نگرد.» و با این گفتهٔ سربسته، نظریهٔ تساوی‌طلبانهٔ کانت دربارهٔ عدالت کنار گذاشته می‌شود.

ولی هگل خود احساس می‌کند که این شیرین‌زبانی کوچک که آزادی را مساوی قانون قرار می‌دهد، کاملاً برای منظور او کافی نیست و قدری با درنگ و دودلی به‌مسألهٔ اولیه‌ای که عنوان کرده‌بود، یعنی مسألهٔ قانون اساسی، باز می‌گردد و می‌گوید[۴۲]: «اصطلاح آزادی سیاسی غالباً بدین معنا بکار می‌رود که کسانی که وظیفهٔ اصلی خویش را پرداختن به هدفها و کارهای جزیی جامعهٔ مدنی می‌دانند [یعنی شهروندان]، در امور همگانی دولت قسمی مشارکت صوری داشته‌باشند. و عادت بر این جاری شده‌است که عنوان 'قانون اساسی' را به‌آن جنبهٔ دولت که اینگونه مشارکت را برقرار می‌کند اختصاص دهند... و دولتی را که این کار رسماً

در آن انجام نپذیرد، دولتی فاقد قانون اساسی تلقی کنند.» آری، شك نیست که عادت بر این جاری است. ولی چگونه می‌توان از شر آن خلاص شد؟ با یك حقهٔ لفظی محض ـ با یك تعریف: «تنها چیزی که می‌توان دربارهٔ این وضع خاص اصطلاح مورد نظر گفت این است که مراد ما از قانون اساسی باید تحدید[1] قوانین به‌طور کلی یا، به‌عبارت دیگر، آزادیها باشد...» اما باز هگل خود فقر وحشتناك این استدلال را احساس می‌کند و از سر درماندگی، به‌آغوش قسمی عرفان جمعی (ساخت روسو) و مذهب اصالت تاریخ پناه می‌برد و می‌نویسد[۴۳]: «این سؤال که 'اختیار ایجاد قانون اساسی با کیست؟' با آن سؤال یکی است که می‌پرسد 'روح یك ملت را چه کس باید ایجاد کند؟' اگر مفهومی را که از قانون اساسی دارید از مفهوم روح جمعی جدا کنید ـ چنانکه گویی روح جمعی می‌تواند بدون قانون اساسی وجود داشته‌باشد یا وجود داشته‌است ـ قوهٔ تخیل شما ثابت خواهدکرد که دریافتتان از این پیوند [یعنی پیوند روح با قانون اساسی] چقدر سطحی بوده‌است... آنچه قوانین اساسی به‌یاری آن ایجاد شده‌اند و می‌شوند، همانا روح درونماندگار[2] و تاریخ ملت است که آن هم باز تاریخ آن روح است.» اما حتی اینگونه عرفان نیزهنوز بیش از آن مبهم است که بتواند حکومت مطلقه را توجیه کند. باید مشخصتر سخن گفت و هگل بشتاب به‌این کار می‌پردازد و می‌نویسد: «آن کل زنده و آن چیزی که دولت و قانون اساسی را نگه‌می‌دارد و پیوسته بوجودمی‌آورد، دستگاه حاکم است... در دستگاه حاکم، اگر آن را یك کل اندامــوار تلقی کنیم، قدرت فائق یا اراده... همانا ارادهٔ دولت است که همه چیز را حفظ می‌کند و آمر مطلق محسوب می‌شود و بالاترین قله و وحدت همه‌گیر آن است. در شکل کامل دولت که در آن هر عنصر... به‌هستی آزاد دست یافته‌است، این اراده، ارادهٔ یك فرد بالفعل و آمر است (نه صرفاً ارادهٔ اکثریتی که وحدت ارادهٔ آمر در آن فاقد هستی بالفعل است) و این همان حکومت پادشاهی است. بنابراین، حکومت پادشاهی، حکومت عقل تکامل یافته‌است و کلیهٔ انواع دیگر حکومت متعلق به‌درجات پایینتر تکامل و

1. determination 2. indwelling

تحقق عقل است[۱].» گفته‌هایی که نقل شد همه از دایرةالمعارف [علوم فلسفی][۲] بود؛ ولی برای اینکه مطلب باز هم مشخصتر باشد، هگل در قطعه‌ای مشابه در کتاب فلسفهٔ حق، توضیح می‌دهد که: «آنچه مقوم قدرت شهریار از حیث شهریار بودن است، تصمیم نهایی... و اختیار مطلق است» و «عنصر مطلقاً قاطع در [این] کل، یك فرد بتنهایی، یعنی پادشاه است.»

پس بالاخره منظور اصلی معلوم شد. چطور ممکن است کسی آنقدر احمق باشد که برای کشوری که از موهبت سلطنت مطلقه یعنی بالاترین طرز حکومت ممکن برخوردار است، تقاضای «قانون اساسی» کند؟ کسانی که چنین تقاضاهایی دارند مسلماً نادانتر از آنند که بفهمند چه می‌کنند و چه می‌گویند، همانطور که کسانی که آزادی می‌طلبند کوردلتر از آنندکه ببینند تحت سلطنت مطلقهٔ پروس «هر عنصر به‌هستی‌آزاد دست یافته است». به‌سخن دیگر، در اینجا برهان دیالکتیکی مطلق هگل ثابت می‌کند که پروس «بالاترین قله» و دژ آزادی است و حکومت مطلقهٔ آن، هدفی است (و نه‌چنانکه بعضی ممکن است تصور کنند، زندانی) که بشریت به‌سوی آن پیش می‌رود و دستگاه حاکم آن، حافظ و نگهبان خالصترین چکیدهٔ غلیظ آزادی است.

فلسفه که روزگاری به‌اتکای رأی افلاطون مدعی سروری در دولت بود، به‌دست هگل به‌مرتبهٔ پست‌ترین نوکر آن تنزل پیدا می‌کند.

توجه به‌این نکته مهم است که این خوش‌خدمتیهای مشمئزکننده، داوطلبانه انجام گرفته‌است[۴۴]. در آن ایام خوش سلطنت مطلقه هنوز از ارعاب توتالیتر اثری نبود و چنانکه نشریات بیشمار آزادیخواهان نشان می‌دهد، سانسور هنوز به‌نحو مؤثر اعمال نمی‌شد. هنگام انتشار

---

۱. در این دو جملهٔ آخر، همه جا لفظ «حکومت» در ترجمهٔ constitution بکار رفته‌است. (مترجم)

۲. **دایرةالمعارف** که در ۱۸۱۷ منتشر شد، تنها کتابی است که هگل در شرح سراسر فلسفهٔ خود نگاشته است. نام اصلی آن به‌آلمانی چنین است:
Encyklopädie d. philos. Wissenschaften im Grundrisse.
(مترجم)

دایرةالمعارف [علوم فلسفی]، هگل در هایدلبرگ استاد دانشگاه بود، اما بلافاصله پس از انتشار آن نوشته، به‌برلین دعوت شد و، به‌قول ستایشگرانش، در مقام «دیکتاتور پذیرفته شدهٔ» فلسفه قرار گرفت. بعضی ممکن است ادعا کنند که همهٔ این اوصاف حتی اگر راست هم باشد، هیچ چیز را به‌زیان خوبی و برتری فلسفهٔ دیالکتیکی هگل ثابت نمی‌کند و از عظمت وی به‌عنوان فیلسوف نمی‌کاهد. پاسخ این ادعا را قبلاً از قول شوپنهاور داده‌ایم که می‌گوید: «فلسفه مورد سوءاستفاده قرار گرفته‌است ـ از جانب دولت آلت دست شده‌است و از جانب دیگر، وسیلهٔ سودجویی. آیا می‌توان براستی باور کرد که حقیقت همچون محصولی فرعی از این طریق آشکار شود؟»

به‌یاری قطعه‌های فوق، نظری زودگذر به‌نحوهٔ کاربرد عملی روش دیالکتیکی هگل انداختیم. اکنون بپردازیم به‌کاربرد تلفیقی دیالکتیك و فلسفهٔ اینهمانی.

چنانکه دیدیم، هگل معتقد است که همهٔ چیزها، حتی ماهیات، در سیلانند. ماهیات و مثالها و روحها تکامل پیدا می‌کنند و البته تکاملشان به شیوهٔ خود جنبنده و به‌طرز دیالکتیکی است[۴۵]. آخرین مرحلهٔ هر تکامل لزوماً باید عقلانی و، بنابراین، نیکو و صادق باشد، زیرا نقطهٔ اوج تمام تحولات گذشته است و کلیهٔ مراحل پیشین را نسخ می‌کند. (پس هر چیز فقط ممکن است رو به‌بهی برود و بهتر و بهتر شود.) هر سیر تکاملی واقعی از آنجا که جریانی واقعی است باید، به‌موجب فلسفهٔ اینهمانی، جریانی عقلانی و معقول باشد. پیداست که این حکم در مورد تاریخ نیز باید صدق کند.

هراکلیتوس قائل به‌این بود که در تاریخ، عقل [یا جهتی عقلی] پنهان است. در نظر هگل، دفتر تاریخ گشوده و آمادهٔ معاینه است. دفتری است سرشار از توجیه و مدافعهٔ محض که با توسل به‌حکمت پروردگار، برتری رژیم سلطنتی پروس را توجیه می‌کند و با استناد به‌برتری رژیم سلطنتی پروس، حکمت پروردگار را موجه می‌دارد.

تاریخ، سیر تکاملی امری واقعی است و، بنابراین، به‌موجب فلسفهٔ اینهمانی، باید امری معقول باشد. هگل تکامل جهان واقعی را (که تاریخ

مهمترین بخش آن است) با قسمی عمل منطقی یا جریان استدلالی یکسان می‌شمارد. تاریخ به‌نظر او جریان فکری «روح مطلق» یا «روح جهانی» است؛ مظهر این روح است؛ قسمی قیاس دیالکتیکی[1] عظیم است[۴۶] که، باصطلاح، به‌دست پروردگار ترتیب داده‌شده‌است. این قیاس، طرحی است که پروردگار تعقیب می‌کند و نتیجه‌ای که نهایتاً بر حسب منطق از آن بدست می‌آید، غایتی است که پروردگار به‌دنبال آن است، یعنی کمال جهان. در کتاب فلسفهٔ تاریخ، هگل می‌نویسد: «تنها اندیشه‌ای که فلسفه بدان وسیله به‌تاریخ تقرب می‌جوید، مفهوم سادهٔ عقل است و آن عبارت از این آموزه است که عقل حاکمیت فائقه بر جهان دارد و، بنابراین، تاریخ جهان، جریانی معقول به‌ما عرضه می‌دارد. این اعتقاد و شهود... در قلمرو فلسفه حالت فرضیه ندارد، بلکه در آنجا ثابت می‌شود که عقل جوهر است و همچنین قدرت نامتناهی... مادهٔ نامتناهی... صورت نامتناهی... توان نامتناهی... اینکه این «مثال» یا «عقل» همانا ماهیت راستین و جاوید و قادر مطلق است؛ و اینکه در جهان متجلی می‌شود و هیچ چیز مگر همین و جلال و جبروت آن در جهان متجلی نیست، این مدعایی است که، چنانکه گفتیم، در فلسفه ثابت شده‌است و در اینجا مبرهن شمرده می‌شود.» این سیل الفاظ، ما را بجایی نمی‌رساند. ولی اگر قطعه‌ای را که هگل بدان اشاره می‌کند، تحت عنوان «فلسفه» (در دایرةالمعارف او) نگاه کنیم، قصد او از مدافعه و توجیه کمی نمایانتر می‌شود، زیرا در آنجا می‌خوانیم: «اینکه تاریخ و بیش از همه، تاریخ عالم، بر بنیاد هدفی ذاتی و فعلی استوار است که بالفعل در آن متحقق است و تحقق خواهد یافت ـ یعنی مشیت پروردگار ـ و اینکه، خلاصه، عقل در تاریخ وجود دارد ـ اینها همه باید بر مبنای ادلهٔ صرفاً فلسفی تکلیفش روشن شود و بدین ترتیب معلوم گردد که ذاتی و فی‌الواقع ضروری است.» اما از آنجا که غرض پروردگار به صورت نتایج تاریخی «بالفعل متحقق می‌شود»، می‌توان گمان برد که تحقق این امر در همین پروس موجود انجام پذیرفته‌است. در واقع همین طور هم هست و حتی چگونگی نیل به‌این هدف به‌ما نشان داده می‌شود که عبارت

---

[1] dialectical syllogism

باشد از سه گام دیالکتیکی در تکامل تاریخی عقل یا، به‌گفتهٔ هگل، «روح که حیات آن... همانا چرخهٔ پیشرو جسمیت‌یافتگیها [یا جلوه‌ها]ست»[۴۷]. گام نخست، استبداد شرقی است؛ گام دوم، حکومتهای مردم و اشراف در یونان و روم است؛ و سومین و بلندترین گام، حکومت پادشاهی ژرمانیك است که البته سلطنت مطلقه است. هگل آشکارا می‌گوید که مقصودش قسمی حکومت پادشاهی ناکجاآبادی و تخیلی در آینده نیست: «روح... گذشته و آینده ندارد، بلکه ذاتاً هم‌اکنون هست؛ این ضرورتاً و استلزاماً بدان معناست که صورت کنونی روح متضمن تمام گامهای پیشین و از آنها برتر است.»

ولی هگل می‌تواند حتی از این هم فاشگوتر باشد. سومین دورهٔ تاریخ، یعنی پادشاهی ژرمانیك یا «جهان آلمانی» را باز به‌سه بخش فرعی تقسیم می‌کند و می‌گوید[۴۸]: «نخست باید عصر اصلاح دین [یا رفرم] در نظر گرفته شود، یعنی آفتابی که در پایان قرون وسطا پس از فجر گلفامی که مشاهده‌کردیم طالع شد و همه را به‌نور خود منور ساخت؛ سپس اوضاعی که به‌دنبال عصر اصلاح دین پدیدآمد؛ و سرانجام عصر جدید که آغاز آن به‌پایان سدهٔ گذشته باز می‌گردد»، یعنی، به‌عبارت دیگر، از سال ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ (یا آخرین سالی که این درسها در آن تقریر می‌شد). هگل دوباره ثابت می‌کند که پروسی که در زمان او وجود دارد، ذروهٔ اعلا و حصن حصین و غایت قصوای آزادی است و می‌نویسد: «روح در صحنهٔ تاریخ عالم به‌ما مشهود و معلوم می‌شود و بر آن صحنه به‌متشخص‌ترین وجه متحقق و عیان می‌گردد.» به‌عقیدهٔ هگل، ماهیت روح، آزادی است: «آزادی، یگانه حقیقت روح است.» از این رو، سیر تکاملی روح باید همان سیر تکاملی آزادی باشد و لازم می‌آید که بالاترین درجهٔ آزادی در همان سی‌سال پادشاهی ژرمانیك که نمودار واپسین بخش تکامل تاریخی است، بدست آمده‌باشد. به‌گفتهٔ او[۴۹]: «روح آلمان، روح دنیای جدید است. هدف‌آن، متحقق ساختن حقیقت مطلق به‌عنوان خودمختاری بیکران آزادی است.» هگل سپس به‌ثناگویی پروس می‌پردازد و ما را خاطرجمع می‌کند که دستگاه پروس «در دست دیوانیان[۱] است و در رأس به‌تصمیم

1. official world

شخص پادشاه منتهی می‌شود. این بدان سبب است که، چنانکه بالاتر نشان دادیم، تصمیم نهایی ضرورت مطلق دارد.» و سرانجام هگل به‌نتیجهٔ نهائی کار خود می‌رسد و می‌نویسد: «این همان نقطه‌ای است که [خود] آگاهی[1] بدان دست یافته‌است و اینهاست مراحل عمدهٔ آن صورتی که آزادی بدان صورت خویشتن را متحقق ساخته‌است؛ تاریخ جهان چیزی نیست مگر سیر تکاملی مثال آزادی[2]... عدل‌الاهی[3] راستین و توجیه خدا در تاریخ... یعنی همین که... تاریخ جهان... عبارت از تحقق «روح است... آنچه واقع شده است و می‌شود... ذاتاً کار اوست.»

پس آیا حق با من نبود که می‌گفتم هگل خدا و پروس را با هم توجیه می‌کند؟ و آیا روشن نیست که دولتی که هگل ما را به‌پرستش آن به‌عنوان مثال الاهی در زمین فرمان می‌دهد، فقط همان پروس زمان فردریك ویلهلم از ۱۸۰۰ تا ۱۸۳۰ نیست؟ و آیا ممکن است کسی بتواند از این بیشتر هر چیز پاکیزه را به‌این‌طرز مشمئزکننده تحریف کند؟ و نه تنها عقل و آزادی و مساوات و دیگر معانی مربوط به‌جامعهٔ باز، بلکه ایمان صادقانه به‌خداوند و حتی احساس پاك وطن‌دوستی را اینچنین به انحراف بکشاند؟

تا اینجا تشریح کردم که هگل چگونه از نقطه‌ای که ترقیخواهانه و حتی انقلابی می‌نماید شروع می‌کند و با همان روش دیالکتیکی چرخانیدن و تحریف امور که مسلماً تا کنون برای خوانندگان روشن شده‌است براه ادامه می‌دهد و سرانجام به‌نتیجه‌ای می‌رسد که به‌طرز شگفت‌آوری محافظه‌کارانه است. در همان حال، او فلسفهٔ تاریخ خویش را به‌اصالت تحقق اخلاقی و قضایی ربط می‌دهد و این مذهب اخیر را بر مبنای اصالت تاریخ توجیه می‌کند. تاریخ دربارهٔ ما به‌داوری می‌نشیند. تاریخ و پروردگار قدرتهای موجود را هست کرده‌اند و، بنابراین، ناگزیر زور چنین قدرتها حق است و حتی حق الاهی است.

---

۱. در اصل: consciousness = آگاهی. چون به‌موجب تقسیم‌بندی هگل، خودآگاهی مرحلهٔ کمال آگاهی‌است، کلمهٔ «خود» را ما افزودیم تا با مقصود او سازگارتر باشد. (مترجم)

2. Idea of Freedom 3. Theodicy

ولی حتی این مذهب تحققی در زمینهٔ اخلاق هم کاملاً هگل را راضی نمی‌کند. او بیش از این می‌خواهد. همانگونه که با آزادی و برابری مخالف است، با برادری آدمیان و بشر دوستی یا، به‌قول خودش، «نیکو کاری» نیز مخالفت می‌ورزد. اطاعت کورکورانه و نوعی اخلاقیات هراکلیتی معطوف به‌نام بلند و سرنوشت باید جانشین وجدان اخلاقی شود و قسمی ملیت‌گرایی توتالیتر، جای اخوت بشری را بگیرد. چگونگی انجام این کار، در قسمت ۳ و بویژه در قسمت ۴ این فصل نشان داده خواهدشد[۵۰].

۳

اکنون می‌پردازم به‌مجملی دربارهٔ داستانی شگفت ـ داستان ظهور ملیت‌گرایی در آلمان. گرایشهایی که این اصطلاح دال برآنهاست، بیگمان با طغیان علیه عقل و جامعهٔ باز پیوند و شباهت قوی دارند. ملیت‌گرایی نزد غریزه‌های قبیله‌پرستانه و شور و سوداها و پیشداوریهای ما مقبول می‌افتد و تار تمنیات حسرتبار ما را برای اینکه از فشار مسؤولیت فردی خلاص شویم به‌ارتعاش درمی‌آورد و می‌خواهد قسمی مسؤولیت جمعی یا گروهی را جانشین مسؤولیت فردی کند. به‌مناسبت همین گرایشهاست که می‌بینیم حتی در کهنترین آثار فلسفهٔ سیاسی ـ یعنی در نوشته‌های «الیگارك پیر[۱]» و به‌طور واضحتر در مصنفات افلاطون و ارسطو ـ نظریاتی کاملاً حاکی از ملیت‌گرایی بیان شده‌است. این آثار جملگی برای پیکار با جامعهٔ باز و اندیشه‌های نوین امپراتوری‌طلبی و جهان‌میهنی و تساوی‌خواهی به‌رشتهٔ تحریر درآمده‌است[۵۱]؛ نهایت اینکه نشو و نمای زودرس این قسم فلسفهٔ سیاسی متمایل به‌ملیت‌گرایی، ناگهان با ارسطو متوقف می‌شود. با ظهور امپراتوری اسکندر، ملیت‌گرایی راستین قبیله‌ای نه‌تنها تا ابد از کردار سیاسی رخت برمی‌بندد، بلکه تا مدتی دراز از فلسفهٔ سیاسی هم ناپدید می‌گردد. از اسکندر به‌بعد، تمام دول متمدن اروپا و آسیا به‌صورت امپراتوریهایی درمی‌آیند که تنوع و تعدد تبار و

۱. رجوع کنید به قسمتهای ۴ و ۶ و ۷ فصل دهم. (مترجم)

نسب اقوامی که در آنها زندگی مـی‌کنند، از حساب بیـرون است. تمدن اروپا و تمام واحدهای سیاسی متعلـق بـه‌آن، از آن هنگام تاکنون حـالت بین‌المللی یا، به‌عبارت دقیقتر، بین‌القبایلی داشته‌است. (اگر همین‌قدر که از زمان اسکندر تا عصر ما سپری شده، از اسکندر به‌پیش از او بازگردیم، به امپراتوری باستانی سومر می‌رسیم که ظاهراً نخستین تمدن بین‌المللی را در آن روزگار ایجاد کرده‌بود.) آنچه دربارهٔ عمل سیـاسی صدق مـی‌کند، در مورد نظریهٔ سیاسی نیز صادق است. تا حدود یکصد سال پیش، ملیت‌گرایی افلاطونی و ارسطویی تقریباً از نظریات سیاسی رخت بربسته‌بـود (هرچنـد البته احساسات قبیله‌ای و محلی همیشه به‌قوت خود باقی بود). هنگامی که یکصد سال پیش ملیت‌گرایی از نو زنده شد، این تجدید حیـات در یکـی از درهم آمیخته‌ترین نواحی کاملاً درهم آمیختهٔ اروپا بوقوع پیوست، یعنـی آلمان و بویژه پروس که جمعیت آن بیشتر از اسلاوها تشکیل می‌شد. (این نکته اغلب دانسته نیست که یك قرن پیش، جمعیت پروس غالباً اسلاو بود و پروس اساساً یکی از ایالتهای آلمان بحساب نمی‌آمد، هـرچند شاه پروس که به‌عنوان امیر براندنبورگ[1] در شمار «برگزینندگان[2]» امپراتوری آلمان بود، از امرای آلمان محسوب می‌شد. در کنگرهٔ وین[3]، پروس به‌عنوان یك «مملکت اسلاو» بثبت رسید، و در ۱۸۳۰ هگل هنوز حتی از براندنبورگ و

---

1. Brandenburg

۲. Electors. برگزینندگان یا الکتورها... در تاریخ امپراطـوری مقدس روم، امرائی که حق انتخاب پادشاهان آلمان، یا به‌عبارت دقیقتـر، 'پادشاه رومیان' را داشتند... عملاً فقط از ۱۱۲۵ تا ۱۴۳۸ انتخاب صورت واقعی داشت. بعدها، برگزینندگان شاهان را فقط از خاندان هاپسبورگ انتخاب می کردند. در قرن سیزدهـم عدهٔ برگزینندگان به هفت محـدود می‌شد... ولـی در ۱۶۴۸ رأی هشتـمی و... در ۱۶۹۲ رأی نهمـی بـرای هانور مقرر شد...» (دایرة‌المعارف فارسی). (مترجم)

۳. Congress of Vienna. یکی از بزرگترین و مهمترین مجـامعـی کـه در تاریخ اروپا تشکیل شده‌است. کنـگره از ۱۸۱۴ تـا ۱۸۱۵ پس از شکست ناپلئون با شرکت سران و سیاستمداران بزرگ اروپائی (از جملـه متـرنیخ و تالران) در شهر وین برگذار شد ونقشهٔ اروپا را تغییر داد و در سرنوشت جهان اثرات مهم گذاشت. (مترجم)

مکلنبورگ[1] به‌عنوان موطن «اسلاوهای آلمانی شده» سخن می‌گفت[۵۲]).

بنابراین، هنوز از هنگامی که دوباره اصل دولت تک‌ملیتی[2] وارد فلسفهٔ سیاسی شد، زمان درازی نمی‌گذرد. مع‌هذا، این اصل در روزگار ما چنان پذیرش وسیعی پیدا کرده که معمولاً ـ و اغلب ناخود آگاه ـ مسلم شمرده می‌شود و در تفکر سیاسی عامه به‌صورت یکی از فرضهای بدیهی درآمده‌است و بخصوص از وقتی که ویلسن[3] اصل حق تعیین سرنوشت ملی به‌توسط خود ملتها را با نیت خیر ولی ناسنجیده عنوان کرد، بسیاری کسان آن را از اصول موضوع در اخلاق سیاسی بحساب می آورند. انسان متحیر می‌ماند که چگونه ممکن است کسی چنین اصل بدون مصداق و غیر قابل اطلاقی پیشنهاد کند در حالی‌که کوچکترین اطلاعی در بارهٔ تاریخ اروپا داشته‌باشد و از پس و پیش شدن و درهم آمیختن همه قسم قبایل آگاه باشد و بداند که امواج بیشمار اقوامی که پس از کوچ از بوم اصلی خویش در آسیا، به‌کلاف سردرگم شبه‌جزیره‌های موسوم به‌قارهٔ اروپا رسیدند، از یکدیگر پراکندند و باز باهم مخلوط شدند. دلیل این امر آن است که ویلسن نیز مانند ماساریك[4] که یکی از بزرگترین رزمندگان راه جامعهٔ باز بود[۵۳]، قربانی نهضتی شد ناشی از ارتجاعی‌ترین و چاکر-منشانه‌ترین فلسفه‌ای که تا آن هنگام در زمینهٔ سیاست بر بشریت حلیم و سختی‌کش و بردبار تحمیل شده‌بود. ویلسن قربانی تربیت در مکتب سیاسی افلاطون و هگل شد که از مابعدالطبیعه آب می‌خورد. قربانی نهضت ملیت‌گرایانه‌ای شد که بر آن مکتب استوار بود.

---

1. Mecklenburg

2. principle of the national state

۳. Woodrow Wilson (۱۸۵۶-۱۹۲۴). رئیس جمهور امریکا از ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۱. پیش از آن رئیس دانشگاه بزرگ پرینستن بود و پس از شکست آلمان در جنگ جهانی اول، پیشنهاد معروفی مشتمل بر ۱۴ ماده برای تأمین صلح داد و اقداماتش در تأسیس جامعهٔ ملل مؤثر بود. (مترجم)

۴. T.G.Masaryk (۱۸۵۰-۱۹۳۷). فیلسوف و دولتمرد اهل چکسلواکی. ماساریك آزادیخواه بود و از استقلال ملی مردم اتریش-هنگری هواداری می کرد. با پشتیبانی انگلستان و شوروی و امریکا به‌ریاست جمهوری چکسلواکی رسید و از ۱۹۱۸ تا ۱۹۳۵ در آن سمت باقی بود. (مترجم)

اصل دولت تك‌ملیتی یا، به‌عبارت دیگر، این درخواست سیاسی که خاك هر دولت با سرزمین موطن یك ملت منطبق باشد، برخلاف آنچه امروز به‌نظر بسیاری از مردم می‌رسد، به‌هیچ رو از امور بدیهی نیست. حتی اگر کسی پیدا می‌شد که می‌دانست وقتی از ملیت سخن می‌گوید مقصودش چیست، باز به‌هیچ وجه روشن نمی‌بود که چرا باید ملیت به عنوان یکی از مفاهیم سیاسی بنیادی پذیرفته‌شود و مثلاً اهمیتش از دین بیشتر باشد یا از تولد در داخل یك ناحیهٔ جغرافیایی معین، یا وفاداری نسبت به‌دودمان و سلسله‌ای خاص، یا پیروی از مرام سیاسی مخصوصی مانند دموکراسی (که می‌توان گفت درکشور چند زبانه‌ای مثل سویس، عامل وحدت دهنده‌است). دین یا سرزمین یا مرام سیاسی را می‌توان کما بیش بوضوح معین کرد، اما هیچ‌کس تا کنون نتوانسته توضیح دهد که مرادش از ملت چیست بنحوی که امکان داشته‌باشد از این توضیح به عنوان مبنایی در سیاست عملی استفاده کرد. (البته اگر بگوییم ملت عبارت است از عده‌ای از مردم که در کشور معینی زندگی می‌کنند یا در آن به‌دنیا آمده‌اند، همه چیز روشن می‌شود؛ ولی این گفته به‌معنای دست‌کشیدن از اصل دولت تك‌ملیتی است که می‌خواهد کشور حدود ملت را تعیین‌کند نه بعکس.) هیچ کدام از نظریاتی‌که اصحاب آن می‌گویند وحدت ملت از تبار مشترك یا زبان مشترك یا تاریخ مشترك مایه می‌گیرد، پذیرفتنی نیست و عملاً مصداق ندارد. اصل دولت تك‌ملیتی نه‌تنها قابل اعمال نیست، بلکه مفهوم آن از اصل هرگز روشن نبوده‌است؛ اسطوره است و بس. رؤیایی است غیر عقلانی و ناکجاآبادی و رمانتیك ـ رؤیای اهل اصالت طبیعت است و اصحاب اصالت جمع قبیله‌ای.

شگفت آنکه ملیت‌گرایی جدید، با وجود گرایشهای ذاتی ارتجاعی و غیرعقلانی، در تاریخ کوتاهش تا پیش از هگل، مرامی انقلابی و آزادیخواه بود. فقط چیزی شبیه تصادفی تاریخی ـ یعنی تجاوز نخستین ارتش ملی یا ارتش فرانسوی ناپلئون به‌خاك آلمان و واکنش ناشی از این رویداد ـ موجب شد که ملیت‌گرایی راهی به‌درون اردوی آزادی بازکند. شاید جالب خاطر باشد که مجملی از تاریخ این تحول بدست دهیم و ببینیم هگل چگونه ملیت‌گرایی را به‌اردوی توتالیتاریسم بازگردانید ـ اردویی

که از وقتی افلاطون نخستین‌بار اظهار عقیده کرد که رابطهٔ یونانیان و بربرها مانند رابطهٔ خواجگان و بندگان است، ملیت‌گرایی بدانجا متعلق بوده‌است.

بیاد داریم[۵۴] که افلاطون مشکل بنیادی سیاست را بدبختانه با این پرسش صورت‌بندی کرد که: چه کس باید فرمان براند؟ و ارادهٔ چه کس باید در حکم قانون باشد؟ تا پیش از روسو، پاسخ معمولاً در یك کلمه خلاصه می‌شد: شهریار. روسو پاسخی جدید و به‌منتها درجه انقلابی داد و گفت مردم باید فرمان برانند نه شهریار و ارادهٔ همگان باید حاکم باشد نه ارادهٔ یك تن. بدین‌ترتیب او به سویی سوق داده‌شد که ارادهٔ مردم یا ارادهٔ جمعی یا، به‌قول خودش، «ارادهٔ کلی[۱]» را اختراع کرد. [مفهوم] مردم به‌محض اینکه به‌موهبت اراده آراسته شد، می‌بایست به‌سطح یك «ابر شخصیت[۲]» رفعت پیدا کند و، به‌گفتهٔ روسو: «نسبت به‌آنچه خارج از آن است [یعنی نسبت به‌مردمان دیگر]، به‌موجودی واحد یا فردی یکتا تبدیل شود.» با اینکه در این اختراع مقدار زیادی ارادت‌ورزی رمانتیك نسبت به‌اصالت جمع وجود داشت، اما هنوز از تمایل به‌ملیت‌گرایی خبری نبود. با این حال، روشن بود که نظریهٔ روسو حاوی بذر ملیت‌گرایی است، زیرا ملیت‌گرایی به‌این اعتقاد ممتاز می‌شود که هر ملت باید به‌عنوان یك شخصیت به‌تصور درآید. گام بزرگ عملی در راستای ملیت‌گرایی را انقلاب کبیر فرانسه برداشت که ارتشی مردمی بر اساس خدمت وظیفهٔ ملی [یا عمومی] تأسیس کرد.

در قدم بعد، یکی از کسانی که به‌نظریهٔ ملیت‌گرایی چیزی افزود،

---

۱. general will (یا به‌فرانسه volonté générale). این مفهوم را نباید در فلسفهٔ روسو با ارادهٔ همگان یا ارادهٔ کل اشتباه کرد. ارادهٔ همگان آن چیزی است که، فی‌المثل، با شمارش آرای مردم در انتخابات معلوم می‌شود. ارادهٔ کلی اینطور نیست؛ «کل» نیست که به‌قول فلاسفه از «اجزا» تشکیل شود؛ «کلی» است در مقابل «جزیی»؛ باید مظهری داشته‌باشد و در یك شخص مجسم شود یا در یك مفهوم تجلی کند و به‌رأی عامه وابستگی ندارد. بیشتر اشکالاتی که در فهم فلسفهٔ سیاسی روسو یا فهم فیلسوفان و متفکران متأثر از او پیش می‌آید، ناشی از خلط همین دو معناست. (مترجم)

2. super-personality

هردر، شاگرد سابق کانت و دوست او در آن زمان بود. هردر معتقد بود که یك دولت خوب باید مرزهای طبیعی داشته‌باشد، یعنی مرزهایی که با حدود و ثغور محل اقامت «ملتش» تطبیق کند. این نظریه را او نخستین بار در کتابش موسوم به *مفاهیمی در تدارك فلسفهٔ تاریخ بشر*[1] پیشنهاد کرد و نوشت[۵۵]: «طبیعی‌ترین دولت، دولتی است مرکب از قومی واحد با منش ملی واحد... هر قوم مانند یك خانواده، با رشد طبیعی بوجود آمده منتها گسترده‌تر است... در مورد دولت نیز، مانند تمام جماعات بشری، بهترین نظم، نظم طبیعی است، یعنی نظمی که در آن هر کس به‌وظیفه‌ای که طبیعت برای او منظور داشته بپردازد.» این نظریه که هدفش پاسخگویی به مسألهٔ مرزهای «طبیعی» دولت بود[۵۶]، در آغاز چندان نفوذ و تأثیری پیدا نکرد (البته صرف‌نظر از اینکه چنین پاسخی، تازه مسألهٔ جدید مرزهای «طبیعی» ملت را مطرح می‌ساخت). جالب نظر آنکه کانت فوراً به رمانتیسم غیر عقلانی و خطرناك نهفته در این اثر هردر پی برد و با انتقاد صریح و بی‌پرده‌ای که از آن کرد، او را به‌دشمن سوگند خوردهٔ خویش مبدل ساخت. اکنون به‌نقل قطعه‌ای از این انتقاد می‌پردازم زیرا نه‌تنها هردر، بلکه فیلسوفان غیبگوی بعدی مانند فیخته و شلینگ و هگل و همهٔ پیروان امروزی ایشان را نیز به‌بهترین وجه و به‌طور قطعی جمع‌بندی می کند. کانت می‌نویسد: «درایتی تیز برای گزینش تمثیلها[2] و مخیله‌ای جسور در استفاده ازآنها، با توان بسیج عواطف و هیجانها به‌هم درآمیخته تا خاطر را به‌هدفی که دارد جلب کند ـ هدفی که پیوسته در پردهٔ راز است. این عواطف بآسانی با اندیشه‌های توانمند و ژرف یا دست‌کم اشارات عمیقاً پر معنا مشتبه می گردد و توقعاتی برمی‌انگیزد بیش از آنچه در نزد قوهٔ داوری خالی از سودا و سود موجه است... مترادفات جای بیان علت را می‌گیرد و حکایات رمزی[3] به‌عوض حقایق عرضه می‌شود.»

کسی که ملیت‌گرایی آلمان را به‌جامهٔ نخستین نظریه آراست، فیخته بود. به‌ادعای او، مرزهای یك ملت به‌وسیلهٔ زبان تعیین می‌شود. (ولی این هم بهبودی در قضایا نمی‌دهد. از کدام نقطه به‌بعد تفاوت گویش

1. J. G. Herder, *Ideas towards a Philosophy of the History of Mankind* (1785). 2. analogies 3. allegories

به‌اختلاف زبان مبدل می‌شود؟ اسلاوها یا ژرمنها به‌چند زبان مختلف سخن می‌گویند؟ و آیا می‌توان گفت این اختلافها، صرفاً تفاوت گویش است؟)

فیخته یکی از بنیادگذاران ملیت‌گرایی در آلمان بود و عقایدش سیر تحولی عجیبی داشت. در ۱۷۹۳ به‌دفاع از روسو و انقلاب کبیر فرانسه برخاست و در ۱۷۹۹ هنوز می‌گفت[۵۷]: «پیداست که از این پس، تنها جایی که می‌تواند سرزمین پدری هر مرد پاکنهاد باشد جمهوری فرانسه است و او باید از میان همهٔ کشورها، تمام توان خویش را فقط مصروف همین کشور کند، زیرا نه‌تنها صمیمانه‌ترین آرزوهای بشر، بلکه هستی او در قید پیروزی فرانسه است... من خویشتن را با تمام قوا وقف جمهوری [فرانسه] می‌کنم.» باید توجه کرد که فیخته هنگامی که این مطالب را می‌نوشت، در حال مذاکره برای احراز سمتی در دانشگاه ماینتس[۱] بود و این شهر زیر سلطهٔ فرانسه قرار داشت. اندرسن[۲] در کتاب خواندنی خود دربارهٔ ملیت‌گرایی، چنین می‌نویسد: «در ۱۸۰۴ فیخته... بسیار مشتاق بود که از خدمت پروس بیرون بیاید و دعوتی را که روسیه از او کرده‌بود بپذیرد. حکومت پروس به‌نحو مطلوب قدر او را از نظر مالی ندانسته‌بود و فیخته امیدوار بود روسیه از او بهتر قدردانی کند. به این جهت، به‌کسی که از طرف روسیه مأمور مذاکره بود نامه‌ای نوشت و اظهار داشت که اگر حکومت [روسیه] او را به‌عضویت فرهنگستان علوم سنت‌پطرزبورگ منصوب کند و حقوقی حد اقل به‌مبلغ چهارصد روبل به وی بپردازد، به‌قول خودش، 'تا جان در بدن دارد، متعلق به‌آنان خواهد بود'... دو سال بعد، تغییر صورت فیختهٔ جهان میهن به‌فیختهٔ ملیت‌گرا، تکمیل شده‌بود.»

هنگامی‌که برلین به‌تصرف فرانسه درآمد، فیخته به‌انگیزهٔ میهن‌پرستی آن شهر را ترك گفت ولی، به‌نوشتهٔ اندرسن، «کاری کرد که این عمل... از نظر پادشاه و حکومت پروس پوشیده نماند.» در پی بار یافتن مولر[۳] و

1. Mainz 2. E.N. Anderson

۳. A.Mueller (۱۸۲۹-۱۷۷۹). نویسنده و متفکر آلمانی در اقتصاد سیاسی. (مترجم)

فون هومبولت[1] به‌حضور ناپلئون، فیخته با عصبانیت به‌همسرش نوشت: «من به‌هیچ وجه به‌مولر و هومبولت حسد نمی‌برم و خوشحالم که این افتخار ننگین نصیب من نشد... اگر... انسان آشکارا در راه آرمانی ارزنده از خودگذشتگی نشان داده‌باشد... مسلماً از نظر وجدان خودش و ظاهراً از جهت موفقیتش درآینده بی‌اثر نخواهدبود.» اندرسن در این باره می‌نویسد: «در واقع او فایده هم برد؛ بدون شك دعوتش به‌دانشگاه برلین، نتیجهٔ همین واقعه بود. البته این امر از جنبهٔ میهن‌پرستانهٔ عمل او چیزی نمی‌کاهد؛ فقط حقیقت مطلب را نشان می‌دهد.» بر اینها همه باید این نکته را نیز بیفزاییم که فعالیت فلسفی فیخته از اول بر اساس شیادی استواربود. نخستین کتابش را هنگامی که مردم منتظر کتاب کانت در زمینهٔ فلسفهٔ ادیان بودند، به‌طور بی‌نام زیر عنوان **نقد هرگونه وحی**[2] منتشر کرد که کتابی بود بینهایت خسته‌کننده و ملال‌آور هر چند بـا زرنگی از سبك کانت تقلید شده‌بود. از هر حیله‌ای، از جمله شایعه‌پراکنی، استفاده شد تا به‌مردم وانمود شود که این‌کتاب از کانت است. شاید حقیقت مطلب نمایانتر شود اگر در نظر بگیریم که فیخته فقط به‌برکت خوش‌قلبی و مهربانی کانت (که هرگز نتوانست بیش از چند صفحهٔ اول کتاب را بخواند) موفق به‌پیدا کردن ناشری برای انتشار این اثر شد. اما وقتی مطبوعات به‌خیال اینکه کتاب از کانت است به‌ستایش آن پرداختند، کانت ناچار علناً اعلام کرد که نوشته از فیخته است و فیخته که ناگهان به‌شهرت رسیده‌بود، به‌سمت استادی در ینا[3] منصوب شد. اما کانت یکبار دیگر هم ناگزیر از صدور اعلامیهٔ دیگری شد تا بلکه از این مرد فاصله بگیرد. عبارات زیر در همین اعلامیه آمده‌است[۵۸]: «خدا ما را از شر دوستانمان حفظ کند. از شر دشمنان، خودمان می‌توانیم سعی کنیم محفوظ بمانیم.»

اینها فقط چند واقعه در زندگی شغلی مردی است که «پرگویی» او سرچشمهٔ ملیت‌گرایی امروزی و منشأ فلسفهٔ اصالت تصور جدید بوده که بر اساس تحریف تعالیم کانت بنا شده‌است. (به‌پیروی از شوپنهاور،

---

۱. W. von Humboldt (۱۸۳۵-۱۷۶۷). سیاستمدار و زبانشناس آلمانی. (مترجم)

2. *Critique of All Revelation.*

3. Jena

«پرگویی» فیخته را از «دغلبازی» هگل فرق می‌گذارم، هرچند باید اعتراف کنم که پافشاری بر این فرق شاید کمی مته به‌خشخاش گذاشتن باشد.) قضیه از این نظر جالب توجه‌است که حقیقت مطلب را دربارهٔ «تاریخ فلسفه» و به‌طور کلی «تاریخ» روشن می‌کند. منظور نه‌تنها واقعیت جدی گرفته‌شدن اینگونه دلقکهاست ـ واقعیتی که شاید بیش از آنکه رسوایی‌آور باشد مضحك است ـ و نه تنها اینکه چنین کسان به‌صورت قسمی بت و معبود درمی‌آیند و موضوع مطالعات جدی ولی غالباً ملالتبار (و سؤالات امتحانی) قرار می‌گیرند؛ و بالاخره نه‌تنها مقصود این امر واقع وحشتناك است که فیختهٔ پرگو و هگل دغلباز همسطح مردانی مانند دموکریتوس و پاسکال و دکارت و اسپینوزا و لاك و هیوم و کانت و جان استوارت میل و برتراند راسل قرار می‌گیرند و تعالیمشان در اخلاق بجد و شاید حتی برتر از تعالیم مردانی که نام بردیم تلقی می‌شود. غرض همچنین این است که این مداحان تاریخ فلسفه نویس که قادر نیستند فکر را از خیالبافی و حتی خوب را از بد تمیز بگذارند، گستاخی را بجایی می‌رسانند که اعلام می‌کنند تاریخشان دربارهٔ ما قضاوت می‌کند و تاریخ فلسفه‌ای که نوشته‌اند به‌طور ضمنی انتقادی بر «نظامهای مختلف فکری» است. اما به‌نظر من پیداست که با توجه به‌مدیحه‌سراییهایی که کرده‌اند، تنها چیزی که می‌تواند به‌طور ضمنی در معرض انتقاد قرار گیرد تاریخهایی است که خودشان دربارهٔ فلسفه نوشته‌اند و غلنبه‌گوییها و هیاهو برانگیزیهایی که بدان وسیله خواسته‌اند کار فلسفه را عظیم جلوه دهند. ظاهراً آنچه این قماش مردم به زعم خود «طبع بشر» می‌نامند قاعده‌اش این است که هر چه فکر نارساتر باشد و خدمت به‌بهروزی بشر ناچیزتر، پر مدعایی افزونتر می‌شود.

فیخته هنگامی در ملیت‌گرایی پیشگام شد که قسمی ملیت‌گرایی غریزی و انقلابی به‌صورت واکنش در برابر هجوم ناپلئون، در آلمان اوج می‌گرفت ـ به‌عبارت دیگر، یکی از آن واکنشهای خاص قبیله‌ای که در مقابل گسترش امپراتوریهای فوق ملی پدیدمی‌آید. مردم خواستار اصلاحات دموکراتیك بودند. تعبیرشان از این اصلاحات منطبق با برداشت روسو و انقلاب کبیر فرانسه بود ولی اصلاحات را بدون فاتحان فرانسوی می‌خواستند و یکباره در مقابل امیران خودشان و امپراتور [فرانسه] به

مخالفت برخاستند. این ملیت‌گرایی زودرس با شدت و حدت یک مذهب نو پدید به‌منصهٔ ظهور رسید و مانند قبایی بود که بر تمایلات بشردوستانهٔ آزادی‌خواهی و تساوی‌طلبی آراسته‌باشند. به‌نوشتهٔ اندرسن[۵۹]: «به‌همان نسبت که مسیحیت متعصب افول می‌کرد، ملیت‌گرایی رونق می‌گرفت و جای آن قسم دیانت را با ایمان به‌نوعی تجربهٔ عرفانی خاص خویش پر می‌کرد.» این همان تجربهٔ عرفانی احساس وحدت با دیگر اعضای قبیلهٔ مظلوم است که در آن هنگام نه‌تنها جای مسیحیت را می‌گرفت، بلکه جانشین حس اعتماد و وفاداری به‌پادشاه نیز می‌شد ـ حسی که با ستمگریهای حکومت مطلقه نابود شده‌بود. چنین مذهب سرکش و نوپا و دموکرات منشی آشکارا منشأ دردسر و حتی خطر برای طبقهٔ حاکم و بویژه پادشاه پروس بود. چگونه می‌بایست با این خطر روبرو شد؟ پس از جنگهای رهایی‌بخش، پادشاه پروس، فردریك ویلهلم، نخست با عزل مشاوران ملیت‌گرا و سپس با نصب هگل در صدد مواجهه با خطر برآمد. انقلاب کبیر فرانسه تأثیر فلسفه را ثابت کرده‌بود. هگل از آنجا که این امر پایهٔ خدماتی بود که خود عرضه می‌کرد بر آن تأکید می‌ورزید. به نوشتهٔ او[۶۰]: «اساس ذاتی این بافت بالقوه در حال حاضر امر «وحی»[1] است و فلسفه از این راه فائق آمده‌است. می‌گویند انقلاب فرانسه از فلسفه نتیجه شد و بیدلیل نیست که فلسفه را فرزانگی عالمگیر نامیده‌اند. فلسفه نه تنها فی‌نفسه و لنفسه همانا حقیقت است... بلکه حقیقت است بدانگونه که در امور دنیوی نمایان می‌گردد. بنابراین، نباید این ادعا را نقض کنیم که می‌گوید فلسفه نخستین تکان را به‌انقلاب داد.» این گفته می‌رساند که هگل نسبت به‌تکلیف آنی خویش که عبارت از دادن تکانی در جهت عکس بود، بصیرت داشت ـ تکانی که گرچه بیسابقه نبود، ولی فلسفه بدان وسیله می‌توانست نیروهای ارتجاع را تحکیم کند. تحریف تصوراتی مانند آزادی و برابری نیز جزیی از همین تکلیف بود. ولی تکلیف فوریتر، رام‌کردن مذهب انقلابی ملیت‌گرایی بود. هگل در انجام این تکلیف، روح پند پاره‌تو را بکار بست که می‌گوید: «باید از عواطف سود جست نه اینکه

1. the Spiritual

نیروی خویش را در کوشش بیفایده برای نابود کـردن آن به‌هدر داد.» او ملیت‌گرایی را نه با مخالفت بی‌پرده، بلکـه با تبدیل آن بـه‌اقتـدارگرایی منضبط پروس، از سرکشی بازداشت؛ و با این کار، سلاحی نیرومند را کـه اساساً به‌اردوی جامعهٔ بسته متعلق بود، بدان بازگردانید.

اما این کارها همه قدری با خامدستی صورت گرفت. هگـل از شوق خوش‌خدمتی به‌دستگاه حـاکـم، گـاهی ملیت‌گرایان را آشکارتـر از آنکـه می‌بایست به‌باد حمله می‌گرفت. در کتاب فلسفهٔ حق می‌نویسد[۶۱]: «اخیراً برخی کسان دربارهٔ 'حاکمیت مـردم' در مقابل حاکمیت پادشاه سخن آغـاز کرده‌اند. ولی وقتی عبارت 'حاکمیت مـردم' در تضاد بـا حـاکمیت پادشاه قرارمی‌گیرد، معلوم می‌شود یکی از همان تصورات آشفته‌ای است کـه از مفهوم بی‌پایهٔ 'مردم' برمی‌خیزد. مردم بدون پـادشاه، انبـوه بیشکلی بیش نیستند.» قبلاً او در دایرةالمعارف نـوشته بـود: «غـالبـاً جمـع اشخاص خصوصی را ملت می‌نامند. اما چنین جمعی مردم نیستند، انبـوه اجـامر و اوباشند و یگانه هدف دولت آن است که ملت به‌عنوان چنین جمعی پا بـه عرصهٔ هستی نگذارد و به‌قدرت عمل دست نیابد. اینگونه وضع در مورد یك ملت، وضع بیقانونی و بی‌نظمی و فقدان اخـلاق و جانورخویـی است. در چنین وضعی، ملت فقط نیروی وحشی کور و بیشکلی خواهدبود مانند یـك دریای توفانی، با این فرق کـه دریا کمـر بـه‌نابـودی خود نمـی‌بندد، در حالی‌که ملت که عنصری روحانی است، خود را نابود خـواهدکرد. با ایـن حال، اغلب می‌شنویم که چنین وضعی را آزادی نـاب تـوصیف می‌کنند.» بیگمان، کنایه‌ای که در اینجا آمده به‌ملیت‌گرایان آزادیخـواه بـرمی‌گردد که شاه از آنان همچون مرض طاعـون گـریـزان بود. این نکتـه هنگامی آشکارتر می‌شود که بـه‌اشارات هگـل بـه‌رؤیای ملیت‌گرایان قدیـم برای بازسازی امپراتوری آلمان می‌رسیم. در اینجا او ضمن مدیحه‌سرایی دربـارهٔ آخرین تحولات پروس، می‌نویسد: «آن امپراتوری موهوم بکلی نـاپـدیـد گشته و اکنون به‌دولتهـای مستقـل تجـزیـه شده‌است.» گرایشهای ضـد آزادیخواهانهٔ هگل او را بر آن می‌داشت که از انگلستان به‌عنوان نمونهٔ کامل «ملت» به‌مفهوم بد و ناپسند آن سخن بگوید: «مثـلاً انگلستـان را در نظر بگیرید که به‌علت آنکه اشخاص خصوصی در آن بیشترین سهـم را

در امور همگانی دارند، دارای آزادترین طرز حکومت تلقی می‌شود. تجربه نشان می‌دهد که این کشور در مقایسه با سایر دول متمدن اروپا، از لحاظ قوانین مدنی و کیفری و از حیث مقررات قانونی و آزادی مالکیت و از نظر ترتیبات لازم برای فنون و علوم، از همه عقب‌تر است و آزادی عینی یا حق معقول[1] در آنجا فدای حق صوری[2][۶۲] و نفع خصوصی و جزیی می‌شود و این کار حتی در مؤسسات و املاك وقف امور مذهبی نیز صورت می گیرد.» سخن بسیار شگفت‌انگیزی است بویژه هنگامی که پای «فنون و علوم» به‌میان می‌آید، زیرا هیچ جا از این جهت واپس‌مانده‌تر از پروس نبود. دانشگاه برلین تحت تأثیر جنگهای ناپلئون بنیاد شده‌بود و هدف از تأسیس آن، به گفتهٔ پادشاه[۶۳]، این بود که: «دولت آنچه را از لحاظ نیروی مادی از دست داده‌است با توان برتر فکری و عقلی جبران کند». اما چند صفحه بعد، هگل آنچه را دربارهٔ «فنون و علوم» در انگلستان گفته‌است فراموش می‌کند و از انگلستانی سخن می گوید «که در آن، فن تاریخ‌نویسی پاکیزه و منقح شده و به‌خصلت استوارتر و پخته‌تری دست یافته‌است.»

پس می‌بینیم که هگل می‌دانست تکلیفش مبارزه با تمایلات آزادیخواهانه و حتی امپراتوری‌طلبانهٔ ملیت‌گرایان است. او تکلیف مذکور را بدین نحو ادا کرد که به‌ملیت‌گرایان پذیراند که هر تقاضائی بر پایهٔ مرام اصالت جمع داشته‌باشند، خود بخود به‌وسیلهٔ یك دولت قادر مطلق انجام خواهد شد و تنها کاری که آنها باید بکنند، تحکیم قدرت دولت است. به نوشتهٔ او[۶۴]: «دولت تك‌ملیتی همانا روح است از نظر معقولیت متحقق و فعلیت بلاواسطه و، بنابراین، قدرت مطلق روی زمین است... دولت عبارت از روح قوم است. دولت موجود بالفعل در تمام امور جزئی و جنگها و مؤسسات خود به‌توسط همین روح جان می گیرد... خود آگاهی هر ملت خاص وسیله‌ای است برای... نشو و ارتقاء روح جمعی؛... روح زمان، ارادهٔ خویش را در آن به‌ودیعه می‌نهد. دیگر روحهای ملی در برابر این اراده دارای هیچ حقی نیستند: و همان ملت بر دنیا چیره می گردد.»

1. rational right 2. formal right

پس بازیگر صحنهٔ تاریخ، ملت و روح و ارادهٔ او خواهدبود. تاریخ عبارت از ستیزهٔ روحهای مختلف ملی برای استیلا بر جهان است. بنابراین، لازم می‌آید که اصلاحات مورد نظر ملیت‌گرایان آزادیخواه، غیر ضروری باشد، زیرا بازیگر اصلی ملت و روح ملت است. وانگهی، «هر ملت... دارای قانون اساسی متناسب با آن و متعلق به‌آن است» (اصالت تحقق قضایی[1]).
پس مشاهده می‌کنیم که هگل از سویی پرستش افلاطون‌مآبانه و پروس‌گرایانهٔ دولت و از سوی دیگر، پرستش تاریخ و عبودیت در برابر پیروزی در تاریخ را جانشین عنصر آزادیخواهی در ملیت‌گرایی می‌کند. (فردریك ویلهلم در مقابل ناپلئون پیروز شده‌بود.) بدین‌طریق هگل نه‌تنها فصل جدیدی در تاریخ ملیت‌گرایی گشود، بلکه نظریه‌ای جدید برای ملیت‌گرایی فراهم ساخت. فیخته، چنانکه دیدیم، ملیت‌گرایی را به‌جامهٔ نظریه‌ای بر پایهٔ زبان آراسته بود. هگل نظریهٔ تاریخی ملت را به‌صحنه آورد. به‌عقیدهٔ او، ملت با روحی که در تاریخ عمل می‌کند وحدت می‌یابد و سبب اتحاد آن، وجود دشمنان مشترك و حس همسنگری و رفاقت در جنگهای گذشته‌است. (می‌گویند نژاد عبارت از مجموعه‌ای از انسانهاست که نه به‌واسطهٔ اصل و نسب مشترك، بلکه به‌علت خطای مشترك دربارهٔ اصل و نسب خویش با هم وحدت پیدا کرده‌اند. به‌همین وجه، می‌توان چنین گفت که ملت به‌مفهوم هگل عبارت از جماعتی از انسانهاست که به واسطهٔ خطای مشترك در مورد تاریخ خویش با هم وحدت یافته‌اند.) پیداست که این نظریه چگونه با مذهب تاریخی اصالت ماهیت هگل مرتبط می‌شود. تاریخ هر ملت همانا تاریخ ماهیت یا «روح» آن است که بر «صحنهٔ تاریخ» ابراز وجود می‌کند.

در پایان این مجمل دربارهٔ ظهور ملیت‌گرایی، بد نیست به‌نکته‌ای نیز راجع به‌رویدادهای منتهی به‌تأسیس امپراتوری آلمان به‌دست بیسمارك اشاره کنم. روش هگل این بود که از عواطف ملیت‌گرایی سود ببرد نه اینکه نیروی خویش را در کوشش بیفایده برای نابودکردن آن به‌هدر بدهد. ولی این حیلهٔ مشهور ظاهراً گاهی بعضی نتایج عجیب ببار می‌آورد.

---

۱. یعنی هر قانونی که هست، برحق است. (مترجم)

در قرون وسطا، حتی تبدیل مسیحیت به کیشی اقتدارگرا و مرجعیت‌طلب نیز نتوانست کاملاً گرایشهای بشردوستانهٔ دین مسیح را سرکوب و خفه کند. مکرر در مکرر مسیحیت از پس پردهٔ اقتدارگرایی سر برآورد (و به دستاویز ارتداد هدف آزار قرار گرفت). پس پند پاره‌تو از سویی موجب خنثی شدن گرایشهایی خطرناك برای طبقهٔ حاکم می‌گردد و از سوی دیگر، بی‌آنکه عمدی در میان باشد، به‌حفظ این گرایشها کمك می‌کند. در مورد ملیت‌گرایی نیز جریانی مشابه روی داد. هگل ملیت‌گرایی را رام کرد و از سرکشی بازداشت و می‌خواست قسمی ملیت‌گرایی پروسی را به‌جای ملیت‌گرایی آلمان بنشاند. ولی همین (به‌اصطلاح خودش) «تبدیل ملیت‌گرایی به‌یکی از اجزای سازندهٔ» پروس‌گرایی، موجب شد که ملیت‌گرایی «نگاه داشته شود[1]» و پروس دید چاره‌ای ندارد جز آنکه به سودجستن از عواطف ملیت‌گرایانهٔ آلمان بپردازد و هنگامی که در ۱۸۶۶ به‌جنگ اتریش می‌رفت، ناگزیر شد تحت لوای ملیت‌گرایی آلمان و به بهانهٔ تأمین قیادت «آلمان» به‌این کار دست بزند و پروسی را که در ۱۸۷۱ گسترش پهناور پیدا کرده‌بود، به‌عنوان «امپراتوری جدید آلمان» و «ملت جدید آلمان» به‌دنیا معرفی کند که بنا به‌نظریهٔ هگل دربارهٔ تاریخ ملتها و همچنین به‌برکت جنگ، به‌صورت واحد بهم جوش خورده‌بود.

۴

هنوز در عصر ما مذهب اصالت تاریخ جنون‌آمیز هگل در حکم کودی است که رشد سریع توتالیتاریسم از آن مایه می‌گیرد. و چنانکه در قسمت ۵ این فصل نشان خواهیم‌داد، آنچه زمینه را آماده کرده و به روشنفکران آموزش تقلب و عدم صداقت فکری داده، همین مذهب بوده است. باید عبرت بگیریم و بیاموزیم که شالوده و بنیاد هر چه عزیز می

۱. کنایهٔ به‌نظریهٔ دیالکتیکی «برنهاده» و «برابر نهاده» و «با هم نهاده» است (تز و آنتی‌تز و سنتز) که به‌موجب آن، چنانکه در قسمت ۲ این فصل دیدیم، «با هم نهاده» با تبدیل «برنهاده» و «برابر نهاده» به‌اجزاء سازندهٔ خویش، آنها را نفی می‌کند و به‌سطحی بالاتر می‌برد و نگاه می‌دارد. (مترجم)

داریم، درستی و صداقت فکری است.

ولی همین و بس؟ آیا از انصاف چیزی فروگذار نشده‌است؟ آیا این ادعا بکلی پوچ و بی‌پایه است که عظمت هگل در خلق و ابداع شیوه‌ای نو، شیوه‌ای تاریخی برای تفکر و اساساً شعور تاریخی جدیدی بوده‌است؟

بسیاری از دوستانم به‌سبب نگرشی که نسبت به‌هگل داشته‌ام و ناتوانیم از درك عظمت او، به‌من ایراد گرفته‌اند. البته حق کاملاً با آنان بوده‌است زیرا من واقعاً از درك این مطلب ناتوان بوده‌ام (و هنوز هم هستم)، ولی برای رفع این نقیصه، تحقیق نسبتاً منظمی در این مسأله بعمل آوردم که عظمت هگل در کجاست؟

نتیجه نومیدکننده‌بود. بدون شك، سخنان هگل دربارهٔ وسعت و عظمت بازی تاریخ، فضایی برای جلب توجه و علاقه به‌آن ایجاد کرد. و باز بدون شك، کلی‌نگریها و دوره‌بندیها و تعبیر و تفسیرهای دور و دراز او که همه از مذهب اصالت تاریخ سرچشمه می‌گرفت چنان مورخان را مفتون ساخت و به‌آزمایش طلبید که بعضی کمر به‌پژوهشهای گرانقدر و دقیق تاریخی بستند (و بدون استثنا مطالعاتشان ضعف یافته‌ها و سستی روش وی را آشکار کرد). ولی باید دید آیا این تأثیر که دیگران را برای هنرنمایی به‌میدان آورد، کاری بود که یك مورخ در آن کامیاب شد یا یك فیلسوف؟ آیا این کامیابی، بیشتر از آن یك تبلیغگر نبود؟ دیدم مورخان تمایلشان به‌این است که (اگر اصولاً وقعی به‌هگل بگذارند) برای او به عنوان فیلسوف ارزش قائل باشند و فیلسوفان متمایل به‌این اعتقادند که (اگر اساساً او را خادم تشخیص دهند) خدماتش را به‌پای کمك به‌فهم تاریخ بنویسند. اما، به‌هر تقدیر، اصالت تاریخ با تاریخ فرق دارد و اعتقاد به‌آن نه نمایانگر فهم تاریخ است و نه شعور تاریخی. و اگر بخواهیم عظمت هگل را به‌عنوان مورخ یا فیلسوف بسنجیم، باید به‌جای این سؤال که آیا برخی کسان از دید تاریخی او الهام گرفته‌اند یا نه، از خود بپرسیم چه مایه حقیقت در آن دید نهفته است.

تنها یك اندیشهٔ مهم یافتم که امکان داشت ادعا کرد به‌طور ضمنی در فلسفهٔ هگل وجود دارد و آن اندیشه‌ای بود که او را به‌تاختن به‌مذهب تعقل و خردورزی انتزاعی غافل از بدهکاری عقل به‌سنت برمی‌انگیخت.

غرض قسمی آگاهی به‌این واقعیت‌است که آدمیان نمی‌توانند از زمینهٔ بکلی خالی شروع کنند و از هیچ، یک جهان فکری بیافرینند؛ بلکه افکارشان بیشتر محصول میراثهای فکری و عقلی است. (با این وصف، هگل خود همین معنا را در منطقش فراموش می‌کند).

تصدیق دارم که این نکتهٔ مهمی است و اگر کسی تن به‌جستجو دهد، ممکن است به‌یافتن آن در هگل کامیاب شود. چیزی که انکار می‌کنم این است که این فکر از خود هگل تراویده باشد، زیرا رمانتیکها همه در آن شریك بودند. اینکه هر چیز در جامعه محصول تاریخ است و نه ابتکار و اختراعی که عقل طرح ریخته باشد؛ اینکه همه چیز به‌شکل و ترتیبی است که در اثر بازی حوادث و رویدادهای پیش‌بینی نشدهٔ تاریخ پدیدآمده و از پیچ و تاب افکار و منافع و کشاکش رنجها و شور و اشتیاقها سر برآورده‌است، این اندیشه‌ها همه پیش از هگل هم وجود داشت و از ادمندبرك سرچشمه می‌گیرد که وقوفش به‌معنا و اهمیت سنتها از نظر کار کرد همهٔ نهادهای اجتماعی، در تفکر سیاسی پیروان نهضت رمانتیك آلمان تأثیر عظیم گذاشته‌بود. در هگل نیز نشانی از این تأثیر می‌توان یافت، منتها فقط به‌صورت مبالغه‌آمیز و غیر قابل دفاع قسمی نسبیگرایی تاریخی و تکاملی ــ به‌عبارت دیگر، به‌صورت این نظریهٔ خطرناك که آنچه امروز از زمرهٔ معتقدات است در واقع راست هم هست و نیز به‌صورت این نتیجهٔ همانقدر خطرناك آن نظریه که آنچه دیروز راست بود (یعنی آنچه راست بود نه صرفاً چیزی که از معتقدات محسوب می‌شد) ممکن است فردا دروغ باشد ــ که البته بعید است چنین نظریه‌ای کسی را به‌کسب آگاهی از اهمیت و معنای سنت تشویق کند.

۵

اکنون می‌پردازم به‌آخرین قسمت بحث دربارهٔ هگلیانیسم و وابستگیهای قبیله‌پرستی یا توتالیتاریسم جدید را به‌تعالیم هگل مورد تحلیل قرار خواهم‌داد.

البته اگر هدف، نوشتن تاریخ ظهور توتالیتاریسم بود، می‌بایست از مارکسیسم شروع کنم، زیرا فاشیسم خود از بعضی جهات در نتیجهٔ

فروپاشیدگی معنوی و سیاسی مارکسیسم پدیدآمد. (چنانکه خواهیم دید، همین حکم در مورد رابطهٔ بین لنینیسم و مارکسیسم هم صدق می‌کند.) اما چون مسألهٔ عمده‌ای که با آن سر و کار دارم مذهب اصالت تاریخ است، می‌خواهم بررسی مارکسیسم را به‌عنوان خالصترین شکل اصالت تاریخ که تاکنون ظهور کرده به‌بعد موکول کنم و نخست به‌فاشیسم بپردازم.

توتالیتاریسم امروزی تنها یك واقعه در جریان طغیان همیشگی بر ضد آزادی و عقل است. فرق آن با واقعه‌های پیشین نه چندان در ایدئولوژی مخصوص به‌آن، بلکه بیشتر در این حقیقت است که رهبران توتالیتاریسم توانستند به‌یکی از جسورانه‌ترین رؤیاهای پیشینیانشان جامهٔ عمل بپوشانند و طغیان در مقابل آزادی را به‌جنبشی خلقی مبدل سازند. (البته در جنبهٔ خلقی آن نباید غلو کرد، زیرا روشنفکران تنها بخشی از مردمند.) آنچه به‌توتالیتاریسم فرصت و امکان داد، فروپاشیدن نهضت خلقی دیگری یعنی سوسیال دموکراسی یا شکل دموکراتیك مارکسیسم در کشورهای ذیربط بود که در ذهن مردم کارگر، نمودار آزادی و برابری جلوه می‌کرد. وقتی روشن شد که فقط به‌صرف تصادف نبوده که این نهضت نتوانسته در ۱۹۱۴ موضعی مصمم و محکم در مخالفت با جنگ اتخاذ کند؛ و هنگامی که آشکار شد که نهضت از عهدهٔ حل مشکلات صلح و در صدر آنها، مسألهٔ بیکاری و کساد اقتصادی برنمی‌آید؛ و سرانجام همینکه نهصت در دفاع از خویش در برابر تجاوز و پرخاشگری فاشیسم سستی و دو دلی نشان داد ـ اعتقاد به‌ارزش آزادی و ایمان به‌امکان کسب برابری بشدت تزلزل یافت و طغیانگران همیشگی بر ضد آزادی موفق شدند به‌نیرنگ و به‌زور، کما بیش به‌پشتیبانی مردم دست پیدا کنند.

همین واقعیت که فاشیسم ناچار شد بخشی از میراث مارکسیسم را بپذیرد، یگانه جنبهٔ «بدیع و تازهٔ» آن را نیز تبیین می‌کند که تنها نقطهٔ انحراف از شکل سنتی و همیشگی طغیان بر ضد آزادی است. مقصودم این نکته است که فاشیسم به‌توسل علنی به‌منبعی فوق طبیعی چندان اعتنا نداشت. نه اینکه لزوماً لامذهب و ملحد و فاقد عناصری از عرفان و دین بود ـ اما گسترش شکاکیت از طریق مارکسیسم به‌وضعی انجامیده‌بود که هیچ مرام سیاسی خواهان جلب پسند عمومی طبقهٔ کارگر، نمی‌توانست خود

را به‌یکی از اقسام مذاهب و ادیان سنتی ملتزم و مقید کند. به‌این جهت، فاشیسم لااقل در مراحل نخستین، معجونی از مادیت تکاملی قرن نوزدهم را نیز به‌ایده‌ئولوژی خود افزود.

از اینجاست که می‌بینیم دستور طبخ معجون فاشیسم در همهٔ کشورها یکی است: هگل به‌اضافهٔ کمی چاشنی مادیت قرن نوزدهمی (بخصوص داروینیسم به‌صورت قدری خام محصول هکل[1][۶۵]). ریشهٔ عنصر «علمی» نژادپرستی به‌هکل می‌رسد که در ۱۹۰۰ مسابقه‌ای برای انتخاب بهترین نوشته زیر این عنوان ترتیب‌داد: «از اصول داروینیسم چه می‌توانیم دربارهٔ تحول درونی و سیاسی دولتها بیاموزیم؟» جایزهٔ اول به‌نوشتهٔ نژادپرستانهٔ پر حجمی تألیف شالمایر تعلق گرفت و او بدین‌ترتیب پدربزرگ زیست‌شناسی نژادی شد. جالب نظر است که این نژادپرستی مادی مشرب، به‌رغم اصل و ریشهٔ بسیار متفاوتی که داشته، تا چه حد به مذهب طبیعی افلاطون شبیه است. در هر دو مورد، فکر اساسی این است که انحطاط، بویژه انحطاط طبقات بالا، مایهٔ اصلی زوال و فساد سیاسی است (که البته منظور نزج گرفتن جامعهٔ‌باز است). از این گذشته، اسطورهٔ جدید «خون و خاك» همتای دقیق اسطورهٔ افلاطونی «خاکزادان» است. با اینهمه، فرمول نژادپرستی امروزی، «هگل + هکل» است، نه «هگل + افلاطون». چنانکه خواهیم دید، مارکس ماده و منافع مادی و اقتصادی را جانشین «روح» هگل کرد. نژادپرستی نیز به‌همین وجه، چیزی مادی، یعنی مفهوم شبه‌زیست‌شناختی «خون» یا «نژاد» را به‌جای «روح» هگل نشانید. به‌جای «روح»، اکنون «خون» آن ماهیت متکامل بذات شده‌است. «خون» است که بر جهان حاکمیت فائقه دارد و بر صحنهٔ تاریخ ظاهر می‌شود. «خون» هر ملت و نه «روح» آن، سرنوشت ذاتی قوم را تعیین می‌کند.

ولی استحالهٔ هگلیانیسم به‌نژادپرستی یا تبدیل روح به‌خون، چندان تغییری در گرایش عمدهٔ هگلیانیسم نمی‌دهد و فقط رنگی از زیست‌شناسی و

---

۱. Ernst Haeckel (۱۹۱۹-۱۸۳۴). زیست‌شناس و فیلسوف آلمانی که تحت‌تأثیر داروین نظریه‌ای در باب انتقال از جانوران تك یاخته‌ای به چند یاخته‌ای بوجود آورد و به‌داروینیسم صورتی مکانیستی-وحدانی بخشید. (مترجم)

تکامل‌گرایی امروزی به‌آن می‌بخشد. نتیجه، مذهبی مادی و در عین حال عرفانی است که به‌ماهیتی خودپرورنده یا متکامل بذات ایمان می‌ورزد و کیش تکامل خلاق را (که برگسون هگلی مشرب پیغمبر آن بود[۶۶]) بیاد می‌آورد. برنارد شا بطرزی که بیشتر حاکی از پیشگویی و پیام‌آوری است تا ژرف‌اندیشی، این کیش را ایمانی توصیف می‌کند «واجد نخستین شرط تمام مذاهبی که تا کنون بشر دل در گرو آنها نهاده‌است: یعنی [مذهب] باید... قسمی متابیولوژی [یا ماورای زیست‌شناسی] باشد.» و براستی نیز می‌بینیم که در کیش جدید نژادپرستی، گونه‌ای، باصطلاح، ماورای عنصر و عنصر زیست‌شناسی نمایان است و قسمی مابعدالطبیعهٔ عرفانی هگلی و زیست‌شناسی مادی هکلی بچشم می‌خورد.

همین قدر دربارهٔ تفاوت بین توتالیتاریسم امروزی و هگلیانسم کافی است. با وجود معنای این تفاوت از نظر اقبال عامه، اهمیت چنین فرقی از جهت گرایشهای سیاسی عمدهٔ توتالیتاریسم و هگلیانیسم، ناچیز است. ولی همینکه شباهتها را در نظر بگیریم، تصویر دیگری بدست می‌آید. تقریباً کلیهٔ مفاهیم مهم توتالیتاریسم امروزی مستقیماً از هگل به‌ارث رسیده‌است که، به‌قول زیمرن[۶۷] ، «زرادخانه‌ای از جنگ‌افزارهای فراخور نهضتهای استبدادی» فراهم‌آورد و حفظ کرد. با اینکه بیشتر این سلاحها ساخت خود هگل نبود و فقط به‌دست او از خزاین جنگی قدیمی طغیانگران همیشگی علیه آزادی بیرون کشیده شد، ولی بیگمان با کوششهای او چنین سلاحها دوباره بیرون آمد و در کف مریدان امروزش قرارگرفت. سیاههٔ کوتاهی شامل تحفه‌هایی از این قبیل مفاهیم و تصورات، به‌قرار زیر است. (توتالیتاریسم و قبیله‌پرستی افلاطونی و نظریهٔ خواجگی و بندگی را چون قبلاً در آنها بحث شده‌بود، از فهرست حذف کردم).

(الف) ملیت‌گرایی به‌صورت این تصور اصالت تاریخی که دولت تجسد روح (یا به‌اصطلاح امروز، خون) یك ملت (یا نژاد) سازندهٔ دولت است؛ ملت برگزیده (اصطلاح امروز: نژاد برگزیده) تنها یکی است و سرنوشت این ملت، استیلا بر جهان است. (ب) دولت به‌عنوان دشمن طبیعی تمام دولتهای دیگر، باید در میدان جنگ ابراز وجود کند. (ج) دولت معاف و آزاد از هرگونه تعهد اخلاقی است؛ تاریخ ـ یا به سخن

دیگر، پیروزی و موفقیت در تاریخ ـ تنها مرجع داوری است؛ یگانه اصل حاکم بر رفتار شخصی این است که چه چیز به‌حال جمع سودمند است؛ دروغ‌پردازی تبلیغاتی و تحریف حقیقت، مجاز است. (د) تصور «اخلاقی» بودن جنگ (جنگ تمام عیار و جمعی)، بویژه جنگ ملتهای جوان با ملتهای قدیمتر؛ مطلوبترین خیرها، جنگ و تقدیر و نام بلند است. (ه) نقش خلاق رجل کبیر یا شخصیت جهانتاریخی[1] یا انسان دارای شناخت عمیق و شور و احساس بیکران (اصطلاح امروز: اصل رهبری). (و) آرمان زندگی قهرمانی («شو خطرکن») و «انسان قهرمان» در مقابل خرده‌بورژوا و زندگی سطحی آمیخته با بیمایگی وی.

این فهرست نفایس روحانی، جامع و تمام نیست و به‌شیوهٔ منظم نیز تهیه نشده‌است. اما هر یك از آنها بخشی از مرده‌ریگی قدیمی است که نه تنها در آثار هگل و پیروان او، بلکه در اذهان روشنفکرانی که در طول سه نسل منحصراً از چنین غذای روحی خوارمایه‌ای تغذیه کرده‌اند، ذخیره و آمادهٔ مصرف شده‌است. شوپنهاور از همان بدو امر، این ذخایر را قسمی «فلسفهٔ کاذب مخرب عقل» می‌شناخت و «سوء استفاده‌ای موذیانه و تبهکارانه از زبان» توصیف می‌کرد[۶۸]. اکنون می‌پردازم به‌تحقیق مفصلتر در نکات مختلفی که در این سیاهه آمده‌است.

(الف) به‌موجب تعالیم امروزی توتالیتاریسم، دولت از حیث دولت بودن، غایت اعلا نیست. غایت قصوا، خون است و قوم و نژاد. نژادهای برتر، از قدرت ایجاد دولت برخوردارند. بالاترین هدف هر نژاد یا ملت، تشکیل دولت زورمندی است که بتواند برای آن نژاد یا ملت ابزار قوی صیانت نفس قرار گیرد. این تعلیم (به‌استثنای اینکه خون جانشین «روح شده‌است) از هگل منشأ می‌گیرد که می‌نویسد[۶۹]: «در هستی هر ملت، هدفی که از جوهر آن مایه می‌گیرد این است که به‌دولت مبدل شود و به‌عنوان دولت، خویشتن را صیانت کند. ملتی که به‌صورت دولت شکل نگرفته‌باشد ـ یعنی یك ملت محض ـ اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، مانند مللی که در حالت توحش زندگی می‌کردند، فاقد هرگونه

1. world-historical personality

تاریخ است. هرچه بر یك ملت می‌رسد... نسبت به‌دولت معنا پیدا می‌کند.» دولتی که بدین نحو تشکیل شود، باید دولتی توتالیتر باشد، یعنی زور و قدرتش باید سراسر زندگی مردم را در کلیهٔ شؤون در بر بگیرد و مهار کند. بنابراین، به‌نوشتهٔ هگل: «دولت شالوده و محور کلیهٔ عناصر مشخص و ملموس زندگی مردم، اعم از هنر و قانون و اخلاق و دین و علوم است... جوهری که... در آن واقعیت متشخص و متعین یعنی دولت، وجود دارد، همانا روح خود قوم است. دولتی‌که بالفعل وجود دارد، در تمام امور جزیی و جنگها و مؤسسات خود به‌توسط همین روح جان می‌گیرد.» دولت باید قدرتمند باشد و، از این رو، با قدرت دولتهای دیگر بستیزد. باید بر «صحنهٔ تاریخ» ابراز وجود کند و ماهیت یا روح خاص خویش و خوی ملی «دقیقاً تعریف‌شدهٔ» خود را با کارهای تاریخی بثبوت برساند و نهایتاً استیلا بر جهان را وجههٔ نظر قراردهد. خطوط اصلی این اصالت ماهیت تاریخی، به زبان خود هگل، بدین شرح است: «ماهیت دقیق روح همانا فعالیت است که آن را از قوه به‌فعل درمی‌آورد و خود را به‌فعل و کار خویش مبدل می سازد... همین‌طور است در مورد روح یك ملت‌که روحی است با ویژگیهای دقیقاً تعریف شدهٔ خویش ـ ویژگیهایی که در جریان رویدادها و فراز و نشیبهای مقوم تاریخ آن روح، موجود و پایدار می‌مانند. کار آن [روح] جز این نیست ـ هستی این ملت خاص همین است. ملت همانا کارهایی است که می‌کند... ملت تا هنگامی که به‌متحقق ساختن هدفهای عالی خویش مشغول باشد، برخوردار از ملکات اخلاقی و با فضیلت و نیرومند است... قوانین ناظر بر طرز حکومت که اقوام جهانتاریخی تحت آن قوانین به نقطهٔ اوج رسیده‌اند، مخصوص به‌خود آنهاست. بنابراین، از نهادهای سیاسی اقوام باستانی جهانتاریخی هیچ چیز نمی‌توان آموخت... در جریان تاریخ عالم، باید با هر مشرب ملی خاص به‌عنوان فرد واحد روبرو شد.» روح یا مشرب ملی باید سرانجام در استیلا بر جهان عرض اندام کند: «خودآگاهی هر ملت خاص... همانا فعلیت عینی[1] است که روح زمان ارادهٔ خویش را در آن به‌ودیعه می‌نهد. دیگر روحهای جزیی ملی در

1. objective actuality

برابر این ارادهٔ مطلق دارای هیچ حقی نیستند: و همان ملت بر دنیا چیره می‌گردد...».

هگل نه‌تنها نظریهٔ تاریخی و توتالیتر ملیت‌گرایی را پرورش داد، بلکه استعدادهای روانی ملیت‌گرایی را نیز بوضوح پیش‌بینی کرد و پی‌برد که ملیت‌گرایی می‌تواند نیازی را پاسخ بگوید ـ یعنی اشتیاق آدمیان به اینکه جای قطعی و معین خود را در دنیا بیابند و بدانند و به‌یك پیکر جمعی نیرومند متعلق باشند. اما در عین‌حال، آن ویژگی جالب توجه ملیت‌گرایی آلمان نیز ـ یعنی (به‌اصطلاح امروز) احساس حقارت قوی و رشدکرده‌ای که بخصوص نسبت به‌انگلیسیها بظهور می‌رسد ـ در او نمایان است. او با استفاده از عواطف ملیت‌گرایی یا قبیله‌پرستی، آگاهانه احساسات ناشی از آنچه را که در فصل دهم فشار تمدن نامیدیم، به‌کمك می‌گیرد و مثلاً می‌نویسد[۷۰]: «هر فرد انگلیسی خواهد گفت: ماییم که اقیانوسها را نوردیده‌ایم و بازرگانی جهان را قبضه‌کرده‌ایم و هند شرقی و ثروتهای آن سرزمین را ازآن خویش ساخته‌ایم... رابطهٔ فرد آدمی با آن روح عبارت از این است... که آن [رابطه]... به‌او امکان می‌دهد که جایی قطعی و معین در دنیا داشته‌باشد و چیزی بشود. فرد انسان در قومی که بدان تعلق دارد جهانی می‌بیند که از پیش پایه‌هایش نهاده شده و اکنون استوار و پابرجاست و او باید با آن وحدت بیابد. روح قومی در این کاری که انجام می‌دهد و، بنابراین، در این دنیایی که دارد، از هستی خویش خشنود می‌شود و کسب رضایت می‌کند.»

(ب) نظریه‌ای که هگل و پیروان نژادپرست او همه در آن شریکند عبارت از این است که دولت، بنا به‌ماهیت، فقط امکان دارد به‌برکت تضاد با دیگر دولتها وجود داشته‌باشد. فرایر[۱]، یکی از سرشناسترین جامعه‌شناسان امروز آلمان[۲]، چنین می‌نویسد[۷۱]: «موجودی که خود را گرداگرد هستهٔ مرکزی خویش جمع کند، حتی بی‌آنکه چنین قصدی داشته‌باشد مرزی بوجود می‌آورد، و این مرز، باز بدون اینکه قصدی در میان باشد، دشمن ایجاد می‌کند.» هگل نیز به‌همین وجه می‌نویسد: «همانطور که فرد تا

1. H. Freyer

۲. مراد زمان نگارش کتاب یعنی روزگار هیتلر است. (مترجم)

هنگامی که با اشخاص دیگر مرتبط نباشد شخص واقعی نیست، دولت هم فردیت واقعی ندارد مگر آنکه با دیگر دولتها مرتبط باشد... رابطهٔ هر دولت خاص با دولت دیگر، نمایانگر متغیرترین بازی شور و هیجانها و منافع و هدفها و استعدادها و فضیلتها و قدرتها و بیدادگریها و رذیلتها و اتفاقات خارجی محض است ـ بازیی که در آن حتی تمامیت اخلاقی یا استقلال دولت نیز در معرض بخت و تصادف قرار می‌گیرد.» پس آیا نباید برای نظم دادن به‌این وضع نامیمون، طرح کانت را برای استقرار صلح دائم از طریق تأسیس اتحادیه‌ای فدرال اختیار کنیم؟ هگل پاسخ می‌دهد به هیچ‌وجه، و ضمن اظهار نظر دربارهٔ طرح صلح کانت می‌نویسد: «کانت اتحادیه‌ای مرکب از شهریاران پیشنهاد می‌کرد» (که سخن دقیقی نیست زیرا پیشنهاد کانت این بود که فدراسیونی از آنچه امروز دولتهای دموکرات می‌نامیم تشکیل شود) «تا مناقشات دولتها را حل و فصل کند؛ 'اتحاد مقدس'[1] نیز احتمالاً می‌خواست چنین نهادی باشد. اما دولت یک فرد است و فردیت ذاتاً متضمن نفی است. ممکن است چند دولت با هم گردآیند و خانواده‌ای تشکیل دهند، ولی این کنفدراسیون خود فردیتی بوجود می‌آورد که موجد تضاد است و دشمن ایجاد می‌کند.» این بدان سبب است که در دیالکتیك هگل، نفی مساوی حصر[2] است و، بنابراین، هم به‌معنای مرز و سرحد است و هم ایجاد تضاد و دشمنی می‌کند: «سرنوشت و اعمال دولتها نسبت به‌یکدیگر، آشکارکنندهٔ سیر دیالکتیکی طبیعت متناهی این «روحها»ست.» این سخنان همه از کتاب فلسفهٔ حق بود؛

---

۱. Holy Alliance. «توافق (مورخ ۲۶ سپتامبر ۱۸۱۵) امپراتوران روسیه... اتریش... و پادشاه پروس (فردریك ویلهلم سوم) که... به‌موجب آن، فرمانروایان مذکور موافقت می‌کردند که نسبت به‌رعایای خویش و بین خود بر مبانی دین مسیح رفتار کنند. بعداً سایر فرمانروایان اروپا آن را امضا کردند، مگر پادشاه انگلستان و پاپ و سلطان عثمانی... [این اتحاد بعداً] برای فرونشاندن انقلابات ملی و تمایلات آزادیخواهی... در اروپا بکار رفت... و بعد از انقلابهای ۱۸۴۸ از بین رفت.» (دایرةالمعارف فارسی). (مترجم)

۲. limitation. از مقولات منطق قدیم. (مترجم)

اما در دایرةالمعارف که نوشته‌ای قدیمتر است، هگل حتی از این هم نزدیکتر به‌پیشباز نظریه‌های امروزی، فی‌المثل نظریهٔ فرایر، می‌رود و می نویسد: «جنبهٔ نهایی دولت این است که در [حالت] فعلیت بی‌واسطه، به صورت یك ملت ظاهر می‌شود... و به‌عنوان یك فرد با افراد مشابه مانعة‌الجمع است. عدم امکان پیش‌بینی امور و تصادف روزگار نیز در رابطهٔ متقابل [دولتها] با یکدیگر، سهمی دارد... این ناوابستگی... مناقشات بین آنها را به‌خشونتگری متقابل و حالت جنگ تبدیل می‌کند... قدرت مطلق دولت در همین حالت جنگ تجلی می‌یابد...» با توجه به‌همینگونه مطالب است که می‌بینیم مورخ پروسی ترایچکه[1] چه خوب به‌فهم اصالت ماهیت دیالکتیکی هگل کامیاب شده‌است وقتی که می‌نویسد: «جنگ نه‌تنها ضرورتی عملی، بلکه ضرورتی نظری است؛ اقتضای منطق است. مفهوم دولت مستلزم مفهوم جنگ است، زیرا ماهیت دولت همانا قدرت است. دولت به‌معنای سازمان‌یافتن مردم به‌صورت قدرت حاکمه است.»

(ج) دولت خودش قانون است، هم قانون اخلاقی و هم قانون قضایی، و بنابراین، نمی‌تواند تابع هیچ شاخص و ملاك دیگری باشد، بویژه معیار اخلاقیات مدنی. مسؤولیتهای تاریخی دولت، عمیقتر از چنین چیزهاست. تنها مرجع داوری دربارهٔ آن، تاریخ جهان است. یگانه ملاك ممکن داوری دربارهٔ دولت این است که اعمالش در تاریخ جهان قرین موفقیت باشد. موفقیت عبارت از افزایش قدرت و وسعت دولت است و این امر باید بر تمام ملاحظات دیگر در زندگی خصوصی شهروندان غلبه داشته‌باشد. هر چیز که دولت را زورمندتر کند، حق است. این همان نظریهٔ افلاطون است؛ نظریهٔ توتالیتاریسم امروزی است؛ نظریهٔ هگل است: اخلاقیات افلاطونی و پروسی است. به‌نوشتهٔ هگل[۷۲]: «دولت عبارت از تحقق مثال اخلاقی است. روح اخلاقی است به‌صورت ارادهٔ متجلی و خودآگاه و دارای جوهریت.» بنابراین، ممکن نیست هیچگونه مفهوم و تصوری در اخلاق، بالاتر از دولت باشد. «وقتی اراده‌های جزیی دولتها نتوانند به‌توافق برسند، فقط جنگ می‌تواند منازعاتشان را فیصله دهد. هر

1. H. von Treitschke

تخلفی که نقض معاهده یا تجاوز به‌حرمت و شرافت تلقی شود، باید به صورت نامعین و تحدید نشده باقی بماند... دولت ممکن است هر یك از جنبه‌های خویش را همان عدم محدودیت و شرافت خود معرفی کند» زیرا «...مناسبات میان دولتها متغیر است و هیچ داوری نیست که در اختلافاتشان حکمیت کند.» به‌سخن دیگر، «هیچ قدرتی در مقابل دولت نیست که حکم کند چه چیز حق است... دولتها ممکن است با یکدیگر قرارداد ببندند ولی در عین حال از اینگونه توافقها بالاترند» (یعنی لازم نیست به‌قراردادها پایبند باشند). «معاهدات بین دولتها... نهایتاً به اراده‌های حاکمه و فائقهٔ جزیی بستگی دارد و، به‌این جهت، نمی‌توان به آنها تکیه کرد.»

پس تنها «حکمی» که بتوان دربارهٔ کارها و رویدادهای جهانتاریخی کرد حکمی است که بر پایهٔ نتیجه و موفقیت آن کارها صادر شود. و بر همین اساس هگل به‌خود اجازه می‌دهد که «سرنوشت ذاتی ـ هدف مطلق یا چیزی که باز به‌همان معناست ـ نتیجهٔ راستین تاریخ جهان» را مشخص کند[۷۳]. پس یگانه هدف و بالاترین مقصود و تنها مبنای حکم یا داوری، پیروزشدن است یا، به‌عبارت دیگر، از پیکار دیالکتیکی روحهای مختلف ملی برای استیلا بر جهان، نیرومندتر از دیگران بیرون آمدن. به‌تعبیر شاعرانه‌تر هگل: «روح کلی، روح نامحدود جهانی، از همین سیر دیالکتیکی برمی‌خیزد و داوری می‌کند و دربارهٔ ملل خاص و محدود در تاریخ جهان حکم می‌دهد ـ قضاوتی که بالاترین قضاوتها است، زیرا تاریخ جهان، دیوان عدل جهانی است.»

فرایر هم اندیشه‌هایی بسیار مشابه دارد ولی افکارش را بی‌پرده‌تر بیان می‌کند[۷۴]: «در تاریخ، لحنی مردانه و بی‌پروا حکمفرماست. کسی که مسلط باشد، غنیمت ازان اوست. آنکس که حرکت نادرست کند، کارش تمام است... کسی که بخواهد تیرش به‌هدف بنشیند، باید تیراندازی بداند.» اما تمام این تصورات در نهایت امر چیزی نیست جز تکرار سخن هراکلیتوس که می‌گفت: «جنگ گروهی را به‌مشتی برده مبدل می‌سازد و گروهی دیگر را به‌سروری می‌رساند و از این راه ثابت می‌کند که گروه نخست انسانهای ضعیفی بیش نیستند و گروه دوم خدایانند... جنگ حق

است.» به‌موجب همهٔ این نظریه‌ها، بین جنگی که در آن به‌ما حمله شود و جنگی که در آن ما به‌همسایگان خود حمله کنیم، هیچ فرقی از لحاظ اخلاقی نیست. تنها فرق ممکن در پیروزی است. هایزر، نویسندهٔ کتابی به نام اساس زیست‌شناختی و توجیه اخلاقی بردگی[1] و یکی از پیغمبران نظریهٔ نژاد سرور و اخلاق خداوندی و سروری، چنین استدلال می‌کند: «اگر قرار باشد از خود دفاع کنیم، باید متجاوزی وجود داشته‌باشند...؛ پس اگر چنین است، چرا خودمان متجاوز نباشیم؟» پیشینهٔ این آموزه به‌نظریهٔ مشهور کلاوزویتس[2] باز می‌گردد که می‌گفت حمله همیشه مؤثرترین شکل دفاع است. ولی حتی این آموزه هم هگلی است، زیرا هگل ضمن گفتگو دربارهٔ حمله‌هایی که به‌جنگ می‌انجامند، نه تنها نشان می‌دهد که ضروری است «جنگ تدافعی» به «جنگ برای کشورگشایی» مبدل گردد، بلکه می‌گوید بعضی دولتهای دارای فردیت قوی «طبعاً متمایل به‌تحریك‌پذیری بیشترند» چرا که می‌خواهند برای آنچه او با همان حسن تعبیر خاص خود «فعالیت شدید» می‌نامد فرصت و میدان پیدا کنند.

پس پیروزی در تاریخ یگانه ملاك داوری در مسائل مربوط به دولتها یا ملتهاست و از لحاظ اخلاقی هیچ فرقی میان اموری از قبیل حمله و دفاع نیست. اکنون این ضرورت پیش می‌آید که در رد کیفیت اخلاقی احکام وجدان نیز استدلال کنیم. برای این کار، هگل بین آنچه «اخلاقیات راستین یا، به‌عبارت بهتر، فضیلت اجتماعی» می‌نامد و آنچه از آن به «اخلاقیات دروغین» تعبیر می‌کند، تقابل برقرار می‌سازد. نیاز به گفتن نیست که «اخلاقیات راستین» همان اخلاقیات توتالیتر افلاطونی است که قدری اصالت تاریخ نیز چاشنی آن شده‌است و «اخلاقیات دروغین» که هگل آن را «درستکاری صوری محض» هم می‌خواند، اخلاقیات مبتنی بر وجدان شخصی است. به‌نوشتهٔ هگل[۷۵]: «اصول راستین اخلاق یا، به عبارت بهتر، فضیلت اجتماعی را می‌توانیم منصفانه در مقابل اخلاقیات

---

1. F. Haiser, *Slavery: Its Biological Foundation and Moral Justification* (1923).

۲. Karl von Klausewitz (۱۷۸۰-۱۸۳۱). سردار و تئوریسین نظامی پروس و نویسندهٔ کتاب معروف دربارهٔ جنگ. (مترجم)

دروغین قراردهیم، زیرا تاریخ جهان بالاتر از آنگونه اخلاقیات است که دارای خصلت شخصی است ـ یعنی وجدان افراد و اراده‌ها و طرز رفتار خاص آنان... آنچه هدف مطلق روح اقتضا دارد و بر آن دست می‌یابد و آنچه پروردگار می‌کند، بالاتر از آن است... که انگیزه‌های خوب و بد بدان نسبت داده شود... از این رو، آنچه قائلان به‌حق و نظم کهن» (یعنی آن دسته از معلمان اخلاق که فی‌المثل به‌انجیل استناد می‌کنند) «بدان معتقدند، فقط درستکاری صوری است که روح زنده و خداوند از آن بیزار است. کارهای مردان بزرگ و شخصیتهای تاریخی جهان را... نباید در اصطکاك با ادعاهای بیربط اخلاقی قرارداد. نباید راجع به‌فضایل شخصی و فروتنی و افتادگی و مردم دوستی و نیکوکاری و گذشت و شکیبایی در برابر ایشان دم گرفت. تاریخ جهان می‌تواند علی‌الاصول دایره‌ای را که اخلاقیات در آن می‌گنجد بکلی نادیده بینگارد.» پس سرانجام رسیدیم به تحریف سومین تصور از تصورات [انقلاب کبیر] ۱۷۸۹، یعنی مفهوم برادری ـ یا به‌قول هگل، نیکوکاری ـ به‌اضافهٔ اخلاق مبتنی بر وجدان. این نظریهٔ اخلاقی افلاطونی‌ـهگلی از اعتقاد به‌اصالت تاریخ نشأت می‌گیرد و بارها و بارها تکرار شده‌است. فی‌المثل، مایر مورخ مشهور، راجع به «ارزیابیهای بیروح و یکنواخت کسانی» سخن می‌گوید «که می‌خواهند درس اخلاق بدهند و دربارهٔ کارهای خطیر سیاسی با معیار اخلاق مدنی داوری کنند و عوامل ژرفتر و براستی اخلاقی را در مسؤولیتهای تاریخی دولت نادیده می‌گیرند.»

همینکه کسی قائل به‌این قبیل نظریات شد، هرگونه درنگ و دودلی در بارهٔ دروغهای تبلیغاتی و کج‌نمایی حقیقت لزوماً ناپدید می‌شود، بویژه اگر چنین دروغها و کج‌نمائیها در پیشبرد قدرت دولت قرین موفقیت باشد. ولی هگل زیرکانه به‌این مسأله نزدیك می‌شود و می‌نویسد[۷۶]: «متفکر بزرگی این مسأله را در محضر همگان مطرح ساخته‌است که آیا فریب دادن مردم جایز است یا نیست. پاسخ این است که مردم اجازه نخواهند داد کسی در مورد بنیاد گوهرینشان[۱] فریبشان دهد.» (هایزر استاد اخلاق

1. substantial basis

می‌گوید: «جایی که پای احکام روح نژادی در میان باشد، خطا امکان‌پذیر نیست.») هگل ادامه می‌دهد: «اما خلق، خود خویشتن را دربارهٔ چگونگی آگاهی به‌این امر فریب می‌دهند... بنابراین، افکار عمومی همانقدر که شایستهٔ احترام است، مستوجب تحقیر نیز هست... پس نخستین شرط کامیابی در هر کار بزرگ، استقلال از افکار عمومی است... و یقین است که افکار عمومی بعدها کامیابیهای بزرگ را تشخیص خواهدداد و خواهد پذیرفت...» مختصرآنکه همیشه آنچه بحساب می‌آید موفقیت است. دروغ موفقیت‌آمیز دروغ نیست زیرا مردم را در بارهٔ «بنیاد گوهرینشان» فریب نداده‌است.

(د) دیدیم که دولت، خصوصاً در مناسباتش با دولتهای دیگر، معاف از قواعد اخلاقی و نامقید به‌اخلاقیات است. بنابراین، شاید انتظار این بود که جنگ نه از شرور اخلاقی، بلکه از لحاظ اخلاقی بی‌تفاوت و یکسان تلقی شود. اما نظریهٔ هگل صحت این انتظار را رد می‌کند و به‌طور ضمنی بر این دلالت دارد که جنگ خیربالذات است. می‌نویسد[۷۷]: «در جنگ، عنصری اخلاقی وجود دارد. تشخیص این نکته ضروری است که امر محدود و متناهی ــ مثلاً ملك و مال و جان ــ امری عرضی[۱] است. این ضرورت[۲] نخست به‌شکل یکی از قوای طبیعت ظاهر می‌شود، زیرا هر چیز متناهی، میرا و گذراست. اما در نظام اخلاقی، در دولت... این ضرورت به‌مرتبهٔ یکی از آثار اختیار یا یکی از قوانین اخلاق رفعت پیدا می‌کند... جنگ به‌یکی از ارکان حق مبدل می‌شود... جنگ دارای این معنای عمیق است که حافظ سلامت اخلاقی یك ملت است و هدفهای متناهی و محدود او را از ریشه بر می‌کند... جنگ مردم را از فسادی که در نتیجهٔ صلح دائم گریبانگیرشان می‌شود محفوظ می‌دارد. مراحلی در تاریخ دیده می‌شود که نشان می‌دهد جنگ تا چه حد در جلوگیری از ناآرامیهای داخلی موفق بوده‌است... چنین ملتها که به‌ستیزه‌جوییهای

1. accidental

۲. necessity. از به‌کار بردن لفظ «جبر» خودداری می‌کنیم چون یادآور مناقشات کلامی دربارهٔ «جبر و اختیار» است و موجب خلط مبحث می‌شود. (مترجم)

داخلی گرفتار شده‌بودند، آرامش درونی را در نتیجهٔ جنگ خارجی بدست آوردند.» این قطعه که از فلسفهٔ حق گرفته شده‌بود، تأثیر تعالیم افلاطون و ارسطو را در باب «خطرات وفور نعمت» بخوبی نشان می‌دهد و، در عین حال، مصداق بارزی است از یکسان دانستن [امر] اخلاقی با [امر] سالم و اخلاق با بهداشت سیاسی و حق با زور و، چنانکه خواهیم دید و قطعهٔ زیر از کتاب فلسفهٔ تاریخ نشان می‌دهد، فضیلت را عین نیرومندی می انگارد. (قطعه‌ای که گفتیم، بلافاصله پس از عباراتی می‌آید که بالاتر نقل شد و در این باره بحث می‌کند که ملیت‌گرایی وسیله‌ای برای فائق آمدن بر احساس حقارت است و حکایت از آن دارد که حتی جنگ هم ممکن است وسیله‌ای شایسته برای نیل به‌این هدف شریف قرار بگیرد.) در عین حال بر این نظریهٔ امروزی نیز دلالت ضمنی وجود دارد که تجاوز کشورهای جوان و نادار علیه کشورهای قدیمی و خبیث و توانگر، ناشی از فضیلت و تقوای کشورهای جوان است. به‌نوشتهٔ هگل: «ملت تا هنگامی که به متحقق ساختن هدفهای عالی خویش مشغول باشد، برخوردار از ملکات اخلاقی و با فضیلت و نیرومند است... اما همینکه این مقصود حاصل شد، فعالیتی که روح قوم بروز می‌دهد دیگر مورد نیاز نیست... ملت هنوز می تواند در جنگ و صلح به‌کامیابیهای بسیار برسد... ولی می‌توان گفت که آن روح زندهٔ گوهرین از فعالیت بازمانده‌است... حیات ملت نیز هنگامی که از پختگی به‌پیری می‌رسد، همانند زندگی فرد است. همین زندگی متعارف محض است که (همچون ساعتی که کوک شده‌باشد و از آن پس خودبخود بکار ادامه دهد) به‌مرگ طبیعی می‌انجامد... افراد به‌همین سان و اقوام نیز بدینگونه به‌مرگ طبیعی می‌میرند... هر قوم تنها هنگامی ممکن است به‌مرگ غیرطبیعی بمیرد که قبلاً در درون خود به‌مرگ طبیعی مرده باشد.» (کلام آخر از سنت مکتب «انحطاط و سقوط» مایه می‌گیرد).

طرز فکر هگل دربارهٔ جنگ به‌نحو شگفت‌انگیزی مطابق امروز است. او حتی پیامدهای اخلاقی ماشینی‌شدن جنگ را پیش‌بینی می‌کند یا شاید می‌بایست گفت ماشینی‌شدن جنگ را پیامد روح اخلاقی توتالیتاریسم و اعتقاد به‌اصالت‌جمع می‌بیند و می‌نویسد[۷۸]: «شجاعت اقسام مختلف

دارد. یکی جرأتی است که یک جانور یا دزد بروز می‌دهد، دوم دلیری ناشی از احساس غرور و شرف است، سوم شهامتی است که از جوانمردی سرچشمه می‌گیرد ـ ولی هیچیك از اینها نوع حقیقی شجاعت نیست. در میان ملل متمدن، شجاعت آن است که کسی آماده باشد خویشتن را کلاً وقف خدمت به‌دولت کند به‌نحوی که فرد صرفاً یکی از جمع بشمار رود.» (کنایه‌ای است به‌خدمت عمومی سربازی.) «دلاوری شخصی بیمعناست. جنبهٔ مهم شجاعت این است که شخص خود را تابع جمع کند. این نوع عالی [دلیری] سبب می‌شود که شجاعت، بیشتر دارای جنبهٔ ماشینی بنظر برسد... کینه‌ورزی متوجه یك کل کینه‌توز می‌شود نه متوجه افراد جداگانه.» (این گفته به‌منزلهٔ پیش‌بینی اصل جنگ تمام عیار است). «... دلاوری شخصی امری به‌دور از جنبه‌های شخصی جلوه می‌کند. اختراع توپ، تصادفی نیست بلکه معلول همین اصل بوده‌است.» به‌همین وجه، هگل دربارهٔ اختراع باروت می‌گوید: «چون بشریت به‌آن نیاز داشت، فوراً پدیدآمد.» (باید از لطف پروردگار ممنون بود!)

پس این هگلیانیسم به‌نابترین صورت آن است وقتی در ۱۹۱۱ فیلسوفی به‌نام کاوفمان[1] در رد آرمان کانت برای تأسیس جامعه‌ای از آزادمردان استدلال می‌کند و می‌نویسد[۷۹]: «آرمان اجتماعی در تأسیس جامعه‌ای مرکب از مردان برخوردار از ارادهٔ آزاد نیست، بلکه در جنگی است که به‌پیروزی بینجامد... دولت در جنگ ماهیت راستین خود را آشکار می‌کند.» همین‌طور است هنگامی که بانزه[2] «دانشمند شهیر علوم نظامی» در ۱۹۳۳ می‌گوید: «جنگ به‌معنای تشدید تمام قوای روحی یك عصر به‌اعلا درجه... و منتهای مجاهدت روحی مردم... و بهم پیوستن روح و عمل است. جنگ پایه‌ای فراهم می‌کند که بر آن مبنا جان آدمی بتواند افراشته قامت‌تر از همیشه نمایان گردد... هیچ‌کجا مانند جنگ، ارادهٔ یك نژاد قادر نیست اینچنین یکپارچه به‌هستی قیام کند.» و باز هنگامی که ژنرال لودندورف[3] در ۱۹۳۵ در ادامهٔ آن سخنان می‌نویسد: «در سراسر سالهایی که آنچه به‌نام صلح معروف شده ادامه دارد، سیاست فقط از جهت اینکه

1. E. Kaufmann 2. E. Banse 3. General von Ludendorff

راه را برای جنگ تمام عیار هموارمی‌کند ممکن است مفهومی داشته باشد.» این گفتهٔ لودندورف صورت‌بندی دقیقتری است از اندیشه‌ای که در ۱۹۱۵ ماکس شلر[1] فیلسوف مشهور اهل اصالت‌ماهیت بدین عبارت بیان کرده‌بود: «جنگ یعنی دولت در حالت بیشترین رشد و برخاستگی بالفعل؛ جنگ یعنی سیاست.» همین آموزهٔ هگلی را فرایر در ۱۹۳۵ بدین شرح مجدداً صورت‌بندی کرد: «دولت از نخستین لحظهٔ هستی، در دایرهٔ جنگ موضع می‌گیرد... جنگ نه‌تنها کاملترین شکل فعالیت دولت است، بلکه عنصری است که دولت در آن جا می‌افتد؛ البته جنگی که به‌تعویق افتاده یا از آن جلوگیری یا پرهیز شده یا به‌هیأت دیگر درآمده باشد نیز در تحت همین مفهوم می‌گنجد.» اما جسورانه‌ترین نتیجه را لنتس در کتابش زیر عنوان نژاد همچون مبدأ ارزش[2] گرفته‌است که این پرسش را مطرح می‌سازد: «اگر بشریت هدف و مقصود اخلاقیات باشد، آیا ما در انتخاب طرفی که از آن جانبداری می‌کنیم اشتباه نکرده‌ایم؟» او البته بیدرنگ چنین فکر پوچ و باطلی را رد می‌کند و پاسخ می‌دهد: «از ما دورباد که فکر کنیم بشریت باید جنگ را محکوم کند؛ نه، جنگ است که بشریت را محکوم می‌کند.» یونگ[3] این اندیشه را با اصالت تاریخ پیوند می‌دهد و می‌نویسد: «آنچه به‌تاریخ نظم و قاعده می‌بخشد بشردوستی یا مفهوم بشریت نیست.» ولی افتخار استدلال اصلی در ضدیت با بشردوستی نصیب فیختهٔ به‌قول شوپنهاور «پرگو» می‌شود که در بحث در باب واژهٔ «بشریت[4]» چنین می‌نویسد: «اگر کسی به‌جای لفظ رومی humaneness[5] برگردان درست آن را به‌زبان آلمانی (manhood)[6] به‌یك فردآلمانی ارائه می‌داد، آن شخص‌آلمانی به‌او می‌گفت: 'پس معلوم می‌شود چندان تفاوتی بین آدمیزاد بودن و دد بودن نیست!' یك آلمانی چنین می‌گفت ـ یعنی به طرزی که برای یك رومی ناممکن بود. در زبان آلمانی کلمهٔ 'آدمیزادگی' همیشه صرفاً معلومی پدیداری[7] بوده و هرگز چنانکه در میان رومیان واقع

---

1. Max Scheler 2. F. Lenz, *The Race as the Principle of Value.*
3. E. Jung 4. humanity
۵. «آدمیت». (مترجم) ۶. «آدمیزادگی». (مترجم)
7. phenomenal notion

شد، به‌تصوری فوق پدیداری[1] مبدل نگشته است. واضح است که هرکس بخواهد این نماد بیگانهٔ رومی را» (یعنی واژهٔ «آدمیت» را) «قاچاقی و با مکر و نیرنگ وارد زبان آلمانی کند، ملاکهای اخلاقی آلمانیها را به ابتذال کشانده‌است...» اشپنگلر نظریهٔ فیخته را تکرار می‌کند و می‌نویسد: «آدمیزادگی یا باید از اصطلاحات جانورشناسی باشد یا لفظی تهی از معنا.» همین‌طور است روزنبرگ[2] که می‌گوید: «حیات باطنی آدمی از هنگامی به پستی گرایید که انگیزه‌ای بیگانه به‌ذهن او القا شد: یعنی رستگاری و بشر دوستی و فرهنگ بشریت.»

کولنای که عمیقاً به‌او مدیونم زیرا به‌بسیاری مطالب جز در کتاب او دسترس نداشتم، در این زمینه به‌مؤثرترین وجه می‌نویسد[۸۰]: «بسیاری از ما... که به‌روشهای معقول و متمدن حکومت کردن و سازمان‌دادن به‌جامعه پایبندیم، در این نکته همداستانیم که جنگ شر بالذات است...» او می‌افزاید که به‌عقیدهٔ اغلب ما (به‌استثنای صلح‌پرستان) جنگ ممکن است در بعضی اوضاع و احوال به‌شری ضروری و اجتناب ناپذیر مبدل شود و سپس در ادامه می‌نویسد: «اما نگرش ملیت‌گرایانه متفاوت است، و هر چند لازم نیست مستلزم طلب جنگ دائم یا حتی مکرر باشد، اما جنگ را به‌جای شر، خیر تلقی می‌کند، ولو خیری خطرناك که مانند شرابی فوق‌العاده گیرنده، بهتر است برای مواقع نادر و اعیاد و جشنهای مهم کنار گذاشته شود.» جنگ شر و آفتی عادی نیست که بوفور پیدا شود؛ خیری گرانقدر و کمیاب است: و این چکیدهٔ عقاید هگل و مریدان اوست.

یکی از زبردستیهای هگل، احیای تصور تقدیر از میان اندیشه‌های هراکلیتوس بود. او به‌تأکید می‌گفت[۸۱] که این تصور شکوهمند یونانی در بارهٔ تقدیر ـ به‌معنای اینکه تقدیر ماهیت هر شخص یا ملت را نمایان می‌سازد ـ نقطهٔ مقابل تصور یهود از قوانین کلی ـ اعم از قوانین طبیعی یا اخلاقی ـ است که از اعتقاد به‌اصالت تسمیه سرچشمه می‌گیرد. چنانکه در فصل گذشته نشان دادیم، نظریهٔ اصالت ماهوی دربارهٔ تقدیر را می‌توان از

---

1. super-phenomenal idea   2. A. Rosenberg

این عقیده استنتاج کرد که ماهیت یك ملت فقط ممکن است در تاریخ آن ملت متجلی و عیان شود. این نظریه به‌معنای «جبر[۱]» و مشوق کاهلی و بی‌کنشی نیست؛ «سرنوشت[۲]» با «حکم ازلی[۳]» فرق دارد. قضیه بعکس است. در اینکه سرنوشت شخص چه باشد و از چه تشکیل شود، خود او و ماهیت راستین و کنه روح و خمیره و سرشتش (یعنی ارادات و انفعالات به‌تفکیك از عقل) مهمترین و قاطعترین سهم را دارد. از هنگامی که هگل این نظریه را شرح و بسط داد، فکر تقدیر یا سرنوشت به‌صورت وسواسی همیشگی درآمده که دست از سر طغیانگران در برابر آزادی برنمی‌دارد. کولنای رابطهٔ بین نژادپرستی را (که می‌گوید تقدیر این بوده که کسی از افراد نژاد خاصی از آب درآید) با عناد نسبت به‌آزادی، بحق مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد[۸۲]: «غرض از اصل ناظر بر نژاد این است که متضمن و مبین نفی کامل آزادی انسان باشد و حقوق مساوی را منکر شود و در برابر نوع بشر قد علم کند.» پافشاری او بحق است که می‌گوید نژادپرستی به‌این گرایش دارد که «اختیار را در مقابل تقدیر قرار دهد و آگاهی فردی را در برابر انگیزهٔ سرپیچی‌ناپذیر خون که مهارکردنی نیست و استدلال نمی‌پذیرد.» هگل حتی این گرایش را نیز نشان می‌دهد، هرچند مطابق معمول بطرزی پیچیده و مبهم بدین عبارت به‌بیان آن می‌پردازد: «آنچه ما مبدأ هدف، سرنوشت یا طبیعت یا تصور روح می‌نامیم، ماهیتی نهفته و ناپرورده و تکامل نیافته است که هر قدر هم بالذات حقیقت داشته باشد، به‌این صورت کاملاً واقعی و متحقق نیست... نیروی برانگیزاننده‌ای که به‌آدمیان هستی می‌دهد، نیاز و غریزه و تمایلات و انفعالات آنهاست.» کریك[۴] فیلسوف امروزی مغزشویی تربیتی، حتی از این هم به‌جبر نزدیکتر می‌شود و می‌نویسد: «کلیهٔ ارادات و فعالیتهای عقلانی فرد، به‌زندگی روزانهٔ او محدود می‌شود؛ فراتر از این محدوده، او فقط می‌تواند تا جایی که قدرتهای فائق تقدیر بر او مستولی باشند، به‌سرنوشت و کمال عالیتر دست پیدا کند.» او سپس چنانکه گویی از تجربهٔ شخصی سخن می‌گوید، ادامه می‌دهد: «هر شخص نه از طریق تدبیرهای عقلانی خویش، بلکه فقط

1. fatalism 2. destiny 3. predestination 4. E. Krieck

به‌وسیلهٔ نیروهایی که مافوق و مادون او در کارند و بی‌آنکه از خود او سرچشمه بگیرند، به‌توسط وی دامن می‌گسترانند و عمل می‌کنند، می‌تواند به‌موجودی آفریننده و مؤثر بدل شود.» (ولی وقتی همین فیلسوف به‌این فکر می‌رود که «نه‌تنها عصر علوم 'عینی' یا 'آزاد'، بلکه روزگار عقل محض نیز بپایان رسیده‌است»، تجارب بسیار خصوصی و شخصی خویش را بطرزی کلیت می‌بخشد که ابداً موجه نیست.)

هگل نه فقط تصور تقدیر، بلکه همتای آن یعنی تصور آوازه و نام بلند را نیز دوباره زنده می‌کند و در این زمینه می‌نویسد[۸۳]: «افراد... ابزارهایی بیش نیستند... آنچه شخصاً به‌برکت سهم فردی در کارهایی که به‌جوهر مربوط می‌شود (و مستقل از آنها مهیا و معین شده‌است) بدست می‌آورند، نام بلند است که پاداش آنهاست.» اشتاپل[1] یکی از مبلغان مسیحیت کافرانهٔ جدید این سخن هگل را بلافاصله تکرار می‌کند و می‌گوید: «هر کار بزرگ به‌خاطر شهرت و افتخار انجام می‌گیرد.» ولی این معلم «مسیحی» اخلاق حتی از هگل هم تندروتر است زیرا می‌نویسد: «یگانه اخلاق راستین، افتخار فوق طبیعی است» ویگانه «امر مطلق[2]» که در این نظام اخلاقی راستین باید از آن اطاعت کرد، این است: «دست به‌کارهایی بزن که افتخار به‌ارمغان بیاورد!»

(ه) ولی همه کس نمی‌تواند افتخار کسب کند. پیروی از مکتب افتخار مستلزم تساوی‌ستیزی است ـ مستلزم ارادت به‌مکتب «مردان بزرگ» است. نژادپرستی امروز، «نفوس و آدمیان را به‌هیچ وجه برابر نمی‌داند» (کلام روزنبرگ[۸۴]). از این رو، هیچ مانعی در کار نیست که اصل پیشوایی یا، به‌قول هگل، تصور شخصیت جهانتاریخی، از زرادخانهٔ طغیان همیشگی در برابر آزادی بیرون کشیده‌شود. یکی از موضوعاتی که هگل به‌آن دلبستگی دارد همین تصور است و هنگام بحث دربارهٔ این سؤال کفرآمیز که «آیا فریب‌دادن مردم جایز است یا نیست» (رجوع شود به چند صفحه قبل)، می‌گوید: «همه چیز در افکار عمومی، هم راست است هم دروغ؛ کار مرد بزرگ این است، که حقیقت را از آن میان کشف کند.

1. W. Stapel
2. Categorical Imperative

کسی بزرگمرد زمان خویش است که بیانگر ارادهٔ آن روزگار باشد و به عصر خود بگوید چه باید اراده کند و آن اراده را به‌اجرا درآورد. او مطابق روح و ماهیت باطنی روزگار خود عمل می‌کند و به‌آن تحقق می‌بخشد. کسی که نفهمد چگونه افکار عمومی را به‌گونه‌ای که در گوشه و کنار صدایش بلند می‌شود، باید تحقیرکرد و خوار داشت، هرگز به‌انجام هیچ کار بزرگی کامیاب نخواهدشد.» سپس این وصف بسیار گویای پیشوا ـ یا دیکتاتور کبیر ـ به‌عنوان مردی تبلیغگر، با اسطورهٔ پر آب و تابی در باب بزرگی بزرگمردان درهم می‌آمیزد حاکی از اینکه عظمت رجل‌کبیر در این خلاصه می‌شود که او بالاترین ابزار روح در تاریخ است. در بحث دربارهٔ «مردان تاریخی و افراد جهانتاریخی»، هگل می‌گوید:

> اینان مردانی بودند متوجه مسائل عملی، مردانی بودند سیاسی، اما در عین حال، مردان متفکری نیز بودند که نسبت به‌مقتضیات زمان و آنچه وقت تکامل بخشیدن و پروراندنش رسیده‌بود، بصیرت عمیق داشتند... مردان جهانتاریخی، قهرمانان هر روزگارند و، از این رو، باید روشن‌بینان عصر دانسته‌شوند. بهترین کردار و گفتار زمان، کردار و گفتار آنهاست... آنان بودند که امور را بهتر از همه درك کردند. دیگران از ایشان آموختند و تدبیرشان را صحه گذاردند یا دست کم در برابر سیاستشان دم فرو بستند. روحی که این گام تازه را در تاریخ برداشته‌است، از اعماق روان همهٔ مردم جوشیده است ـ اما روانی که در حالت ناآگاهی بوده و بزرگمردان را برانگیخته‌است... بنابراین، همنوعان چنین پیشوایان روحانی، از پی ایشان می‌روند زیرا احساس می‌کنند که قدرت ایستادگی ناپذیر ژرفنای روحشان در او تجسم یافته‌است.

اما مرد بزرگ نه تنها در فهم و فرزانگی سرآمد همگان است، بلکه شور و احساس بیکران نیز دارد و، از همه بیشتر، صاحب سودا و بلند پروازی سیاسی است و از این راه می‌تواند در دیگران نیز شور و شوق برانگیزد.

مردان بزرگ برای ترضیهٔ خودشان مقاصد را شکل می‌بخشند

> نه برای خرسند کردن دیگران... بزرگی چنین مردان در این است که ارادهٔ ایشان به‌کاری بزرگ تعلق گرفته‌است و در انجام آن کامیاب شده‌اند... در جهان هیچ کار بزرگی بدون شور و شوق صورت نپذیرفته‌است... **این نکته را می‌توان مکر عقل**[1] **نامید که عقل، شور و شوق را در راه هدفهای خویش بکار می‌گیرد...** شاید شور و شوق کاملاً برای آنچه می‌خواهم بیان کنم واژهٔ مناسبی نباشد. منظورم فقط این است که فعالیت بشر از منافع **خصوصی** ـ یا اگر کسی این عبارت را ترجیح دهد، نقشه‌ها و اغراض خاص و خودپسندانهٔ او ـ مایه می‌گیرد، با قید به‌اینکه تمام نیروی اراده و شخصیت وقف حصول آن اغراض می‌شود... شور و هیجان و هدفهای خصوصی و ترضیهٔ امیال خودخواهانه، مؤثرترین سرچشمهٔ عمل است و قدرتش در این است که به‌هیچ یك از محدودیتهایی که عدالت و اخلاق می‌خواهند بر آن تحمیل کنند، احترام نمی‌گذارد. نفوذ و تأثیر مستقیم این انگیزه‌های طبیعی در آدمیان بمراتب بیش از انضباط مصنوعی و خسته‌کننده‌ای است که به‌نظم و خویشتن‌داری و قانون و اخلاق تمایل دارد.

از روسو به‌بعد، اصحاب مکتب فکری رمانتیك پی بردند که آدمی موجودی عمدتاً عاقل و خردپیشه نیست. ولی در همان حال که بشردوستان ثابت قدم خردپیشگی را هدف قرار می‌دهند، کسانی که بر عقل شوریده‌اند از این بینش روانی که نسبت به‌ناخردپیشگی انسان حاصل کرده‌اند، در راه مقاصد سیاسی بهره‌برداری می‌کنند. هنگامی که فاشیسم به «طبیعت بشری» متوسل می‌شود، در واقع می‌خواهد نزد شور و هیجانها و نیازهای جمعی باطنی و مرموز ما مقبول بیفتد و به«انسان موجود ناشناخته» روی می آورد. این توسل و اقبال را می‌توان، به‌اقتباس از کلمات هگل که اندکی پیش نقل شد، مکر طغیان در برابر آزادی نام داد. ولی اوج این مکر و حیله‌گری هنگامی فرا می‌رسد که هگل دست به‌بیباکانه‌ترین چرخش دیالکتیکی خود می‌زند و در همان حال که به‌مجامله دربارهٔ مذهب عقل و خردپیشگی مشغول است و به‌آوایی بلندتر از هرکس دیگر قبل یا بعد از خود در باب عقل سخن می‌گوید، به‌ناخردپیشگی و مسلك غیرعقلانی

---

1. cunning of reason

روی می‌آورد و نه‌تنها شور و هیجان، بلکه زور و وحشیگری را به‌درجهٔ خدایی می‌رساند. به‌نوشتهٔ او: «صلاح مطلق عقل در این است که این کل اخلاقی [یعنی دولت] وجود داشته‌باشد و در همین جاست که حقانیت و شایستگی قهرمانان و بنیادگذاران دولتها، هرقدر هم سنگدل باشند، پدیدار می‌شود... چنین مردان ممکن‌است با دیگر مصالح بزرگ و حتی مقدس، رفتار بی‌ملاحظه داشته‌باشند... اما چنین پیکر زورمند و غول‌آسائی باید بسیاری گلهای معصوم را لگدکوب کند و بسیاری چیزها را سر راه خرد و متلاشی سازد.»

(و) این برداشت که آدمی بیش از آنکه حیوانی عاقل[1] باشد جانوری قهرمان است، از مخترعات طغیانگران در برابر آزادی نیست؛ نمونه‌ای است از آرمانهای قبیله‌پرستان. البته باید بین آرمان‌سازی از «انسان قهرمان» و احترام معقول به‌کارها و صفات قهرمانی فرق بگذاریم که همیشه مستحسن و ستوده بوده‌است و خواهد بود. اما به‌نظر من، ستایشی که نثار می‌کنیم باید بیش از هر چیز بر پایهٔ قدردانی از اصل و هدفی استوار باشد که قهرمان خویشتن را وقف آن می‌کند. گمان نمی‌کنم عنصر قهرمانی در عملیات دزدان و اشرار چندان سزاوار قدردانی باشد. ولی ناخدا اسکات[2] و همراهانش را باید بستاییم و اگر بتوان کسی را حتی بیش از آن ستود، باید این تحسین و آفرین را تقدیم قهرمانانی کنیم که دربارهٔ اشعهٔ ایکس و تب زرد پژوهش کردند و مسلماً کسانی که هنوز از آزادی دفاع می‌کنند.

آرمان قبیله‌ای «انسان قهرمان»، بویژه به‌صورت فاشیستی آن، بر عقایدی دیگر استوار است. حمله‌ای است مستقیم به‌آنچه ستایش اغلب ما

---

۱. rational animal یا به‌تعبیر پیشینیان، «حیوان ناطق» و به‌اصطلاح ابن‌سینا، جانداری که «ورا جان سخنگویا بود». (مترجم)

۲. Captain R. F. Scott (۱۸۶۷-۱۹۱۲). از پویندگان نامدار قطب جنوب که با چهار تن دیگر عازم آن منطقه شد و در ژانویهٔ ۱۹۱۲ به‌قطب رسید. هنگام بازگشت همگی به‌سبب وضع بد جوی و بی‌غذایی جان باختند ولی شرح کارهای دلیرانه و از خودگذشتگیهایشان بعداً بدست آمد و زبانزد شد. (مترجم)

را نسبت به‌کارهای قهرمانی برمی‌انگیزد، یعنی فی‌المثل کمك به‌پیشبرد تمدن. حمله‌ای است به‌تصور زندگی متمدن و تقبیح آن بدین عنوان که سطحی و مادی است و به‌دلیل اینکه در زندگی به‌تأمین دل بسته است و ارج می‌نهد. آرمانی است که فرمان می‌دهد **شو خطر کن!**؛ ولی هدفی که در راه آن متعهد به‌پیروی از این فرمان می‌شوید، در مرتبهٔ دوم اهمیت است. به‌گفتهٔ بست[1][۸۵]: «چیزی که کفهٔ ترازو را به‌سود ما پایین می‌آورد، خوب جنگیدن است نه 'هدف خوب'... آنچه اهمیت دارد فقط این است که چگونه می‌جنگیم، نه اینکه هدفمان از جنگیدن چیست.» در اینجا هم می‌بینیم باز این استدلال، صورت بسط‌یافتهٔ یکی از اندیشه‌های هگل است که می‌نویسد: «در صلح، زندگی مدنی بیشتر گسترش پیدا می‌کند و کلیهٔ شؤون را در بر می‌گیرد... و عاقبت انسانها همگی به‌رکود و خمود گرفتار می‌شوند... از بالای منابر، بسیار دربارهٔ ناماًمون بودن و بیهودگی و بی‌ثباتی چیزهای دنیوی موعظه می‌شود و با اینهمه، هر کس در این تصور است که خواهد توانست آنچه را دارد به‌نحوی حفظ کند... تشخیص این نکته ضروری است که... مال و جان از امور عارضی است... باید عدم تأمین به‌شکل سواران جنگجو با شمشیرهای درخشان آخته سرانجام تاخت بیاورد تا نشان دهد که چه فعالیتی می‌تواند داشته‌باشد!» جای دیگر، هگل از آنچه «زندگی متعارف محض[2]» می‌نامد چهره‌ای تاریك ترسیم می‌کند. ظاهراً مرادش از اینگونه زندگی، حیات عادی جامعهٔ متمدن است، زیرا می‌نویسد: «عرف[3] یعنی فعالیت بدون مواجهه با مخالفت و ضدیت... که در آن، شکفتگی و مزه و رمق، امکان‌پذیر نیست‌ـ يك هستی ظاهری محض منحصر به‌لذتهای حسی [یعنی آنچه بعضی مردم عصر ما «مادیات» می‌خوانند] که دیگر خود را در هدفی که دارد مستغرق نمی‌کند... هستی بدون تعقل و نشاط و زنده دلی.» هگل همیشه به‌اصالت تاریخ وفادار است و از این رو (برخلاف ارسطو که نظر به‌فواید عملی هر چیز، دربارهٔ «خطرات وفور نعمت» هشدار می‌دهد)، با فایدهٔ عملی مخالف است و این نگرش ضد اصالت سودمندی را بر تعبیری که از تاریخ دارد

---

1. W. Best 2. mere customary life 3. custom

پی‌ریزی می‌کند و می‌نویسد: «تاریخ جهان، صحنهٔ خوشی و خوشبختی نیست. دوره‌های خوشی، صفحه‌های خالی این کتاب یعنی دوره‌های هماهنگی و وفاق است.» به‌این جهت است که آزادیخواهی و حریت و عقل، همیشه هدف تاخت و تاز هگل است. نعره‌های جنون‌آمیزی که در کاخ هگلیانیسم طنین می‌افکند و در دژ جامعهٔ بسته و طغیان بر ضد آزادی منعکس می شود، از کسانی است که فریاد برداشته‌اند: ما تاریخمان را می‌خواهیم! ما سرنوشتمان را می‌خواهیم! ما جنگ می‌خواهیم! ما زنجیر می‌خواهیم!

خوش‌بینی باصطلاح رسمی هگل از این نظریه سرچشمه می گیرد که هرچه معقول است، واقعی است. با اینهمه، سیماهایی در او وجود دارد که ریشهٔ بدبینی خاص فلاسفهٔ هوشمندتر امروزی طرفدار نژادپرستی است. غرض بیش از آنکه فیلسوفان قدیمتر (از قبیل لاگارد[۱] و ترایچکه و مولر فان دن بروك[۲]) باشد، کسانی است که بعد از اشپنگلر، طرفدار معروف مکتب اصالت تاریخ، آمدند. این فال‌بین نه قادر بود با ریسمان اعتقاد به اصالت کل در زیست‌شناسی[۳] و فهم شهودی و روح گروهی و روح زمانه از نظرگاه بسیار بدبینانه‌ای که داشت بگریزد و نه حتی به‌یاری طرز فکر رمانتیکی که بروز می‌داد. برای کسانی که آینده را پیشگویی می‌کنند و دارای این احساسند که در فرارسیدن آن مؤثرند، فعل‌گرایی[۴] «عبوسی» باقی مانده‌است که وجود عنصر یأس در آن تردیدپذیر نیست. جالب توجه اینکه می‌بینیم هر دو جناح نژادپرستان ـ یعنی هم «ملحدان» و هم «مسیحیان» ـ متساویاً در این نظرگاه تیره و تار نسبت به‌امور شریکند.

اشتاپل هم مانند کسانی از قبیل گوگارتن[۵]، به‌جناح «مسیحیان» متعلق است و می‌نویسد[۸۶]: «آدمی یکسره مقهور گناه اصلی[۶] است... یك نفر مسیحی می‌داند که جز آنکه گناهکار زندگی کند، مطلقاً چاره‌ای

---

1. P. de (Boetticher) Lagarde 2. A. Moeller van den Bruck
3. biological holism 4. activism 5. F. Gogarten

۶. original sin. به‌اعتقاد متکلمان مسیحی، گناهی که انسان با آن به‌دنیا می‌آید و ریشه‌اش سرپیچی آدم ابوالبشر از فرمان خداوند است و در آدمیزاد از هر نسل به‌نسل بعد منتقل می‌شود و در حقیقت همان رذایل فطری او است مانند حرص و شهوت و تن‌پروری. (مترجم)

ندارد... بنابراین، از موشکافیهای اخلاقی جزیی دوری می‌جوید... مسیحیتی که وجههٔ اخلاقی پیدا کند، از بیخ و بن ضد مسیحی است... خداوند این جهان را فانی آفریده است و این جهان محکوم به نابودی است. پس ای کاش به‌حکم تقدیر، خراب شود! کسانی که خود را قادر به اصلاح آن تصور می‌کنند و می‌خواهند اخلاقیات 'عالیتری' بوجود آورند، طغیان حقیر مضحکی در مقابل خدا براه انداخته‌اند... امید به‌بهشت به معنای توقع سعادت برای مشمولان رحمت [الاهی] نیست؛ به‌معنای اطاعت و احساس همسنگری است.» (بازگشت به‌قبیله). «اگر خدا به بنده‌اش فرمان دهد: برو به‌دوزخ، آن عبد سوگند خورده... با اطاعت از فرمان به‌دوزخ خواهد رفت... و اگر قسمت او را عذاب جاودان قرار دهد، باید تحمل کند... ایمان جز نام دیگری برای پیروزی نیست، اما آنگونه پیروزی که خداوند طالب آن است...»

روحی بسیار مشابه، در آثار دو تن دیگر از فلاسفهٔ سرشناس کنونی آلمان نیز دیده می‌شود: دو فیلسوف «وجودی»، هایدگر و یاسپرس، که هر دو در اصل پیرو فیلسوفان اهل اصالت ماهیت، هوسرل و شلر، بودند. هایدگر به‌سبب احیای فلسفهٔ نیستی یا هیچی که فلسفه‌ای هگلی است، کسب نام کرده‌است. هگل به‌زعم خود این نظریه را «مسجل» کرده‌بود[۸۷] که «هستی ناب» عین «نیستی ناب» است و می‌گفت اگر بخواهید از جمیع جهات به مفهوم هستی ناب بیندیشید، باید «تمام تعینات جزیی[۱] یك عین[۲]» را از آن منتزع کنید و، بنابراین، به‌گفتهٔ او، «هیچ باقی نمی‌ماند[۳]». (این روش هراکلیتی را می‌توان برای اثبات همه‌گونه روابط اینهمانی یا عینیت[۴] بیهوده بکاربرد، مثلاً در مورد توانگری ناب و تنگدستی ناب، خواجگی ناب و بندگی ناب، آریاییگری ناب و یهودیگری ناب). این نظریهٔ هگلی را هایدگر با زیرکی و هوشمندی به‌قسمی فلسفهٔ عملی زندگی یا «وجود[۵]»

1. particular determinations 2. object

۳. nothing remains. یا اگر بخواهیم به زبان این قبیل فیلسوفان تعبیر کنیم، «هیچ باقی می‌ماند» یا «نیستی باقی می‌ماند». (مترجم)

۴. identity. «عینیت» در مقابل «غیریت». (مترجم)

5. Existence

اطلاق می‌کند. زندگی یا «وجود» را فقط می‌توان با درك نیستی یا هیچی فهمید. در کتاب مابعدالطبیعه چیست؟[1] هایدگر می‌گوید: «یا باید در موجود[2] تحقیق شود، یا در ـ هیچ[3]... فقط در موجود و فراسوی آن در ـ نیستی[4].» اما «نیستی را باید کجا بجوییم؟ نیستی را باید کجا بیابیم؟» تحقیق در هیچی یا نیستی با این امر واقع امکان‌پذیر می‌شود که «ما نیستی را می‌شناسیم»؛ نیستی را به‌واسطهٔ ترس[5] می‌شناسیم: «نیستی را ترس آشکار می‌کند.»

ترس؛ ترس نیستی؛ دلهرهٔ[6] مرگ ـ اینهاست مقولات اساسی فلسفه وجود در هایدگر؛ فلسفهٔ زندگیی که معنای راستین آن[88] «فرو پرتاب شدن به‌دامان وجود و رانده شدن به‌سوی مرگ است.» هستی بشر باید به «رعد و برقی که از پولاد می‌جهد» تعبیر شود؛ فرد آدمی هنگامی «وجود متعین» دارد که «خودِ خویشتن باشد و آزادی شورانگیز داشته‌باشد تا با خود آگاهی و دلهرهٔ کامل، بمیرد.» ولی این اعترافات تلخ بکلی هم خالی از جنبه‌های تسلی‌بخش نیست. خواننده نباید یکسره تحت تأثیر شور و شوق هایدگر به‌مردن واقع شود. ارادهٔ معطوف به‌قدرت و معطوف به‌زنده ماندن، بنظر نمی‌رسد در هایدگر کمتر از استادش هگل رشد کرده‌باشد. در ۱۹۳۳ هایدگر نوشت: «ارادهٔ معطوف به‌ماهیت در دانشگاههای آلمان، اراده‌ای است معطوف به‌علم، اراده‌ای است معطوف به‌رسالت تاریخی و روحانی ملت آلمان، ملتی که در دولتش به‌خود وجدان پیدا می‌کند. علم و سرنوشت آلمان باید بخصوص در ارادهٔ ذاتی، به‌قدرت برسند.» این عبارات هایدگر ممکن است شاهکار اصالت و سلاست نباشد، ولی مسلماً وفاداری او را به‌اربابانش نشان می‌دهد. کسانی که با اینهمه باز هایدگر را می‌ستایند و به‌عمق «فلسفهٔ وجود» او ایمان دارند، بد نیست سخن شوپنهاور را بیاد بیاورند که: «آیا می‌توان براستی باور کرد که حقیقت

---

1. M. Heidegger, *What is Metaphysics?* 2. the Existing

۳. nothing. یا «ناموجود» یا «معدوم». (مترجم)

۴. Nothingness یا «هیچی» یا «لاوجود» یا «عدم». (مترجم)

5. fear

۶. anguish. «ترس آگاهی» نیز تعبیر شده‌است. (مترجم)

نیز همچون محصولی فرعی از این جریان آشکار شود؟» و با توجه به آخرین قطعه‌ای که از هایدگر نقل کردیم، باید از خود بپرسند که آیا بسیاری از معلمان و متخصصان تعلیم و تربیت پندی را که شوپنهاور به قیمی متقلب داده‌بود، در مورد خیلی از جوانان مستعد در داخل و خارج آلمان بکار نبسته‌اند؟ اندرز شوپنهاور چنین است: «اگر روزی خواستید جوانی را کودن بار بیاورید و توان هرگونه تفکر را بکلی از او بگیرید، بهترین راه این است که بدهید کتابهای هگل را بخواند. انبوه هولناك کلمات چنان با هم در تناقضند و یکدیگر را نسخ و فسخ می‌کنند که ذهن در تلاش بیهوده برای اینکه هرطور شده فکری در این باره بکند، آنقدر خودش را عذاب می‌دهد تا سرانجام از فرط خستگی از کار می‌افتد. بدین‌ترتیب، هرگونه قدرت تفکر چنان از بیخ و بن نابود می‌شود که عاقبت جوان لفاظیهای میان‌تهی و خالی از محتوا را با اندیشه‌های واقعی اشتباه خواهدگرفت. قیمی که بترسد مبادا جوان تحت قیمومتش زیاد هوش پیدا کند و مزاحم مکر و فریبهایش شود، برای جلوگیری از این پیشامد ناگوار می‌تواند با قیافهٔ ساده و معصومانه خواندن هگل را پیشنهاد کند.»

یاسپرس[۸۹] حتی از هایدگر هم در اعلام گرایشهای هیچ انگارانه‌اش بیشتر صراحت بخرج می‌دهد (البته اگر چنین چیزی امکان‌پذیر باشد). بنا به تعالیم یاسپرس، فقط هنگامی که با نیستی و نابودی[۱] روبرو شوید خواهید توانست وجود را به‌تجربه دریابید و قدر آن را بدانید. کسی که بخواهد به‌معنای ذاتی[۲] زندگی کند، باید در بحران زندگی کند. کسی که بخواهد طعم زندگی را بچشد، باید نه تنها خطر کند و دل به‌دریا بزند، بلکه ببازد و شکست بخورد! یاسپرس تصور اصالت تاریخی دگرگونی و سرنوشت را با بیباکی به‌تلخترین نتیجهٔ نهایی آن می‌رساند. همه چیز باید فنا شود؛ همه چیز به‌شکست می‌انجامد: قانون اصالت تاریخی‌تکامل، به‌این صورت به‌ذهن سرخورده و نومید او نمایان می‌شود. اما با نابودی روبرو شوید تا روحتان به‌اهتزاز و قلبتان به‌ارتعاش درآید! زندگی واقعی فقط در «اوضاع نهایی[۳]»، در مرز میان هستی و نیستی است. نشئهٔ زندگی همیشه

1. annihilation 2. in the essential sense

۳. marginal situations. پوپر اصل آلمانی اصطلاح را نمی‌دهد. اما شك←

مقارن با هنگامی آغاز می‌شود که از آن پس حیات در دایرهٔ عقل نمی‌گنجد و این همزمان با پدید آمدن اوضاع نهایی جسمی، بویژه خطره‌ای جسمانی، دست می‌دهد. بدون چشیدن مزهٔ شکست، نمی‌توانید طعم زندگی را بچشید. پس فنا شوید تا خوش باشید!

این فلسفه، فلسفهٔ قماربازان و گنگسترهاست. به‌گفتن نیاز ندارد که این «مذهب اهریمنی برانگیختگی و ترس، مذهب درندهٔ فاتح و شکار به‌دام افتاده» (عبارت کولنای[۹۰])، این هیچ انگاری مطلق به‌کاملترین معنای کلمه، مرام مردم‌پسندی نیست. نمونهٔ اعترافات حلقه‌ای از روشنفکران دانای راز است که از عقل و انسانیت دست‌شسته‌اند.

ولی آلمان دیگری هم هست ـ آلمان مردم عادی که مغزشان با این نظام تحصیلات عالی ویرانگر، مسموم نشده‌است. این آلمان «دیگر»، مسلماً ازان متفکرانش نیست. راست است که آلمان، متفکران «دیگری» نیز داشته (که سرآمد همهٔ آنها کانت بوده‌است)؛ با این حال، بررسی ما که هم‌اکنون بپایان رسید، امیدبخش نبود و من کاملاً با کولنای همدردم که می‌گوید[۹۱]: «شاید این قضیه آنقدرها هم باطل نباشد و بتوانیم یأس خود از فرهنگ آلمان را با این ملاحظه تسکین ببخشیم که به‌هر حال آلمان دیگری نیز به‌غیر از آلمان متفکران پروس هست، ولو این آلمان دیگر، آلمان ژنرالهای پروس باشد.»

۶

کوشش من بر این بود که نشان دهم مذهب اصالت تاریخ هگل عین

→نیست که این دو کلمه برگردان انگلیسی مفهومی است (Grenzsituationen) که یاسپرس خود وضع کرده و بحث مبسوطی به‌آن اختصاص داده‌است. شارحان و مترجمان انگلیسی‌زبان یاسپرس، تا جایی که می‌دانیم، همه آن را ultimate situations ترجمه کرده‌اند. تعبیر ما به‌فارسی به‌ترجمهٔ آنها نزدیکتر است. به‌هر حال، مقصود یاسپرس اوضاعی است هراس‌انگیز و دگرگونی‌ناپذیر و موجد شك و شگفتی که آدمی را به‌هستی خویش بیشتر آگاه می‌سازد و به راه تفکر فلسفی دربارهٔ خودش و جهان می‌کشاند. پیکار و گناه و مرگ و رنج مهمترین موارد اینگونه «اوضاع نهایی» است. (مترجم)

فلسفهٔ توتالیتاریسم امروزی است. این رابطـهٔ عینیت ندرتاً بـوضوح درك شده‌است. اصالت تاریخ هگل در بسیاری محافل ـ حتی در گروههای علناً «ضد فاشیست» و «چپگرا» ـ به‌صورت زبان روشنفکران درآمده‌است وچنان جزیی از جـو فکـری شده‌است کـه بسیـاری از ایشان مـانند هوایی کـه استنشاق می‌کنند، دیگر متوجه این فلسفه و تقلبات وحشت‌انگیزش نیستند. با اینهمه، برخی فیلسوفان نژادپرست کامـلاً به‌دینی که بـه‌هگـل دارنـد آگاهند. یك نمونه، تسیگلر است که در کتـابـی مـوسوم بـه‌ملت امروز[1]، «تصور روح به‌عنوان شخصیت» را که اندیشه‌ای از هگل (و مولر[2]) است، «انقلاب کپرنیکی در فلسفهٔ ملت» توصیف می‌کند و حـق هم با اوست[۹۲]. مثال دیگر این آگـاهـی بـه‌اهمیت هگلیـانیسم که شایـد بخصوص بـرای خوانندگان اهل بریتانیا جالب‌نظر باشد، قضاوتهایی است که در یکـی از کتب اخیر آلمانی (چاپ ۱۹۳۵، تألیف متس[3]) دربـارهٔ فلسفـهٔ انگلستـان شده‌است. از مردی به‌برجستگی گرین[4] انتقاد می‌شود، البتـه نـه به‌دلیـل اینکه از هگل متأثر بوده، بلکه بدان سبب که «دوباره در ورطهٔ اعتقاد به اصالت فرد که خاص انگلیسیهاست، فرو غلتیده... و زیر بار استنتاجهـای ریشه‌دار هگل نرفته‌است.» کسی مانند هابهاوس[5] که دلیرانه با هگلیـانیسم جنگید، با نگاهی تحقیرآمیز بـه‌عنـوان نمـایندهٔ «یکـی از صور نـوعـی لیبرالیسم بورژوا» توصیف می‌شود ـ «لیبرالیسمی که در برابر قدرت مطلق دولت از خود به‌دفاع برخاسته زیرا احساس مـی‌کند آزادیش از آن ناحیـه بخطر افتاده‌است» ـ احساسی که مسلماً در نظر بعضی از مردم، بسیار موجه جلوه می‌کند. بعکس، بوزنکت[6] به‌خاطـر اعتقـادش به‌هگلیـانیسم راستیـن مورد تمجید قرار می‌گیرد. ولی به‌هر حال نکتهٔ در خور توجه این است که

---

1. H. O. Ziegler, *The Modern Nation.* 2. A. Mueller
3. R. Metz 4. T. H. Green

۵. L.T. Hobhouse (۱۸۶۴-۱۹۲۹). فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی، نخستین استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه لندن و از بنیادگذاران مدرسهٔ معروف اقتصاد و علوم سیاسی آن دانشگاه. (مترجم)

۶. B. Bosanquet (۱۸۴۸-۱۹۲۳). فیلسوف هگلی مشرب انگلیسی، از پیروان گرین. (مترجم)

بیشتر منتقدان انگلیسی تمام این مطالب را کاملاً جدی تلقی می‌کنند.

این نکته را از این جهت ذکر کردم تا نشان دهم که پیگیری پیکار شوپنهاور با این مغلق‌گوییها و اصطلاح‌بافیهای سطحی (که هگل وقتی «عمق سر به‌فلك کشیده[1]» فلسفهٔ خود را توصیف می‌کرد، دقیقاً به‌ژرفای آن رسید) چقدر دشوار و، در عین حال، چقدر لازم و فوری است. دست‌کم باید به‌نسل جدید یاری داد تا از شر این کلاه‌برداری روشنفکرانه که شاید بزرگترین تقلب در تاریخ تمدن ما و در جنگ با دشمنان آن است، آسوده شود. شاید افراد این نسل از عهدهٔ برآوردن انتظارات شوپنهاور برآیند که در ۱۸۴۰ پیشگویی کرد [۹۳]: «این تحمیق و سوء استفادهٔ عظیم از خوش‌باوری مردم، سرچشمهٔ پایان‌ناپذیر بذله‌گویی و طعن و تعریض آیندگان خواهدشد.» (فعلاً که تا اینجا معلوم شده بدبین بزرگ، [یعنی شوپنهاور] خوش‌بینی فوق‌العاده‌ای نسبت به‌آیندگان داشته‌است). مضحکهٔ هگل به‌اندازهٔ کافی آسیب رسانده‌است. باید به‌آن خاتمه دهیم. باید بانگ برآوریم و سخن بگوییم، ولو به‌بهای اینکه با دست‌زدن به‌چیزی چنین ننگین که یکصد سال پیش بدبختانه بدون نتیجه سرپوش از آن برداشته شد، خودمان هم آلوده و چرکین شویم. متأسفانه فلاسفه‌ای که هشدارهای پیوسته و مکرر شوپنهاور را به‌غفلت گذرانده‌اند، تعدادشان بیش از حد است. غفلت چنین فیلسوفان بیش از آنکه به‌ضرر خودشان تمام شود (چون خودشان بد ندیده‌اند)، به‌زیان متعلمانشان و به‌زیان بشر تمام شده‌است.

به‌نظر من، برای این فصل حسن ختامی است اگر آخرین کلام را به‌شوپنهاور واگذار کنم ـ مردی مخالف ملیت‌گرایی که یکصد سال پیش دربارهٔ هگل چنین گفت: «او نه تنها در فلسفه، بلکه در تمام شاخه‌های ادبیات آلمان، تأثیری ویرانگر یا، به‌عبارت دقیقتر، ابله‌کننده و، همچنین می‌باید گفت، آفت‌زا از خود باقی گذاشت. مبارزهٔ پرقدرت با این نفوذ و تأثیر به‌هر مناسبت و در هر مقام، وظیفهٔ هر کسی است که از توان داوری مستقل برخوردار است. **زیرا اگر ما خاموش بمانیم، چه کسی سخن خواهد گفت؟**»

1. lofty depth

یادداشتها

فصل یازدهم

۱. بسیاری از پژوهندگان تاریخ فلسفه اذعان داشته‌اند که انتقاد ارسطو از افلاطون غالباً و در جاهای مهم، ناسزاوار بوده‌است. این یکی از معدود مواردی‌است که حتی ستایندگان و دوستداران ارسطو نمی‌توانند از او دفاع کنند، زیرا معمولاً ستایشگر و دوستدار افلاطون نیز هستند. برای ذکر تنها یك مثال، نظر تسلر را از کتاب ارسطو و مشائیان قدیمتر[1]، دربارهٔ مسألهٔ تقسیم اراضی در بهترین دولت ارسطو نقل می‌کنیم: «در قوانین افلاطون نیز، برنامه‌ای مشابه وجود دارد (از ۷۴۵c به‌بعد)؛ ولی در کتاب سیاست (۱۲۶۵b ۲۴)، ارسطو ترتیبی را که افلاطون قائل شده است، با وجود اختلاف فوق‌العاده جزیی، بسیار ناپسند می‌شمارد.» گروت نیز درکتاب خویش، ارسطو[2]، سخنی مشابه می‌گوید. بسیاری از انتقادهای ارسطو دربارهٔ افلاطون قویاً حکایت از آن دارد که حسادت نسبت به اصالت [اندیشه‌های] افلاطون، بخشی از انگیزهٔ او در این خرده‌گیریها بوده‌است. ارسطو در جایی[3] اطمینان می‌دهد که تکلیف مقدس برتر داشتن حقیقت او را مجبور می‌سازد که حتی عشق به‌افلاطون را نیز فدا کند که نزدش از همه چیز عزیزتر است. این گفته همیشه بسیار مورد تحسین بوده است، ولی با توجه به‌آنچه قبلاً یادآوری شد، به‌نظر من تا حدی ریاکارانه می‌نماید.

۲. رجوع کنید به‌کتاب گومپرتس، متفکران یونان (آلمانی، ج ۳،

1. E. Zeller, *Aristotle and the Earlier Peripatetics*, English trans. by Costelloe and Muirhead, 1897, II, 261.

2. G. Grote, *Aristotle*, Ch. XIV.

۳. اخلاق نیقوماخوس، کتاب اول، فصل ۶.

ص ۲۹۸ یا کتاب هفتم، فصل ۳۱، بخش ۶). همچنین رجوع کنید بویژه به سیاست، ۱۳۱۳a.

فیلد[1] از افلاطون و ارسطو در مقابل این سرزنش دفاع مـی‌کند کـه «امکان و، در مورد ارسطو، واقعیت این امر [یعنی فتوحات مقدونیه] جلو چشمشان بود... و با این وصف، چیزی دربارهٔ این تحولات جدید نگفتند.» اما به‌رغم اظهارنظرهای شدیـدااللحـن علیـه کسانی کـه ایـن سرزنش را کرده‌اند، دفاع فیلد (که شاید در برابر گومپرتس باشد) مقرون بـه‌موفقیت نیست. (او می‌نویسد: «این انتقاد حاکی از عدم درکی استثنـایـی است.») البته اگر کسی مدعی شود ـ چنانکه فیلد مدعی است ـ «که قیادتـی مانند قیادت مقدونیه... چیز تازه‌ای نبود»، ادعـای درستـی کرده‌است. امـا در نظر افلاطون، مقدونیه حالت نیمه بربر داشت و، بنابرایـن، دشمنی طبیعی بود. همچنین فیلد درست می‌گوید که «نابودی استقلال به‌دست مقدونیـه» کامل نبود. ولی آیا افلاطون و ارسطو پیش‌بینی می‌کردند که این نابودی، نابودی کاملی نخواهدبود؟ به‌عقیدهٔ من، دفاعـی از قبیل مدافعات فیلد بـه این دلیل ساده ممکن نیست موفق از کار درآید کـه بایـد چیزهایـی را که نمی‌توان اثبات کرد ثابت کند ـ یعنـی بـاید ثابت کنـد کـه اهمیت خطـر مقدونیه در آن زمان بر هیچ ناظری ممکن نبود آشکار بـاشد، در صورتـی که وجود نمونه‌ای مانند دمـوستنس[2] بطـلان این امر را ثـابـت می‌کند. مسأله این است که افلاطون نیز مانند ایسوکراتس به‌ناسیونالیسم پان‌هلنی تـا انـدازه‌ای عـلاقـه داشت[3] و از خطـر «فنیقیهـا و اوسکانهـا[4]» بـرای سیراکوز هراسناك بود. بنابراین، چرا او به‌خطری که از سوی مقـدونیـه

1. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 114 f.

۲. Demosthenes (۱۸۴ تا ۱۲۲ پیش از میلاد). خطیب نامور آتنـی که معاصر فیلیپ مقدونی بود و خطر کشورگشایی مقدونیه را احساس مـی‌کرد و خطابه‌هایی بزرگ از او علیه فیلیپ نقل شده‌است. (مترجم)

۲. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴۸ تا ۵۰، فصل هشتم، و جمهوری، ۴۷۰، و نامهٔ هشتم افلاطون که فیلد ادعا دارد «در صحت انتساب آن تردید نیست».

۴. Oscans. از اقوام باستانی ایتالیـا کـه در نـاحیـهٔ کامپانیـا سکنـی داشتند. (مترجم)

آتن را تهدید می‌کرد بی‌اعتنایی نشان می‌داد؟ پاسخ محتملاً درست به‌نظیر این پرسش در مورد ارسطو این است که او به‌فرقهٔ هوادار مقدونیه تعلق داشت. در مورد افلاطون، به‌پاسخی برمی‌خوریم که در ضمن دفاع تسلر از حق ارسطو برای پشتیبانی از مقدونیه آمده‌است. تسلر می‌نویسد[۱]: «افلاطون اعتقاد راسخ پیدا کرده‌بود که وضع سیاسی موجود تحمل‌ناپذیر است و، از این رو، از تغییرات بنیادی و دامنه‌دار طرفداری می‌کرد.» (او سپس با اشاره به‌ارسطو می‌گوید: «مرید افلاطون [یعنی ارسطو] می‌بایست حتی بیشتر به‌این امر معتقد شود، زیرا نسبت به‌آدمیان و امور بصیرتی عمیقتر داشت...») به‌عبارت دیگر، پاسخ احتمالاً این است که بیزاری افلاطون از دموکراسی آتن بحدی بر ناسیونالیسم پان‌هلنی وی می‌چربید که حتی او نیز مانند ایسوکراتس مشتاقانه در انتظار کشورگشایی مقدونیه بود.

۳. قولی که در اینجا نقل کرده‌ایم و گفته‌های دیگری که متعاقباً آورده‌ایم از کتاب سیاست ارسطو است[۲] و نیز از مابعدالطبیعه، ۱۰۷۵a، که در آن بین آزادمردان و بردگان تقابلی «برحسب طبیعت» نیز برقرار می‌شود. اما ضمناً به‌این قطعه نیز برمی‌خوریم: «برخی از بردگان دارای روح آزادمردان هستند و بعضی دارای جسم آنان» (سیاست، ۱۲۵۴b). بسنجید با قول افلاطون در تیمائوس، ۵۱e، که در یادداشت (۲)۵۱ در فصل هشتم نقل شده‌است. برای آگاهی از تخفیف کوچکی که داده می‌شود و «حکم متین و متوازنی» که دربارهٔ قوانین افلاطون صادر شده‌است، رجوع کنید به‌سیاست، ۱۲۶۰b: «خطا می‌کنند کسانی که ما را حتی از گفتگو با بردگان ممنوع می‌دارند و می‌گویند که تنها باید از زبان تحکم استفاده کنیم، زیرا بردگان را حتی بیش از کودکان باید نصیحت کرد.» (معمول ارسطو این است که تقریباً هرگاه می‌خواهد از افلاطون گفتگو کند، می‌گوید «کسانی که». این نکته نیز قابل ذکر است که افلاطون در قوانین (۷۷۷e) گفته‌بود بردگان را نباید نصیحت کرد.)

---

1. Zeller, op. cit., II, 41.

۲. سیاست، ۱۲۵۴b-۱۲۵۵a، ۱۲۵۴a، ۱۲۵۵a، ۱۲۶۰a. رجوع کنید همچنین به: ۱۲۵۲a به‌بعد، ۱۲۵۳b به‌بعد، ۱۳۱۳b.

تسلر در فهرست درازی که از فضایل شخصی ارسطو درست کرده‌است[1]، «اصول والایی را که بدان پایبند بود» و «خیرخواهی او نسبت به‌بردگان» را نیز آورده است. ولی من آن اصل دیگر را فراموش نکرده‌ام که شاید بدان والایی نبود اما یقیناً خیرخواهانه‌تر بود و مدتها پیش به‌وسیلهٔ آلکیداماس و لوکوفرون پیشنهاد شده‌بود دایر بر اینکه اساساً نباید برده وجود داشته‌باشد. راس از برخورد ارسطو با مسألهٔ برده‌داری دفاع می‌کند و می‌گوید[2]: «او در چشم ما مرتجع می‌نماید ولی ممکن است به‌نظر آنان [یعنی معاصرانش] انقلابی رسیده‌باشد.» در تأیید این عقیده، راس به‌این آموزهٔ ارسطو اشاره می‌کند که یونانی نباید یونانی را به‌بردگی بکشد. اما این آموزه نمی‌توانست چندان انقلابی باشد زیرا قبلاً و شاید نیمقرن پیش از ارسطو، جزء تعلیمات افلاطون آمده‌بود. اینکه عقاید ارسطو براستی مرتجعانه بود، از همه بهتر در اینجا دیده می‌شود که او کراراً لازم می‌بیند از عقاید خویش در مقابل نظریه‌ای که می‌گوید هیچ انسانی طبیعتاً برده نیست، دفاع کند. شاهد دیگر این مدعا، گواهی خود وی دربارهٔ گرایش‌های ضد برده‌داری دموکراسی آتن است.

در ابتدای فصل چهاردهم کتاب گروت موسوم به‌«ارسطو» اظهار نظری عالی دربارهٔ سیاست ارسطو شده‌است که در اینجا چند جمله از آن را نقل می‌کنم: «طرحی که ارسطو در دو کتاب آخر سیاست برای نمایاندن افکارش دربارهٔ چیزی نزدیك به‌کمال پیشنهاد می‌کند، مسلماً بر شالودهٔ جمهوری افلاطون استوار است، منتها با این تفاوت مهم که ارسطو اشتراك اموال یا همسر و فرزند را نمی‌پذیرد. هر یك از این دو فیلسوف قائل به‌طبقه‌ای از اهالی است، فارغ از هرگونه کار و زحمت شخصی و آزاد از اشتغال به‌کسب پول، که طبقهٔ شهروند کشور منحصراً از آنان تشکیل می‌شود. در واقع، شهر یا کشور عبارت از همین طبقهٔ کوچك است. بقیهٔ ساکنان، جزء کشور نیستند، زایده‌هایی هستند متصل به‌آن که البته وجودشان لازم است اما به‌هر حال، مانند بردگان یا اغنام و احشام، زایده‌هایی بیش محسوب نمی‌شوند». گروت آگاه است که بهترین دولت

1. Zeller, op, cit., I, 44.
2. W. D. Ross, *Aristotle*, 2nd ed., 1930, pp. 241f.

[یا مدینهٔ فاضلهٔ] ارسطو هر جا از جمهوری منحرف می‌شود، بیشتر قوانین افلاطون را سرمشق قرارمی‌دهد. وابستگی ارسطو به‌افلاطون حتی در جاهایی که او به‌پیروزی دموکراسی تن درمی‌دهد نیز واضح است. بسنجید بویژه با سیاست، کتاب سوم، فصل ۱۵ و فصلهای ۱۱ تا ۱۳ و 1286b (در کتاب چهارم، فصل ۱۳ و فصل ۱۰، 1297b، نیز قطعه‌ای مشابه آمده‌است). قطعهٔ بالا با ذکر این نکته دربارهٔ دموکراسی به‌انجام می‌رسد که: «از این پس، حکومت به‌هیچ شکل دیگری بنظر نمی‌آید امکان‌پذیر باشد.» اما این نتیجه با استدلالی بدست می‌آید که به‌پیروی نزدیك از داستان افلاطون در کتابهای هشتم و نهم جمهوری راجع به‌انحطاط و سقوط دولتها اقامه شده‌است و نیز به‌رغم آنکه ارسطو این داستان را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد (مثلاً در کتاب پنجم، فصل ۱۲، 1316a به‌بعد).

۴. اینکه ارسطو واژهٔ banausic[1] را به‌معنای «حرفه‌ای» یا «صاحب حرفه» یا «مزدبگیر» بکار می‌برد، بوضوح در سیاست، کتاب هشتم، فصل ۶ (1340b) و بویژه 1341b، نمایان است. هر شخص حرفه‌ای‌ـ‌فی‌المثل، یك نی‌زن ـ و البته هر پیشه‌ور یا کارگر، banausic است، به‌مفهوم آنکه آزاد نیست، شهروند نیست ولو واقعاً برده نباشد. مقام شخص banausic، مقام «بردگی جزیی یا محدود» است (سیاست، کتاب اول، فصل ۱۴، ۱۳، 1260a/b). چنین برمی‌آید که واژهٔ banausos از لفظی ماقبل هلنی ریشه می‌گیرد به‌معنای «آتشکار»، و وقتی به‌عنوان صفت بکاررود، بدان معناست که اصل و نسب و «کاست»کسی «برای ابراز رشادت در میدان نبرد از او سلب صلاحیت می‌کند». (بسنجید با نوشتهٔ گرینیج[2] که در حاشیهٔ ادام بر جمهوری، 495e30، نقل شده‌است.) لفظ مورد نظر را «وابسته به‌کاست پایین»، «چاپلوس و کاسه‌لیس»، «پست و خوار و فرومایه» و در برخی موارد بنا به‌سیاق عبارت، «نو دولت» نیز می‌توان ترجمه کرد. افلاطون آن را به‌همان معنا که ارسطو استعمال کرده بکارمی‌برد. در قوانین (741e

۱. این واژه را در گفتگو از افلاطون، «کاسبکار» ترجمه کرده‌بودیم که با معنای مراد او بنسبت سازگار بود. در این یادداشت پوپر معنای آن را بیشتر می‌شکافد و باز می‌کند. (مترجم)

2. Greenidge

و ۷۴۳d)، اصطلاح banausia برای توصیف وضع تباه کسی بکارمی‌رود که به‌وسایلی جز از طریق مالکیت موروثی زمین، پول درمی‌آورد. رجوع کنید همچنین به‌جمهوری، ۴۹۵e، و۵۹۰c. ولی اگر سنگتراش بودن سقراط و داستان کسنوفون[۱] و ستایش آنتیس‌تنس از کار و کوشش و طرز فکر کلبیان را بیاد بیاوریم، بنظر نامحتمل می‌رسد که سقراط می‌توانست با این پیشداوری اشرافی ـ یعنی خفت‌آور بودن کسب پول ـ همعقیده بوده‌باشد. (فرهنگ انگلیسی آکسفورد پیشنهاد می‌کند که banausic را «افزارمندانهٔ محض[۲]، در خور افزارمندان[۳]» ترجمه کنیم و از گروت شاهد می‌آورد[۴]. ولی این ترجمه محدودتر از آن است که باید و قطعهٔ نقل شده از گروت چنین تعبیری را توجیه نمی‌کند که احتمالاً مبتنی بر سوء فهم نوشتهٔ پلوتارخوس است. جالب نظر آنکه در نمایشنامهٔ رؤیای شب نیمهٔ تابستان[۵] شکسپیر، اصطلاح «افزارمندان محض[۶]» دقیقاً به‌معنای اشخاص banausic بکاررفته‌است و استعمال آن بدین معنا به‌احتمال قوی با قطعه‌ای دربارهٔ ارشمیدس مرتبط است که در ترجمهٔ نورث[۷] از زندگی مارکلوس[۸] آمده‌است.)

در مجلهٔ مایند[۹]، بحث جالب توجهی بین تیلر[۱۰] و کورنفرد[۱۱] چاپ شده بود. به‌عقیدهٔ تیلر (ص ۱۹۷ به‌بعد) وقتی افلاطون در قطعه‌ای در تیمائوس از یکی از «ایزدان» سخن می‌گوید، ممکن است منظورش «روستائی کشاورزی» باشد که با کار بدنی «خدمت می‌کند». به‌نظر من، انتقاد کورنفرد از این عقیده بسیار متقن و مقنع است (ص ۳۲۹ به‌بعد). طرز فکر افلاطون دربارهٔ هرگونه کار banausic و بخصوص کار یدی، مرتبط با این مسأله است.

---

1. Xenophon, *Mem.*, II, 7

۲. merely mechanical (یا به‌طور تحت‌اللفظ: «مکانیکی محض»). الفاظ «مکانیکی» و «مکانیك» مشتق از واژهٔ یونانی مخانه (mechane) به‌معنای «ماشین» است (کلمهٔ «منجنیق» نیز از همین ریشه و تازی شدهٔ واژه‌ای یونانی است) و «ماشین» خود از لفظ یونانی دیگری می‌آید (machos) به‌معنای «وسیله» و «ابزار». (مترجم)

3. mechanics

4. G. Grote, *Eth. Fragm.*, VI, 227=*Aristotle*, 2nd ed., 1880, p. 545.

5. *Midsummernight's Dream.*

6. «mere mechanicals»

7. North

8. *Life of Marcellus.*

9. *Mind*, Vol. 47.

10. A. E. Taylor

11. F. M. Cornford

تیلر به‌این استدلال متشبث می‌شود (ص ۱۹۸) که افلاطون خدایانش را با «شبانان یا سگهای گله» مقایسه می‌کند (قوانین، ۹۰۱e و ۹۰۷a)؛ ولی در این‌باره می‌توان متذکر شد که افلاطون همه جا فعالیتهای کوچگران و نخجیرگران را والا و حتی خداوار می‌شمارد؛ کسی که به‌نظر او banausic و فاسد است، «روستایی کشاورزی» است که اسکان یافته‌است. بسنجید همچنین با یادداشت ۳۲، فصل چهارم، و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۵. دو نقل قول بعد، از سیاست است(۱۳۳۷b).

۶. فرهنگ جیبی آکسفورد[1] حتی در چاپ ۱۹۳۹ هنوز هم می‌گوید: «liberal... (در مورد تحصیلات) فراخور آقازادگان [= جنتلمن]؛ ادبی به‌معنای اعم، در مقابل فنی.» این خود درنهایت وضوح تأثیر نازدودنی ارسطو را نشان می‌دهد.

تصدیق می‌کنم که مشکلی بزرگ در تحصیلات حرفه‌ای وجود دارد و آن کوته‌بینی است. اما باور نمی‌کنم که داروی درد، تحصیلات «ادبی» باشد، زیرا این نیز موجد نوع خاصی کوته‌بینی و فضل‌فروشی است. در عصر ما هرکس که به‌علوم دلبستگی ندارد نباید تحصیلکرده شناخته شود. معمولاً در دفاع می‌گویند کسی که به‌برق یا چینه‌شناسی[2] علاقه دارد لزوماً از کسی که به‌امور انسانی دل بسته است، منورتر و روشن‌بین‌تر نیست. اما این دفاع نمودار عدم درک کامل امور انسانی است. علم فقط مجموعه‌ای از واقعیات دربارهٔ برق و غیره نیست؛ یکی از مهمترین نهضتهای روحی روزگار ماست. هرکه در صدد فهم این نهضت برنیاید، رابطهٔ خود را با برجسته‌ترین تحول در تاریخ امور انسانی قطع کرده‌است. بنابراین، دانشکده‌های ادبیات ما به‌صورت فعلی کهنه و منسوخند زیرا بر اساس این نظریه پی‌ریزی شده‌اند که به‌وسیلهٔ تحصیل ادبیات و تاریخ می‌توان دانشجو را وارد حیات روحی و معنوی بشر کرد. تاریخ بشر بدون تاریخ تلاشها و کامیابیهای عقلی آدمی ممکن نیست و تاریخ سیر اندیشه‌ها بدون تاریخ اندیشه‌های علمی در دایرهٔ امکان نمی‌گنجد. اما جنبهٔ نگرانی برانگیز تحصیلات ادبی از این هم فراتر می‌رود، زیرا نه‌تنها به

1. *The Pocket Oxford Dictionary.* 2. stratigraphy

شاگرد که غالباً خود نیز باید معلم شود،آموزشی دربارهٔ بزرگترین نهضت روحی عصر خویش نمی‌دهد، بلکه عاجز از تربیت وی به‌نحوی است که صداقت فکری را در او بپروراند. دانشجو تنها به‌شرطی می‌تواند شمّی دربارهٔ ملاکهای صداقت فکری کسب کند و به‌حقیقت احترام بگذارد و به‌مرجعیت و مغلق‌گویی بی‌اعتنا شود که یاد بگیرد چه آسان می‌توان بخطا رفت و چه دشوار می‌توان حتی به‌پیشرفتی کوچك در زمینهٔ دانش دست یافت. امروز هیچ چیز ضروریتر از اشاعهٔ این فضایل فکری ساده نیست. سالها پیش ت. ه. هاکسلی نوشت: «آن قدرت ذهنی که بیش از هر چیز در زندگی شما اهمیت خواهد داشت این قدرت است که چیزها را بدون درنظر گرفتن گفتهٔ مراجع و ثقات همان طور که هستند ببینید... ولی در مدرسه و دانشگاه، منبعی برای حقیقت نخواهید یافت مگر همان مراجع و ثقات[1].» تصدیق می‌کنم که بدبختانه این حکم در بارهٔ بسیاری از درسها در علوم نیز صادق است و هنوز برخی از معلمان چنان با اینگونه دروس روبرو می‌شوند که گویی، به‌قول قدما، با «مجموعه‌ای بسته از معارف» مواجهند. اما امیدوارم این طرز فکر سرانجام روزی رخت بربندد، زیرا تدریس علوم را می‌توان به‌تدریس یکی از دل‌انگیزترین بخشهای تاریخ بشر مبدل ساخت و نشان داد که فرضیه‌هایی جسورانه چگونه بسط پیدا می‌کند و با آزمایش و نقد و سنجش مهار می‌شود. اگر علم بدین شیوه تدریس شود ــ یعنی همچون بخشی از تاریخ «حکمت طبیعی» و تاریخچهٔ مشکلات و سرگذشت اندیشه‌ها ــ ممکن است به‌شالودهٔ تحصیلات غیر حرفه‌ای جدیدی در دانشگاه مبدل گردد ــ تحصیلاتی با این هدف که اگر نمی‌تواند متخصص تربیت کند، دست‌کم به‌تربیت کسانی همت گمارد که بتوانند میان شیاد و متخصص فرق بگذارند. این هدف محدود غیرحرفه‌ای، از هر دستاورد دیگر دانشکده‌های فعلی ادبیات بمراتب بالاتر خواهدبود.

۷. «بارها گفته‌ام و باز هم می‌گویم که نخستین مبدأ هرگونه عمل، فراغت است.» (سیاست، ۱۳۳۷b). قبلاً نیز در همان کتاب (۱۳۳۴a) می‌خوانیم: «از آنجا که هدف افراد با هدف دولت یکی است... هر دو

1. T. H. Huxley, *A Liberal Education.*

باید فضیلت فراغت را شامل باشند... چه خوش می‌گوید آن ضرب‌المثل که 'بندگان را فراغتی نیست'.» رجوع کنید همچنین به‌ارجاعی که در یادداشت ۹ داده شده‌است و نیز به‌مابعدالطبیعه، ۱۰۷۲b۲۳.

در خصوص «ستایش و احترام ارسطو نسبت به‌طبقات فارغ‌البال»، رجوع کنید، فی‌المثل، به‌این قطعه از سیاست (۱۲۹۳b/۱۲۹۴a): «گوهر و تربیت قاعدتاً با ثروت همراه است... امتیازهائی که فقدانشان آدمی را به‌ارتکاب جرم وسوسه می‌کند، از پیش در نزد توانگران وجود دارد و از این روست که چنین‌کسان را والاگوهر و آقازاده می‌نامند. بنظر محال می رسد که کشوری زیر فرمان شریفترین شهروندان باشد و دستخوش حکومت بد بشود...» ارسطو نه‌تنها توانگران را می‌ستاید و دوست دارد، بلکه مانند افلاطون، نژادپرست نیز هست (سیاست، ۱۲۸۳a): «والازادگان به مفهومی حقیقیتر شهروند محسوب می‌گردند تا فرو دست‌زادگان... آنان که نیاکان بهتر دارند، محتمل است انسانهای بهتری نیز باشند، چه شرافت نسب و والازادگی به‌معنای برتری نژاد است.»

۸. گومپرتس، متفکران یونان (آلمانی، ج ۳، ص ۲۶۳ یا کتاب ششم، فصل ۲۷، بخش ۷).

۹. اخلاق نیقوماخوس (کتاب دهم، فصل ۷). اصطلاح ارسطوئی «نیك زیستن» یا «عمر به‌نیکی گذرانیدن[1]» بنظر می‌رسد در مخیلهٔ بسیاری از ستایندگان امروزی ارسطو رخنه یافته باشد که آن را با همین اصطلاح به‌معنای مسیحی آن ارتباط می‌دهند ـ یعنی عمری که وقف یاری و خدمت و جستجوی «ارزشهای بالاتر» بشود. اما این تعبیر، معلول آرمانسازیهای نادرست از مقاصد ارسطو است. ارسطو منحصراً به«نیك‌زیستن» آقازادگان فئودال نظر دارد و عمری که به‌نیکی بگذرد، در چشم او عمری نیست که مصروف اعمال خیر بشود، عمری است که در همنشینی مطبوع یاران و دوستانی که ایشان نیز از موقعیت ممتاز برخوردارند، به‌فراغت و سرگرمیهای آراسته گذرانیده شود.

۱۰. گمان نمی‌کنم اگر [به‌جای «تصرف»] حتی «عوام پسند کردن»

1. the good life

گفته‌بودیم، باز هم سخنی بگزاف می‌بود، زیرا در نظر ارسطو، صفت «حرفه‌ای» به‌معنای «عوامانه» است و بیقین او فلسفهٔ افلاطونی را به «حرفه» مبدل ساخت. باضافه، او آن فلسفه را به‌چیزی ملال‌انگیز تبدیل کرد، چنانکه حتی تسلر در عین ستایش از وی می‌گوید[1]: «او به‌هیچ رو قادر نیست مانند افلاطون به‌ما الهام ببخشد. آثارش خشکتر و تخصصی‌تر از کارهای افلاطون است.»

۱۱. افلاطون در **تیمائوس**[2] نظریه‌ای عمومی در باب منشأ انواع از راه انحطاط ارائه داده‌بود ــ یعنی انحطاط از سطح ایزدان و نخستین انسان. مرد، اول به‌زن انحطاط پیدا می‌کند و سپس بترتیب به‌جانوران عالیتر و پائینتر و گیاهان. نظریهٔ مذکور، چنانکه گومپرتس می‌گوید: «نظریه‌ای است به‌معنای 'نزول'؛ نظریهٔ 'تناقص[3]' است در مقابل نظریهٔ امروزی تکامل که فرض را بر توالی صعودی قرار می‌دهد و می‌توان آن را نظریهٔ تعالی نامید.» (**متفکران یونان**، آلمانی، ج ۲، ص ۴۸۲ یا کتاب پنجم، فصل ۱۹، بخش ۳). افلاطون در ارائهٔ این نظریه راجع به‌انحطاط انواع، بطرزی اسطوره‌ای و احتمالاً نیمه طنزآلود از نظریهٔ اورفئوسی و فیثاغوری تناسخ[4] استفاده می‌کند. این واقعیت نیز اهمیت دارد که لااقل از زمان امپدوکلس، نظریه‌هایی دربارهٔ تکامل باب شده‌بود دایر بر اینکه انواع پائینتر زودتر از انواع بالاتر آمده‌اند. بنابراین، همهٔ این مطالب باید به‌خاطر باشد، هنگامی که از ارسطو می‌شنویم که اسپئوسیپوس و بعضی از فیثاغوریان به‌نظریه‌ای در بارهٔ تکامل اعتقاد داشتند که به‌موجب آن، بهترین و ایزدیترین [موجودات] که رتبهٔ نخست را دارند، از لحاظ ترتیب زمانی تحول، آخر از همه آمده‌اند. ارسطو همچنین در **مابعدالطبیعه** (۱۰۷۲b ۳۰) از کسانی سخن می‌گوید که «همداستان با فیثاغوریان و اسپئوسیپوس، بر این گمانند که برترین زیبایی و نیکی در آغاز وجود ندارد.» شاید از این گفته بتوان نتیجه گرفت که برخی از فیثاغوریان

1. Zeller, op. cit., I, 46.

۲. ۴۲a به‌بعد و بویژه ۹۱d به‌بعد؛ همچنین رجوع کنید به‌یادداشت ۶(۷)، فصل سوم.

3. devolution 4. transmigration of the soul

(احتمالاً تحت تأثیر کسنوفانس) اسطورهٔ تناسخ را وسیله‌ای برای ارائهٔ «نظریهٔ تعالی» قرارداده بودند. در تأیید این حدس، سخنی از ارسطو داریم[۱] دایر بر آنکه: «ظاهراً اسطوره‌شناسان با بعضی از متفکران امروزی [که گمان می‌کنم اشاره به‌اسپئوسیپوس باشد] همعقیده‌اند... این متفکران می‌گویند چیزهای نیك و زیبا پس از آنکه طبیعت تا اندازه‌ای پیشرفت می‌کند، در طبیعت پدیدار می‌شوند.» اسپئوسیپوس ظاهراً همچنین بر این عقیده بود که جهان در سیر تحولی خویش سرانجام به‌یك واحد پارمنیدی متبدل خواهدشد ـ یعنی یك کل سازمان یافته و کاملاً هماهنگ. (بسنجید با مابعدالطبیعه، ۱۰۹۲ a۱۴، که در آن از متفکری که معتقد است کاملتر همیشه از ناقص بوجود می‌آید، چنین نقل قول می‌شود: «واحد خود هنوز هست نشده‌است.» رجوع کنید همچنین به‌مابعدالطبیعه، ۱۰۹۱ a۱۱). در گفته‌هایی که نقل کردیم، ارسطو همیشه با نظریه‌های دایر بر صعود و تعالی، مخالفت می‌کند. استدلال او این است که تنها یك انسان کامل می‌تواند موجد انسان دیگری باشد و تخمهٔ ناقص، تقدمی بر انسان ندارد. نظر به‌این شیوهٔ برخورد، مشکل بتوان حق را به‌تسلر داد که نظریه‌ای عملاً متعلق به‌اسپئوسیپوس را به‌ارسطو نسبت می‌دهد[۲]. (آزبورن نیز در کتاب از یونانیان تا داروین[۳] تعبیری مشابه آورده‌است.) از این رو، شاید مجبور شویم تعبیر گومپرتس را بپذیریم که می‌گوید ارسطو به‌ابدیت و دگرگونی‌ناپذیری نوع بشر و دست‌کم جانوران عالیتر معتقد بود. رده‌بندیهای ارسطو برحسب ریخت‌شناسی[۴]، بر تقدم و تأخر زمانی یا بر شجره و تبار مبتنی نیست. (بسنجید با متفکران یونان، کتاب ششم، فصل ۱۱، بخش ۱۰ و بخصوص فصل ۱۳، بخش ۶ وحواشی این قطعه‌ها.) ولی البته این امکان همچنان باقی است که ارسطو در این نکته نیز مانند بسیاری نکات دیگر، رعایت همسازی را در گفته‌هایش نکرده‌باشد و استدلالهایش علیه اسپئوسیپوس معلول آن باشدکه می‌خواسته از خویش استقلال رأی ابراز

۱. مابعدالطبیعه، ۱۰۹۱ a ۳۴.

2. Zeller, *Aristotle*, etc., Vol. II, 28f.

3. H. F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 1908, pp. 48-56.

4. morphology

کند. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت (۷)۶، فصل سوم، و یادداشتهای ۲ و ۴، فصل چهارم.

۱۲. محرك اول[1] ارسطو ـ یعنی خدا ـ جاودانی است، از تقدم زمانی برخوردار است و دارای صفت نیکی است. برای آگاهی از شواهد یکی بودن علت صوری و علت غایی که در این بند [در متن] بدان اشاره شده‌است، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۵ در همین فصل.

۱۳. در خصوص غایت‌شناسی افلاطون در زیست‌شناسی، رجوع کنید به‌تیمائوس، 76e ـ 73a. نظر گومپرتس بحق است که می‌گوید غایت‌شناسی افلاطون تنها بشرطی قابل فهم است که بیاد بیاوریم «جانوران، آدمیانی هستند انحطاط یافته، و بنابراین، ممکن است مقاصدی در ساختمانشان نمایان باشد که در اصل فقط غایات آدمی محسوب می‌شده‌است.»

۱۴. برای اطلاع از صورتی که افلاطون به‌نظریهٔ حیز طبیعی می دهد، رجوع کنید به‌تیمائوس، 63a ـ 60b و بویژه 63b به‌بعد. ارسطو نظریهٔ مذکور را فقط با تغییراتی جزئی اختیار می‌کند و «سبکی» و «سنگینی» اجسام را بر حسب حرکت طبیعی هر جسم «رو به‌بالا» یا «رو به‌پایین» به‌سوی حیّز طبیعی خود تبیین می‌نماید. بسنجید از جمله با طبیعت، 192 b13، و مابعدالطبیعه، 1065 b10.

۱۵. گفته‌های ارسطو در بیان این مسأله همیشه قاطع و همساز نیست. مثلاً در مابعدالطبیعه (1044a 35) می‌نویسد: «علت صوری [انسان] چیست؟ ماهیت او. علت غایی او چیست؟ غایت او. ولی شاید اینها هر دو، یکی باشند.» اما در بخشهای دیگر همان کتاب، ظاهراً از یکی بودن صورت و غایت تغییر یا حرکت، اطمینان بیشتری پیدا می‌کند. در قطعهٔ 1070a ـ 1069b می‌خوانیم: «هرچه تغییر می‌کند... به‌وسیلهٔ چیزی به‌چیزی تغییر می‌یابد. آنچه آن چیز بدان وسیله تغییر می‌کند، محرك مستقیم یا بلاواسطه[2] است؛... و آنچه آن چیز بدان تغییر می‌کند [یا بدان استحاله می‌یابد] صورت است.» اندکی بعد (1070a 9/10) می

---

1. Prime Mover 2. immediate mover

نویسد: «جوهر بر سه قسم است: اول، هیولا[۱]...؛ دوم، ماهیتی که [هیولا] به‌سوی آن حرکت می‌کند؛ و سوم، جوهر خاصی که مرکب از این دوتاست.» آنچه را ارسطو در اینجا «ماهیت» خوانده‌است قاعدتاً «صورت» می‌نامد و چون در اینجا آن را غایت حرکت وصف می‌کند، آنچه بدست می‌آید این است: صورت = غایت.

۱۶. در باب این آموزه که حرکت عبارت از تحقق‌یافتن یا فعلیت پیداکردن قواست، رجوع کنید از جمله به‌مابعدالطبیعه، کتاب دهم، یا به همان کتاب، 1065b17، که در آن اصطلاح «ساخت‌پذیر» در توصیف قوهٔ معینی متعلق به‌خانه‌ای در آینده بکار می‌رود: «چیز 'ساخت‌پذیر'... وقتی بالفعل وجود دارد که در دست ساختمان باشد و این همان جریان ساختن است.» بسنجید همچنین با طبیعت، 201b4 به‌بعد و نیز گومپرتس، متفکران یونان، کتاب ششم، فصل ۱۱، بخش ۵.

۱۷. مابعدالطبیعه، 1049b5. رجوع کنید همچنین به‌کتاب پنجم، فصل ۴، بویژه 1015a12 به‌بعد، و نیز کتاب هفتم، فصل ۴، خاصه 1029b15.

۱۸. در مورد تعریف نفس به‌کمال اول [= نخستین انته‌له‌خیا]، نگاه کنید به‌ارجاعاتی که تسلر داده‌است[۲]. در خصوص اینکه انته‌له‌خیا به معنای علت صوری‌است، رجوع کنید به‌همان کتاب، ج ۱، ص ۳۷۹، حاشیهٔ ۲. کاربرد این اصطلاح در ارسطو، به‌هیچ‌وجه دقیق نیست. (رجوع کنید به‌مابعدالطبیعه، 1035b15). بسنجید همچنین با یادداشت ۱۹، فصل ۵، و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۱۹. تسلر، همان کتاب، ج ۱، ص ۴۶.

---

۱. در اصل: matter (= ماده). حکمای اسلامی جسم طبیعی را (به‌تفکیک از جسم تعلیمی) مرکب از هیولا و صورت می‌دانند. گاهی جمع این دو را ماده می‌گویند و گاهی لفظ ماده را صرفاً به‌هیولا (بدون صورت) اطلاق می‌کنند. در اینجا چنانکه از سیاق عبارت می‌توان دید، مراد هیولا است و، بدین‌جهت، برای جلوگیری از اشتباه، از استعمال واژهٔ «ماده» خودداری کردیم. (مترجم)

2. Zeller, op. cit., Vol. II, p. 3, n. 1.

۲۰. بسنجید با سیاست، 1269a، که در آن به‌اسطوره‌های گوناگون افلاطون دربارهٔ خاکزادان ارجاع داده شده‌است (جمهوری، 414c؛ مرد سیاسی، 271a؛ تیمائوس، 22c؛ و قوانین، 677a).

۲۱. هگل، درسهایی در فلسفهٔ تاریخ، «مقدمه»، ص ۲۳[1]. رجوع کنید همچنین به‌منتخباتی از هگل، ویراستهٔ لون‌برگ[2]. سراسر «مقدمه» ـ بویژه این صفحه و صفحه‌های متعاقب آن ـ وابستگی هگل را به‌ارسطو آشکارا نشان می‌دهد. اینکه هگل از این امر آگاه بوده از نحوهٔ اشارهٔ او به‌ارسطو در صفحهٔ ۵۹ نمایان است (منتخبات لون‌برگ، ص ۴۱۲).

۲۲. هگل، همان کتاب، ص ۲۳ (منتخبات، ص ۳۶۵).

۲۳. کرد، هگل[3].

۲۴. گفته‌هایی که در اینجا نقل شده از همان صفحه‌هایی است که در یادداشتهای ۲۱ و ۲۲ بدانها ارجاع داده‌ایم.

۲۵. در خصوص سخنانی که ذیلاً آمده‌است، رجوع کنید به‌مقدمات فلسفهٔ هگل، سال دوم، پدیدارشناسی روح، ترجمهٔ هریس (لون‌برگ، ص ۶۸ به‌بعد)[4]، هرچند در این ترجمه اندکی تغییر داده‌ام. سخنان من به‌بخشهای جالب خاطر زیر اشاره دارد: بند ۲۳: «محرک خودآگاهی این است که 'طبیعت راستین' خویش را تحقق بخشد... از این رو... برای ابراز وجود در خارج... فعالیت می‌کند.» (در آلمانی، خودآگاهی[5]، ابراز وجود[6] هم معنا می‌دهد؛ بسنجید با پایان فصل شانزدهم). بند ۲۴: «خودآگاهی در پرورش یافتن یا جنبش دارای سه مرحله است:...(۲) از این نظر که با 'خود'[7] دیگری مربوط است...: رابطهٔ خواجه و بنده (خواجگی و بندگی).» هگل هیچگونه «رابطه با 'خود' دیگری» را بجز این ذکر نمی‌کند. سپس می‌خوانیم: «(۳) رابطهٔ خواجه و بنده... بند

1. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, trans. by J. Sibree, London, 1914, Introduction, 23.

2. Loewenberg's *Hegel – Selections* (The Modern Student's Library), 366.

3. Caird, *Hegel* (Blackwood, 1911), 26f.

4. *Hegel's Philosophical Propaedeutics*, 2nd Year, *Phenomenology of the Spirit*, Trans. by W. T. Harris (Loewenberg's edition, 68ff.).

5. self-consciousness

6. self-assertion

7. self

۳۲: خودآگاهی برای اینکه به‌عنوان موجودی آزاد ابراز وجود کند و از این حیث شناسانده شود، باید خود را به‌خود دیگری بنمایاند... بند ۳۳: با خواست شناسایی دو جانبه... رابطهٔ خواجه و بنده میان آنان آغاز می‌گردد... بند ۳۴: چون... هرکدام باید به‌تلاش بپردازد تا ابراز وجود کند و خود را نشان دهد... آن طرف که زیستن را به‌آزادی مرجح می‌شمارد وارد وضع بندگی می‌شود و بدین‌سان نشان می‌دهد که دارای قابلیت [اگر افلاطون و ارسطو بودند می‌گفتند 'طبیعت']... برای استقلال نیست... بند ۳۵: آن طرف که بندگی می‌کند فاقد 'خود' [یا 'منی'[1]] است و 'خود' دیگری را جایگزین 'خود' خویشتن می‌کند... بعکس، خواجه، خادم را به‌چشم ذلت می‌نگرد و ارادهٔ فردی خویش را محفوظ و عزیز می‌بیند... بند ۳۶: ارادهٔ فردی خادم... با ترسی که از مخدوم دارد، خنثی می‌شود...» الخ. مشکل می‌توان از عنصر هیستری در این نظریهٔ مناسبات انسانی چشم‌پوشید و از اینکه این مناسبات به‌رابطهٔ خواجه و بنده تحویل می‌گردد به‌غفلت گذشت. من شك ندارم که روش هگل در مدفون ساختن اندیشه‌هایش زیر تلی از الفاظ، یکی از عوارض هیستری اوست ـ تلی از الفاظ (که چنانکه مقایسهٔ گفته‌های نقل شده با متن اصلی می‌تواند نشان دهد) باید از سر راه برداشته‌شود تا بتوان به‌معنای مراد او دست یافت. این روش، نوعی گریز است؛ راهی است برای پرهیز از روشنایی روز. برای من جای شبهه نیست که این روش هگل نیز مانند رؤیا های پریشانش دربارهٔ چیرگی و تسلیم، موضوع بسیارخوبی برای روانکاوی است. (باید یادآوری کنیم که در انتهای بند ۳۶ که در اینجا قسمتی از آن نقل شد، دیالکتیك هگل (رجوع کنید به‌فصل بعد) او را فراسوی رابطهٔ خواجه و بنده، «به‌ارادهٔ عام و گذر به‌آزادی مثبت» سوق می‌دهد. چنانکه در فصل دوازدهم (بخصوص در قسمتهای ۲ و ۴) دیده خواهدشد، چنین الفاظ خوش‌آهنگ جز برای پرده‌پوشی بر توتالیتاریسم دولتی نیست و بسیار بجاست که خواجگی و بندگی، به«اجزای مرکبهٔ» توتالیتاریسم تحویل گردد.)

---

1. selfhood

بالاتر سخنی از هگل نقل شد (بند ۳۵) دایر بر آنکه برده کسی است که زیستن را به‌آزادی ترجیح می‌دهد. مقایسه‌ای کنید بین این گفته و سخنان افلاطون در جمهوری (۳۸۷a) که می‌گوید کسانی آزادند که از بندگی بیش از مرگ می‌هراسند. به‌یك معنا، این سخن راست است ـ کسانی که حاضر به‌پیکار برای دفاع از آزادی خود نباشند، آزادی از دستشان خواهدرفت. ولی نظریه‌ای که به‌طور ضمنی در سخنان افلاطون و هگل نهفته و بسیار مقبول طبع نویسندگان متأخر شده این است که کسانی که در برابر نیروئی برتر تسلیم می‌شوند یا مرگ را به‌تسلیم در مقابل اوباش مسلح ترجیح نمی‌دهند، طبیعتاً «بردهٔ مادرزادند» و مستحق وضع بهتری نیستند. به‌ادعای من، فقط خونخوارترین دشمنان تمدن می‌توانند به‌چنین نظریه‌ای قائل شوند.

۲۶. به‌نظر ویتگنشتاین، علم در امور واقع تحقیق می‌کند حال‌آنکه کار فلسفه، روشن ساختن معنای الفاظ است. برای آگاهی از انتقادی که به این نظر وارد کرده‌ایم، رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴۶ و بویژه ۵۱ و ۵۲ در همین فصل. (همچنین رجوع کنید به‌مقالهٔ ه. گومپرتس زیر عنوان «معانی معنا» در نشریهٔ فلسفهٔ علم، بخصوص صفحهٔ ۱۸۳)[1].

در خصوص کل این مسأله ـ که گریز فعلی از موضوع (تا یادداشت ۵۴ این فصل) به‌آن اختصاص دارد ـ یعنی مسألهٔ اصالت ماهیت در روش شناسی در مقابل اصالت تسمیه، رجوع کنید به‌یادداشتهای ۲۷ تا ۳۰، فصل سوم، و مطالب مربوط در متن، و نیز یادداشت ۳۸ در همین فصل.

۲۷. برای آگاهی از فرقی که افلاطون ـ یا به‌عبارت بهتر، پارمنیدس ـ بین شناخت و گمان می‌گذارد، رجوع کنید به‌فصل سوم، یادداشتهای ۲۲ و ۲۶ و مطالب مربوط در متن، و نیز فصل پنجم، یادداشت ۱۹، و فصل هشتم، یادداشت ۲۵ تا ۲۷ (این تمایز در نزد فیلسوفان جدیدتر مانند لاك و هابز نیز همچنان از مقبولیت برخوردار بوده است). برای اطلاع از نظیر این‌فرق نزد ارسطو، رجوع کنید از جمله به مابعدالطبیعه، ۱۰۳۹b۳۱ و آنالوطیقای دوم، ۸۸b۳۰ به‌بعد و ۱۰۰b۵.

1. H. Gromperz, *The Meanings of Meaning*, in *Philosophy of Science*, Vol. 8, 1941, esp. p. 183.

در مورد تمایزی که ارسطو بین معرفت برهانی و معرفت شهودی قائل می‌شود، رجوع کنید به‌آخرین فصل آنالوطیقای دوم (کتاب دوم، فصل ۱۹)، بویژه ‎100b5-17‎؛ همچنین ‎72b18-24‎ و ‎75b31‎ و ‎84a31‎ و ‎91a11‎ ـ ‎90a6‎). در باب پیوند میان معرفت برهانی و «علتهای» هر چیز که «از طبیعت ذاتی شیء متمایزند» و، بنابراین، به‌حد اوسط[1] نیازمندند، رجوع کنید به‌همان نوشته، کتاب دوم، فصل ۸ (خاصه ‎93a5‎ و ‎93b26‎). در زمینهٔ پیوندی مشابه بین شهود عقلی و «صورت بخش‌ناپذیر»ی که به‌توسط شهود عقلی دریافت می‌شود ـ یعنی ماهیت بخش‌ناپذیر و طبیعت فردیی که با علت خود یکی است ـ رجوع کنید به همان اثر، ‎72b24‎ و ‎77a4‎ و ‎85a1‎ و ‎88b35‎. همچنین رجوع کنید به همان‌کتاب، ‎90a31‎: «شناخت طبیعت شیء عبارت است از شناخت دلیل اینکه چرا آن چیز هست» (یعنی علت آن)، و نیز ‎93b21‎: «طبیعتهای ذاتیی وجود دارند که بیواسطه هستند، یعنی مبادی یا مقدمات یقینی».

در خصوص اینکه ارسطو تشخیص می‌داد که باید سرانجام جایی در سلسلهٔ برهانها توقف کرد و برخی مبادی را بدون برهان پذیرفت، رجوع کنید فی‌المثل به‌مابعدالطبیعه، ‎1006a7‎: «محال است همه چیز را ببرهان ثابت کرد، چه در آن صورت تسلسل پیش می‌آید...» رجوع کنید همچنین به‌آنالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل ۳ (‎90b18-27‎).

قابل ذکر است که تحلیل من از نظریهٔ ارسطو دربارهٔ تعاریف، عمدتاً با تحلیل گروت وفق می‌دهد ولی از برخی جهات با تحلیل راس مباینت دارد. تفاوت بسیار بزرگ میان تعبیر این دو نویسنده را می‌توان با نقل دو قطعه ازکتابهای ایشان نشان داد. هر دو قطعه را از فصلهائی گرفته‌ایم که به‌تحلیل کتاب دوم آنالوطیقای دوم اختصاص دارد. راس می‌نویسد: «در کتاب دوم، ارسطو برهان را به‌عنوان ابزاری که بدان وسیله تعریف بدست می‌آید مورد توجه قرار می‌دهد.[2]» حال، این گفته را در مقابل سخنان گروت بگذارید که می‌گوید: «تعریف هرگز به‌برهان قابل اثبات نیست زیرا فقط ماهیت موضوع را اعلام می‌کند...؛ حال آنکه برهان مسلم

1. middle term 2. W. D. Ross, *Aristotle*, 2nd ed., p. 49.

فرض می‌کند که ماهیت شناخته‌است...[1]» بسنجید همچنین با اواخر یادداشت ۲۹ در همین فصل.

۲۸. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۱b۷ و ۱۰۳۱b۲۰؛ همچنین ۹۹۶b۲۰: «ما به‌شرطی به‌چیزی معرفت داریم که ماهیت آن را بشناسیم.»

۲۹. «تعریف خبری است که ماهیت شیء را توصیف می‌کند» (ارسطو، طوبیقا[2]، کتاب اول، فصل ۵، ۱۰۱b۳۶؛ کتاب هفتم، فصل ۳، ۱۵۳a، ۱۵۳a۱۵، الخ. همچنین مابعدالطبیعه، ۱۰۴۲a۱۷). «تعریف... طبیعت ذاتی را آشکار می‌نماید» (آنالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل ۳، ۹۱a۱). «تعریف... از ماهیت شیء خبر می‌دهد» (همان کتاب، ۹۳b۲۸). «فقط چیزهایی از ماهیت برخوردارند که شرح آنها عبارت از تعریفشان باشد» (مابعدالطبیعه، ۱۰۳۰a۵ به‌بعد). «ماهیت، که شرح آن همان تعریف است، همچنین جوهر[3] شیء خوانده می‌شود» (مابعدالطبیعه، ۱۰۱۷b۲۱). «پس روشن است که تعریف، شرح ماهیت است...» (مابعدالطبیعه، ۱۰۳۱a۱۳).

باید بین دو گونه مبادی[4] ــ یعنی آغازگاهها یا مقدمات یقینی[5] برهان ــ فرق بگذاریم: (۱) مبادی منطقی[6] و (۲) مقدماتی که برهان باید از آنها شروع شود و اگر بنا باشد از تسلسل به‌بینهایت بپرهیزیم، نمی‌توان آن مقدمات را به‌نوبهٔ خویش به‌برهان ثابت کرد (بسنجید با یادداشت ۲۷ در همین فصل). گروه اخیر همان تعاریف است: «مقدمات یقینی برهان، عبارت از تعاریف است» (آنالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل ۳، ۹۰b۲۳؛ همچنین ۸۹a۱۷ و ۹۰a۳۵ و ۹۰b۲۳). رجوع کنید همچنین به‌راس[7] که دربارهٔ قطعه‌ای در آنالوطیقای دوم[8] چنین می‌نویسد: «پس بنا به‌آنچه [از ارسطو] می‌شنویم، مقدمات علوم باید بالذات به‌معنای (الف) باشد یا به‌معنای (ب).» در صفحهٔ پیش، راس می‌نویسد که مقدمه به معنای (الف) و (ب) به‌شرطی بالذات ضروری (یا ذاتاً ضروری[9]) است که

1. G. Grote, *Aristotle*, 2nd ed., 241; also 240/241. 2. *Topics*.
3. substance 4. principles 5. basic premises
۶. بسنجید با مابعدالطبیعه، ۹۹۶b۲۵ به‌بعد.
7. Ross, op. cit., p. 45/46.
۸. کتاب اول، فصل ۴، ۷۴a۴-۲۰.
9. essentially necessary

مبتنی بر تعریف باشد.

۳۰. ارسطو در مابعدالطبیعه[1] می‌نویسد: «اگر [چیزی] نامی داشته باشد، شرحی از معنای آن نیز وجود خواهد داشت»؛ او سپس توضیح می دهد که هر شرح معنای نام، تعریف نیست؛ ولی اگر نام، نام نوع یا جنس باشد، آنگاه شرح آن، تعریف خواهدبود.

توجه به‌این نکته مهم است که «تعریف» را من (مطابق استعمال جدید این واژه) همیشه به‌معنای مجموع معرَّف و معرِّف بکار می‌برم، در صورتی که ارسطو (و کسانی مانند هابز که در این زمینه از او پیروی کرده‌اند) گاهی این لفظ را مترادف با معرِّف[2] نیز استعمال می‌کنند[3].

تعریف به‌جزئیات[4] تعلق نمی‌گیرد و فقط از کلیات[5] است[6] و فقط از ماهیات، یعنی از چیزی که نوع یك جنس باشد (به‌عبارت دیگر، آخرین فصل[7]) و صورتی بخش‌ناپذیر[8]. رجوع کنید به‌آنالوطیقای دوم، کتاب دوم، فصل ۱۳، ۹۷b۶ به‌بعد.

۳۱. در قسمت پایانی یادداشت ۲۷ در این فصل و نیز از مقایسهٔ این دو تعبیر دیده‌می‌شود که بحث ارسطو چندان روشن نیست. بیشترین غموض هنگامی پیش می‌آید که ارسطو به‌بحث در این‌باره می‌پردازد که ما چگونه به‌وسیلهٔ استقراء مسیری صعودی می‌پیماییم و به‌تعریفهایی دست پیدا می‌کنیم که همان مبادی هستند. بسنجید بخصوص با آنالوطیقای دوم،

---

۱. ۱۰۳۰a۱۴ و نیز ۱۰۳۰b۲۴.

2. definiens

۳. بسیاری از منطقیان خودمان نیز وقتی از معرِّف سخن می‌گویند منظورشان تعریف است (که از ابن‌سینا به‌بعد شامل حد و رسم و سایر اقسام تعریف نیز می‌شود). (مترجم)

4. particulars 5. universals

۶. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۶a۲۸.

۷. last differentia. در مثالی که ارسطو در همین مبحث در مابعدالطبیعه می‌زند (۱۰۳۸a) می‌نویسد درست نیست که بگوییم «انسان حیوانی است دارای پا که دو پا دارد»؛ همانقدر که آخرین فصل را بکار ببریم و بگوییم «انسان حیوانی دوپاست» کافی است. (مترجم)

۸. مابعدالطبیعه، ۱۰۳۸a۱۹.

کتاب دوم، فصل ۱۹، 100a به‌بعد.

۳۲. برای آگاهی از نظریهٔ افلاطون، رجوع کنید به‌یادداشتهای ۲۵ تا ۲۷، فصل هشتم، و مطالب متن.

گروت می‌نویسد[1]: «ارسطو آموزهٔ **وهمن**[2] یا **عقل** خطاناپذیری را که بکلی مصون از لغزش است، از افلاطون به‌ارث برده‌بود.» او سپس در ادامهٔ سخن بر این امر تأکید می‌کندکه ارسطو، برخلاف افلاطون، مشاهده و تجربه را خوار نمی‌شمارد، بلکه **وهمن** (یعنی شهود عقلی) را «نه‌تنها نقطهٔ اوج استقراء بلکه همبستهٔ آن می‌داند.» (همان کتاب، همان صفحه و نیز صفحهٔ ۵۷۷). این درست است؛ ولی مشاهده و تجربه ظاهراً تنها به این کار می‌آید که قوهٔ شهود عقلی ما را برای انجام تکلیفش‌که ادراك شهودی ماهیت است پرورش دهد و آماده و مجهز سازد، و هیچگاه کسی توضیح نداده‌است که تعریف، **که لغزش در آن راه ندارد**، چگونه به‌وسیلهٔ استقراء حاصل می‌شود.

۳۳. ارسطو نیز به‌همان جا می‌رسد که افلاطون رسید، زیرا نهایتاً برای هیچ‌کدام، توسل به‌حجت یا استدلال امکان‌پذیر نیست. تنها کاری که صورت امکان می‌پذیرد این است که در مورد هر تعریف معین **جزماً** ادعا کنیم‌که وصفی صادق از ماهیت شیء است؛ و اگر بپرسند که چرا این وصف صادق است و هیچ وصف دیگری صادق نیست، یگانه راه، استناد به‌«ادراك شهودی ماهیت» است.

1. Grote, op. cit., 260

۲. Nous (نوس). این واژه در یونانی به‌معنای ذهن و خرد است و در اصطلاح به‌معنای مبدأ یا خردی‌برین که جهان ماده (یا گیتی) را به‌قصدی خاص انتظام می‌بخشد. در فلسفهٔ افلاطون، مراد توان بینش شهودی و مستقیم است. در فلسفهٔ ارسطو، گاهی غرض حالت انفعالی عقل است (nous pathetikos) و گاهی حالت فعال و خلاق عقل (nous poietikos) که مطابق باشد با مدارج عقل در نظر ابن‌سینا و دیگران، از عقل هیولانی تا عقل بالفعل و حتی فعال. دوست دانشمندم آقای دکتر مهرداد بهار دو لفظ از متون مانوی برای برگرداندن «نوس» به‌من پیشنهاد کردند: یکی واژهٔپارسی میانهٔ «وهمن» (لفظاً به‌معنای اندیشهٔ نیك و والا) و دیگری «منوهمد» از پارتی، که در اینجا نخستین آنها را برگزیدم. (مترجم)

ارسطو از استقراء لااقل به‌دو معنا سخن می‌گوید: یکی به‌معنای روشی که به‌مصادره[1] پذیرفته می‌شود تا ما را به «شهود مبادی کلی» راهنمون شود[2]، و دوم به‌معنایی تجربی‌تر[3].

در [آنالوطیقای دوم] ۷۷a۴ می‌خوانیم که تعریف نه‌کلی است و نه جزیی. این تناقض ظاهری به‌نظر من ممکن است بدین راه از میان برداشته شود که، برخلاف میور[4] که در ترجمهٔ چاپ آکسفورد می‌گوید تعریف «به هیچ وجه به‌معنای حقیقی کلمه، حکم یا قضیه نیست»، بگوییم تعریف کلی و ضروری است، نه صرفاً کلی. (بسنجید با ۷۳b۲۶، ۹۶b۴، ۹۷b۲۵).

در خصوص «استدلال» آنالوطیقای دوم که در متن بدان اشاره شده است، رجوع کنید به ۱۰۰b۶ به‌بعد. در مورد وحدت عرفانی عالِم و معلوم که در کتاب نفس ذکر آن آمده‌است، رجوع کنید بویژه به ۴۲۵b۳۰ به‌بعد، ۴۳۰a۲۰ و ۴۳۱a۱. قطعهٔ مهم از نظر ما، ۴۳۰b۲۷ است که می‌گوید: «دریافت شهودی تعریف ماهیت هرگز بخطا نمی‌رود... همانگونه که... دیدن مبصرات هیچگاه ممکن نیست خطا کند.» دربارهٔ قسمتهای مربوط به الاهیات در مابعدالطبیعه، رجوع کنید بویژه به ۱۰۷۲b۲۰ (که از «تماس» سخن می‌گوید) و نیز ۱۰۷۵a۲. رجوع کنید به یادداشت (۲)۵۹، فصل دهم، یادداشت ۳۶، فصل دوازدهم و یادداشتهای ۳ و ۴ و ۶ و ۲۹ تا ۳۲ و ۵۸، فصل بیست و چهارم.

در باب «منظومهٔ کامل امور واقع» که [در متن] در بند بعد به‌آن

---

۱. heuristic. غرض روشی است که آنچه را باید بعداً اثبات شود عجالتاً برای کشف مجهول معینی مفروض می‌شمارد. در منطق قدیم نیز «مصادرات قضایایی است که متعلم در آغاز تعلیم می‌پذیرد تا بعد از آن در علمی دیگر یا در همان علم اثبات شود.» (منطق صوری، تألیف دکتر محمد خوانساری، ص ۲۱۰، تهران). (مترجم)

۲. آنالوطیقای اول، ۶۷a۲۲ به‌بعد، ۲۷b۲۵-۳۳؛ آنالوطیقای دوم، ۷۱a۷، ۸۱a۳۸، ۱۰۰b۴ به‌بعد.

۳. آنالوطیقای اول، ۶۸b۱۵-۳۷، ۶۹a۱۶؛ آنالوطیقای دوم، ۷۸a۳۵، ۸۱b۵ به‌بعد؛ طوبیقا، ۱۰۵a۱۳، ۱۵۶a۴، ۱۵۷a۳۴.

۴. G.R.G. Mure. نام مترجم انگلیسی آنالوطیقای دوم در چاپ آکسفورد. (مترجم)

اشاره شده‌است، رجوع کنید به‌آخر آنالوطیقای دوم (100b15 به‌بعد).

جالب نظر است که چقدر نظریات هابز (که از اصحاب اصالت تسمیه بود ولی از اصالت تسمیه در روش‌شناسی پیروی نمی‌کرد) شبیه اصالت ماهیت ارسطو در روش‌شناسی است. هابز نیز معتقد بود که مقدمات یقینی هر گونه معرفت (در مقابل گمان) همان تعاریف است.

۳۴. این نظر دربارهٔ روش علمی، در کتاب من منطق اکتشاف علمی پرورانده شده‌است؛ رجوع کنید از جمله به‌ص ۲۷۸ به‌بعد و ص ۳۱۵ به بعد که در آنجا مطالبی که در [مجلهٔ] ارکنت‌نیس بچاپ رسیده‌بود[1]، به نحو کاملتر بدین شرح ترجمه شده‌است: «باید عادت کنیم که علوم را به جای مجموعهٔ بسته‌ای از معارف، همچون منظومه‌ای از فرضیه‌ها تلقی کنیم ـ یعنی پیش‌بینیهایی غیر قابل تسجیل که تا هنگامی که تقویت شوند، می‌توانیم آنها را بکار ببریم و حق نداریم بگوییم 'صادق' یا 'کمابیش متیقن' یا حتی 'محتمل'اند.»

۳۵. جملهٔ نقل شده، از یادداشتی است که در ارکنت‌نیس نوشته بودم[2] و ترجمهٔ آن [به‌انگلیسی] در منطق اکتشاف علمی (ص۳۱۲ به‌بعد) بچاپ رسیده‌است و گفتهٔ آینشتاین را در کتابش هندسه و تجربه[3] به‌صورتی متفاوت تعمیم می‌دهد.

۳۶. البته امکان‌پذیر نیست که تخمین بزنیم آیا نظریه و استدلال و حجت برای علوم بیشتر اهمیت دارد یا مشاهده و آزمایش، زیرا علم همواره همان نظریه است که به‌محک مشاهده و آزمایش زده می‌شود. ولی مسلم این است که «اصالت تحققیانی» [= پوزیتیویستهایی] که می کوشند نشان دهند علم «حاصل جمع مشاهدات ما»ست یا به‌جای آنکه نظری[4] باشد مشاهدتی[5] است، همگی اشتباه می‌کنند. هرچه دربارهٔ سهم نظریه و استدلال در علوم بگوییم، کم گفته‌ایم. در خصوص رابطهٔ بین برهان و استدلال منطقی به‌طور کلی، رجوع کنید به‌یادداشت ۴۷ در همین فصل.

۳۷. بسنجید فی‌المثل با مابعدالطبیعه، ۱۴ و 1030a6 (رجوع

1. *Erkenntnis*, Vol. 5 (1934)
2. *Erkenntnis*, Vol. 3 (1933).
3. *Geometry and Experience*.
4. theoretical
5. observational

کنید همچنین به‌یادداشت ۳۰ در همین فصل).

۳۸. باید تأکید کنم که سخن من در اینجا دربارهٔ اصالت تسمیه در مقابل اصالت ماهیت، صرفاً دارای جنبهٔ روش‌شناسی است. من قائل به‌هیچ موضعی در قبال مسألهٔ مابعدالطبیعی کلیات نیستم ـ یعنی مسألهٔ مابعدالطبیعی اصالت تسمیه در مقابل اصالت ماهیت (هرچند، به‌نظر من، در این زمینه اصطلاح «اصالت ماهیت» به «اصالت واقع» مرجح است[1]). همچنین مسلماً مدافع اصالت تسمیه در مابعدالطبیعه نیستم گو اینکه از اصالت تسمیه در روش‌شناسی هواداری می‌کنم.

تقابل میان تعاریف مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به‌اسم] و تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] که در متن مطرح شده، کوششی است برای تجدید فرق قدیمی بین حد «اسمی[2]» و حد «حقیقی[3]». اما تأکید اصلی من بر این مسأله است که آیا تعریف از چپ به‌راست خوانده می‌شود یا از راست به‌چپ؛ یا، به‌عبارت دیگر، آیا سخنی کوتاه را به‌جای سخنی دراز می‌نشاند یا سخنی دراز را به‌جای سخنی کوتاه.

۳۹. دعوی من دایر بر اینکه در علوم فقط تعاریف مبتنی بر اصالت تسمیه [یا تعریف به‌اسم] یافت می‌شود، نیازمند مدافعه است. (مقصود من در اینجا صرفاً تعاریف صریح است، نه تعاریف ضمنی یا تعاریف تراجعی یا بازگشتی[4]). دعوی من بیقین استلزاماً بدان معنا نیست که الفاظ به شیوه‌ای کمابیش «شهودی» در علوم بکار نمی‌روند. این معنا هنگامی روشن می‌شود که در نظر بگیریم هر زنجیره‌ای از تعاریف باید از الفاظ تعریف نشده‌ای آغاز شود که معانی آنها را نمی‌توان تعریف کرد اما می‌توان با شاهد و مثال نشان داد. وانگهی، روشن است که در علوم، بویژه در ریاضیات، غالباً لفظی را (مثل «بُعد» یا «صدق») اول به‌طریق شهودی بکار می‌بریم و سپس به‌تعریف آن مبادرت می‌کنیم. اما این وصف دقیقی از

۱. برای توضیح کوتاهی دربارهٔ مسألهٔ کلیات (اصالت تسمیه و اصالت واقع)، رجوع کنید به‌حاشیهٔ مترجم ذیل صفحهٔ ۱۷۸ این کتاب. (مترجم)

2. «verbal» definition 3. «real» definition

4. recursive definitions

آنچه روی می‌دهد نیست. وصف دقیقتر بدین شرح است. گاهی برخی الفاظ تعریف شده را می‌توان به‌جای الفاظ تعریف‌نشده‌ای نشانید که به‌شیوهٔ شهودی استعمال می‌شوند. ممکن است نشان داد که این الفاظ تعریف شده همان نیاتی را که از الفاظ تعریف نشده منظور بوده‌است برآورده می‌سازند. به‌عبارت دیگر، متناظر با هر جمله‌ای که الفاظ تعریف نشده در آن بکار رفته (مثلاً [جمله‌ای] که تحلیلی[1] تلقی شده‌است) جملهٔ دیگری هست که لفظی که تازه تعریف شده (و از تعریف لازم می‌آید) در آن بکار می‌رود.

مسلماً می‌توان گفت که منگر[2] «بُعد» را به‌شیوهٔ بازگشتی تعریف کرده‌است یا تارسکی تعریف «صدق» را بدست داده‌است. اما این نحوهٔ بیان مطلب ممکن است به‌سوء فهم بینجامد. واقع امر این است که منگر تعریفی صرفاً اسمی[3] از رده‌های مجموعه‌های نقطه‌هایی بدست‌داده که آنها را «nبُعدی» نامیده‌است، زیرا امکان داشته مفهوم جدید را در کلیهٔ موارد مهم جانشین مفهوم شهودی ریاضی «nبُعدی» کند. دربارهٔ مفهوم «صدق» تارسکی نیز می‌توان همین طور گفت. تارسکی تعریفی اسمی داد (یا به عبارت بهتر، روشی برای تهیهٔ تعاریف اسمی) که آن را «صدق» می‌نامید، زیرا امکان داشت دستگاهی از جمله‌ها را از تعریف متناظر با آن جمله‌ها استخراج کرد (مانند قاعدهٔ منع وسط[4]) که سابقاً به‌وسیلهٔ بسیاری منطقیان و فیلسوفان در مورد آنچه ایشان «صدق» می‌نامیدند بکار می‌رفت.

۴۰. حتی می‌توان گفت که اگر قرار بود از تعاریف اجتناب کنیم و این زحمت عظیم را برخویش هموار سازیم که همیشه الفاظ معبّر تعریف را به‌جای معرَّفها بکار ببریم، زبانمان دقیقتر می‌شد. روشهای متداول در تعریف، خود سرچشمهٔ عدم دقت است. روش ایجاد شده به‌وسیلهٔ کارناپ (در ۱۹۳۴) بظاهر نخستین روش پرهیز از ناهمسازی در زبانی است که از تعاریف استفاده می‌کند[5]. او نشان داده‌است که زبانی که پذیرای تعاریف

1. analytic 2. K. Menger 3. nominal

۴. law of the excluded middle «همان قاعدهٔ «منع خلو» است. یعنی بین یك قضیه و نقیض آن واسطه‌ای نیست.» (**زبان، حقیقت و منطق**، نوشتهٔ الف. ج. آیر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، ص ۸۹). (مترجم)

۵. رجوع کنید به:

←

باشد در بیشتر موارد گرفتار ناهمسازی است حتی اگر خود آن تعاریف با قواعد کلی تعریف انطباق داشته‌باشند. اینکه می‌بینیم این ناهمسازی در عمل بالنسبه بی‌اهمیت است، ناشی از این امر واقع است که همواره می توانیم معرّفها را حذف کنیم و الفاظ معبّر تعریف را جانشین آنها سازیم.

۴۱. چند نمونه از این روش که اصطلاح جدید را تنها پس از پدید آمدن نیاز به‌آن وارد بحث می‌کند، در همین کتاب یافت می‌شود. این‌کتاب با عقاید فلسفی سر وکار دارد و، بنابراین، از جهت اختصار هم که شده، نمی‌توان در آن از آوردن نامهایی برای این عقاید خودداری کرد. به‌این دلیل من از اینهمه «ایسم» استفاده‌کرده‌ام. اما در بسیاری موارد، اینگونه نامها تنها پس از شرح و بیان مواضع یا عقاید مورد نظر، وارد بحث شده است.

۴۲. در انتقاد منظمتر از روش مبتنی بر اصالت ماهیت، ممکن است سه مشکل تمیز داد که اصالت ماهیت نه‌قادر به‌گریز از آنهاست و نه از عهدهٔ حلشان برمی‌آید. (۱) مشکل تمیز گذاشتن واضح بین عرف لغوی محض و تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] که ماهیت [شیء] را «براستی» بیان می‌کند. (۲) مشکل تمیز گذاشتن بین تعاریف ذاتی [یا حدود] «صادق» و «کاذب». (۳) مشکل اجتناب از تسلسل تعاریف. در اینجا سر وکار من باختصار تنها با مشکل (۲) و (۳) است. مشکل سوم در متن مطرح می‌شود؛ در مورد مشکل دوم، رجوع کنید به یادداشتهای (۱)۴۴ و ۵۴ در همین فصل.

۴۳. صادق بودن یك خبر گاهی ممکن است تبیین کند که چرا آن خبر به‌نظر ما بدیهی می‌نماید و چنین است در مورد «۴ = ۲ + ۲» یا در مورد این جمله که می‌گوید: «خورشید هم نور تشعشع می‌کند و هم حرارت». ولی عکس قضیه صادق نیست. این واقعیت که جمله‌ای در نظر بعضی از ما یا حتی همهٔ ما «بدیهی» می‌نماید ـ به‌عبارت دیگر، اینکه

←R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, 1937, p. 67.

و نیز:

Hilbert-Bernays, *Grundlagen d. Math.*, 1939, II. p. 295, note 1.

بعضی از ما یا حتی همهٔ ما به‌صدق آن اعتقاد راسخ داریم و کـذب آن را نمی‌توانیم تصور کنیم ـ دلیل نمی‌شود که آن جمله صادق باشد. (واقعیت عدم توانایی ما برای تصور کذب یك خبر، در بسیاری موارد فقط دلیل بر آن است که قوهٔ تخیل ما نارساست یا به‌رشد کافی نـرسیده‌است.) یکـی از بزرگترین اشتباهها این است که فلسفه‌ای به‌جای استدلال بـه‌هـواداری از صدق یك جمله، به‌بداهت متوسل شود. با این وصف، تقریباً تمام فیلسوفان پیرو اصالت تصور [= ایده‌آلیست] دست به‌این‌کار می‌زنند. این نشان مـی دهدکه فلسفه‌های مبتنی براصالت تصور غالباً چیزی نیستند جز منظومه‌ای از مدافعات در حمایت از بعضی عقاید جزمی.

این بهانه معتبر نیست که بگوییم اغلب در وضعی هستیم کـه بـاید پاره‌ای جمله‌ها را فقط به‌دلیل بدیهـی بودنشان بپذیریـم. معمولاً مبـادی منطق و روش علمی (بویژه «اصل استقراء» یا «قاعدهٔ یکسانی طبیعت») به عنوان نمونهٔ خبرهایی ذکر می‌شود که از پذیرفتنشان چاره نداریـم و بـر پایهٔ هیچ چیز مگر بداهت، قادر به‌توجیهشان نیستیم. ولی حتـی اگر چنین بود، باز بهتر بود بی‌پرده می‌گفتیم قادر به‌توجیـه نیستیم و به‌همین اکتفـا می‌کردیم. حقیقت امر این است که اساساً نیازی به «اصل استقراء» نیست. (رجوع کنید به‌کتاب من، **منطق اکتشاف علمی**). در مورد «مبادی منطق» نیز در سالهای اخیر بسیاری‌کارها شده‌است که نشان می‌دهد نظریهٔ بداهت منسوخ است. (بسنجید بخصوص با دو کتاب کارناپ، **نحو منطقی زبان** و **مدخل معناشناسی**). رجوع کنید همچنین پائینتر به‌یادداشت (۲)۴۴.

۴۴. (۱) اگر این ملاحظات را در مورد شهود عقلی ماهیـات بـکار بندیم خواهیم دید که اصالت ماهیت عاجز از حـل ایـن مشکل است کـه چگونه می‌توانیم پی ببریم که آیا تعریفی که کسی پیشنهادکرده و از لحاظ صوری نیز درست است، صادق هم هست یا نیست، و بخصوص چگونه می توانیم از میان دو تعریف رقیب، یکی را برگزینیم؟ پیـداست کـه در نظر کسی که در روش‌شناسی از اصالت تسمیه پیروی می‌کند، پاسخ به‌این قسم سؤال، ناچیز و پیش پا افتاده‌است. فرض کنیـم کسی (همداستان با **فرهنگ آکسفورد**) قائل به‌این باشد که «توله یعنی جوانی خـودستا و تهـی مغز و گستاخ» و در برابر کسی دیگر که از تعریف پیشین ما دست برنمی‌دارد، در

گفتهٔ خود پافشاری کند. در چنین حالتی، پیرو اصالت تسمیه اگر حوصلهٔ اینگونه بحثها را داشته‌باشد، یادآور خواهد شد که به‌نزاع دربارهٔ برچسبها علاقه‌ای ندارد، زیرا انتخاب برچسب کاری است دلخواه. او همچنین ممکن است متذکر شودکه اگر خطر ایهام وجود داشته‌باشد، می‌توان بآسانی دو برچسب ایجاد کرد: یکی «توله ـ ۱» و دیگری «توله ـ ۲». و اگر طرف سومی مدعی شود که «توله یعنی سگ قهوه‌ای» پیرو اصالت تسمیه با شکیبایی پیشنهاد ایجاد برچسب «توله ـ ۳» را خواهدداد. ولی اگر اصحاب دعوا باز هم به‌منازعه ادامه دهند و یکی اصرار کند که تولهٔ او تنها تولهٔ مشروع است و دیگری مصر باشد که لااقل باید به‌تولهٔ او برچسب «توله ـ ۱» زده شود، شخص پیرو اصالت تسمیه با وجود کمال شکیبایی، از آن پس با بی‌اعتنایی شانه بالا خواهدانداخت. (برای اجتناب از سوء تفاهم، باید تذکر دهم که در اصالت تسمیهٔ روش‌شناختی، مسألهٔ وجود کلیات مطرح نمی‌شود. بنا براین، هایز اهل اصالت تسمیهٔ وجودی[1] است، نه پیرو اصالت تسمیه در روش‌شناسی.)

اما همین مسألهٔ پیش پاافتاده، مشکلات حل نشدنی در روش مبتنی بر اصالت ماهیت پدیدمی‌آورد. قبلاً فرض را بر این قرار داده بودیم که پیرو اصالت ماهیت اصرار خواهدداشت که مثلاً جملهٔ «توله، سگی قهوه‌ای است»، حاوی تعریف صحیح ماهیت «تولگی» نیست. چگونه او می‌تواند از این عقیده دفاع کند؟ فقط با استناد به‌شهود عقلی خود از ماهیات. پیامد عملی این واقعیت آن است که اگر تعریفی که پیرو اصالت ماهیت داده‌است مورد تردید قرار گیرد و پذیرفته نشود، او بکلی درمانده خواهد شد، زیرا تنها به‌دو راه خواهد توانست واکنش نشان دهد. یکی اینکه سرسختانه تأکید بورزد که شهود عقلی او یگانه شهود عقلی راستین است، که البته در این صورت حریف نیز ممکن است همان قسم پاسخ دهد و، در نتیجه، به‌جای حصول معرفت مطلقاً نهایی و غیر قابل شبهه‌ای که ارسطو وعده داده‌بود، به‌بن‌بست خواهیم رسید. راه دیگر این است که تصدیق کند درك شهودی حریف نیز به‌همان راستی درك شهودی خود اوست ولی

1. ontological nominalism

درکی است از ماهیتی دیگر که بدبختانه به‌وسیلهٔ حریف به‌همان نام خوانده می‌شود. چنین ادعا به‌این پیشنهاد خواهد انجامید که دو برچسب مختلف ـ مثلاً «توله ـ ۱» و «توله ـ ۲» ـ برای دو ماهیت مختلف بکاررود. ولی چنین گامی به‌معنای ترک کامل موضع اصالت ماهیت خواهدبود، زیرا برداشتی که باید از آن بشود این است که ما از معرِف شروع می‌کنیم وبعد برچسبی به‌آن می‌زنیم یا، به‌عبارت دیگر، «از چپ به‌راست» می‌رویم، و این خود بدان معناست که باید در زدن برچسب به‌دلخواه عمل کنیم. برای فهم مطلب کافی است درنظر بگیریم که اصرار بر اینکه «توله ـ ۱» ذاتاً بچهٔ سگ است در حالی که سگ قهوه‌ای فقط ممکن است «توله ـ ۲» باشد، باز منجر به‌همان مشکلی خواهدشد که در اصل پیرو اصالت ماهیت را با این قیاس ذوالوجهین روبرو ساخت. بنابراین، همهٔ تعریفها باید به‌تساوی قابل قبول تلقی شوند (مشروط بر آنکه از لحاظ صوری درست باشند)، و این بدان معنا خواهدبود که، به‌اصطلاح ارسطو، هر مقدمهٔ یقینی همانقدر راست‌است که مقدمهٔ یقینی متضاد با آن و «محال است‌کسی خبری اظهار کند که دروغ باشد». (کسی که بنظر می‌رسد یادآور این نکته شده‌باشد، آنتیس‌تنس است؛ رجوع کنید به‌یادداشت ۵۴ در همین فصل).
پس این ادعای ارسطویی نکته به‌نکته بی‌پایه‌است که می‌گوید منشأ معرفت صادق خطاناپذیر و غیرقابل شبهه (به‌تفکیك از گمان) همانا شهود عقلی است و تعریف که مقدمهٔ یقینی استوار و ضروری هرگونه استنتاج علمی است، به‌وسیلهٔ شهود عقلی حاصل می‌گردد. باضافه، معلوم می‌شود که تعریف چیزی نیست جز جمله‌ای که به‌ما می‌گوید معنای معرَف با معنای معرِف یکی است و هر یك را می‌توان جانشین دیگری کرد. کاربرد تعریف برطبق موازین اصالت تسمیه به‌ما اجازه می‌دهد که به‌جای درازگویی، سخن کوتاه کنیم، و، بنابراین، دارای فایدهٔ عملی است. کاربرد آن مطابق نظر اصحاب اصالت ماهیت فقط کمك می‌کند که سخنی کوتاه را با سخنی دراز مبادله کنیم که همان معنا را می‌دهد منتها بسیار طولانی‌تر است و تنها فایدهٔ آن تشویق به‌لفّاظی‌است.

(۲) برای آگاهی از انتقادی که از نظریهٔ هوسرل در باب شهود ماهیات شده‌است، رجوع کنید به‌کتاب ی. کرافت، *از هوسرل تا هایدگر*

(آلمانی، ۱۹۳۲)[1]. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۸، فصل بیست و چهارم. از میان همهٔ نویسندگانی که قائل به‌نظریاتی در این زمینه بوده‌اند، ماکس‌وبر احتمالاً بزرگترین تأثیر و نفوذ را در برخورد با مسائل جامعه شناسی داشته‌است. او در قلمرو علوم اجتماعی هوادار «روش فهم شهودی[2]» بود و «نمونه‌های ناب[3]» او از بسیاری جهات با ماهیات ارسطو و هوسرل مطابق است. شایان تذکر است که، با وجود این گرایشها، وبر توجه داشت که استناد به‌بداهت، پذیرفتنی نیست. به‌نوشتهٔ او: «اینکه تعبیری بشدت بدیهی است، فی‌نفسه هیچ چیز را دربارهٔ اعتبار تجربی آن ثابت نمی‌کند.[4]» وبر بحق یادآور می‌شود که فهم شهودی «همیشه باید به وسیلهٔ روشهای عادی مهار شود.» (همان کتاب، همان صفحه؛ تأکید بر کلمات از من است). ولی اگر چنین است، این امر برخلاف آنچه او فکر می‌کند، ویژگی علم «رفتار انسانی[5]» نیست، بلکه به‌ریاضیات و فیزیك و غیره نیز تعلق می‌گیرد. معلوم می‌شود کسانی که فهم شهودی را روش خاص علوم مربوط به «رفتار انسانی» می‌دانند، عمدتاً از آن رو به‌چنین نظریاتی قائلند که نمی‌توانند تصور کنند یك ریاضیدان یا فیزیکدان نیز ممکن است چنان با موضوع [تحقیق] خود آشنایی نزدیك داشته‌باشد که بتواند «آن را احساس کند» درست به‌همان نحو که یك جامعه‌شناس، رفتار انسانی را «احساس می‌کند».

۴۵. «علم، تعریف تمام مصطلحات خود را مسلّم می‌شمارد...» (راس، همان کتاب، ص ۴۴؛ بسنجید با آنالوطیقای دوم، کتاب اول، فصل ۲). رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۳۰ در همین فصل.

۴۶. قطعهٔ نقل شده، از صفحهٔ ۷۱ کتاب افلاطون، امروز نوشتهٔ کراسمن است.

---

1. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (1932).
2. method of intuitive understanding
۳. ideal types. از مفاهیم اصلی در جامعه‌شناسی ماکس‌وبر که «نوع عالی» و «سنخ آرمانی» و جز آن نیز به‌فارسی ترجمه شده‌است. (مترجم)
4. M. Weber, *Ges. Aufsaetze*, 1922, p. 404.
5. human behaviour

کوهن و نی‌گل نیز در کتاب خود مدخلی بر منطق و روش علمی[1]، نظریه‌ای بسیار مشابه بیان می‌کنند و می‌گویند: «بسیاری از مناقشات در بارهٔ حقیقت مالکیت یا دیانت یا قانون... یقیناً از میان می‌رفت اگر معادلهایی که بدقت و وضوح تعریف شده‌بود جای این الفاظ را می‌گرفت.» (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۴۸ و ۴۹ در همین فصل).

نظریاتی که دربارهٔ این مسأله به‌وسیلهٔ ویتگنشتاین و چند تن از پیروانش بیان شده‌است به‌قطعیت و صراحت نظریات کراسمن و کوهن و نی‌گل نیست. ویتگنشتاین فیلسوفی ضد مابعدالطبیعی بود. او در دیباچهٔ رسالهٔ منطقی ـ فلسفی[2] می‌نویسد: «این کتاب با مسائل فلسفه سر و کار دارد و، به‌اعتقاد من، نشان می‌دهد که روش صورت‌بندی این مسائل، بر سوء فهم منطق زبان ما استوار است.» او می‌کوشد نشان دهد که مابعدالطبیعه «صرفاً بیمعنا»ست و سعی دارد در زبان ما مرزی بین با معنا و بیمعنا تعیین کند و می‌نویسد: «این مرز را می‌توان در زبانها تعیین کرد و آنچه آن سوی مرز قرار بگیرد، صرفاً بیمعناست.» مطابق نظر ویتگنشتاین در آن کتاب، قضایا معنا دارند: یا صادقند یا کاذب. قضایای فلسفی اساساً وجود ندارند؛ فقط شبیه قضیه بنظر می‌آیند ولی، در واقع، بیمعنا و مهملند. مرز میان با معنا و بیمعنا، منطبق با مرز بین علوم طبیعی و فلسفه است: «تمامت[3] قضایای صادق، [مساوی با] تمام[4] علم طبیعی (یا تمامت علوم طبیعی) است. فلسفه یکی از علوم طبیعی نیست.» بنابر این، تکلیف راستین فلسفه، صورت‌بندی قضایا نیست؛ روشن کردن قضایاست: «حاصل فلسفه، چند 'قضیهٔ فلسفی' نیست؛ این است که قضایا را روشن کند.» کسانی که متوجه این امر نیستند و قضایای فلسفی مطرح می‌کنند، مهملات مابعدالطبیعی می‌بافند.

(نباید فراموش کرد که برتراند راسل در کوشش برای حل معضلات ناشی از پارادکسهایی[5] که کشف کرده‌بود، نخستین کسی بود که بین

1. M. R. Cohen, E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method* (1936), p. 232.

2. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico - Philosophicus* (1921/22).

3. totality 4. total

۵. paradox. واژهٔ پارادکس اصلاً در یونانی به‌معنای امر خلاف انتظار و ـ

قضایای مفید معنا که مفهومی از آنها حاصل می‌شود و عبارات لغوی بیمعنایی که ممکن است به‌قضایا شباهت داشته‌باشند ولی فاقد مفهومند، تمیز بارز گذاشت. راسل عباراتی را که شبیه قضایا بنظر می‌رسند به‌سه بخش تقسیم می‌کند، زیرا قضایایی می‌توان تمیز داد که ممکن است صادق یا کاذب باشند و شبه قضایایی که بیمعنا یا مهملند. توجه به‌این نکته مهم است که کاربرد اصطلاح «بیمعنا» یا «فاقد مفهوم» در اینجا از بعضی جهات با استعمال عادی این الفاظ وفق می‌دهد ولی بمراتب دقیقتر است، زیرا در تداول، غالباً اگر خبر یا قضیه‌ای حقیقی مثلاً «باطل[1]»باشد ـ یعنی حاوی تناقض یا آشکارا کاذب یا دروغ باشد ـ به‌آن «بیمعنا» می‌گویند. بدین ترتیب، قضیه‌ای که می‌گوید جسم طبیعی معینی در آن واحد در دو جای مختلف قرار دارد، کاذب است نه‌بیمعنا، یا قضیه‌ای است که با عرف لغت در استعمال اصطلاح «جسم» در فیزیك کلاسیك تناقض دارد. به‌همین وجه، قضیه‌ای که به‌الکترون معینی نسبت می‌دهد که هم دارای جای دقیق است و هم واجد اندازهٔ حرکت، برخلاف آنچه برخی از فیزیکدانان مدعی شده‌اند و بعضی از فلاسفه به‌تأسی از آنان تکرار کرده‌اند، بیمعنا نیست، بلکه صرفاً با فیزیك جدید در تناقض است.)

مطالبی را که تا کنون گفتیم می‌توان بدین شرح جمع‌بندی کرد.

←باور نکردنی و غیر قابل تصور است. معنای عادی آن در زبانهای امروزی اروپایی، عقیده یا قضیه‌ای است که بظاهر باطل می‌نماید. قبلاً نیز در این کتاب درکاربردهای معمولی، به‌همین معنا آن را «باطل‌نما» ترجمه کرده بودیم (باطل‌نمای آزادی و دموکراسی و غیره). اما در منطق ریاضی جدید مفهومی بسیار فنی از این لفظ اراده می‌شود و ریاضیدانان و منطقیان ما نیز آن را به‌همین شکل استعمال می‌کنند. پارادکسها از قدیم در منطق بوده‌اند(«پارادکس آشیل و لاك‌پشت»، «پارادکس دروغگو» و جز اینها). در این موارد، غرض نتایج بظاهر متناقضی است که بر اساس مقدمات صحیح و به‌کمك قیاسی معتبر، از استدلال بدست می‌آیند. پارادکسهای راسل درنتیجهٔ بسط نظریهٔ مجموعه‌ها در ریاضی پدیدآمد. برای اطلاع از چگونگی آنها، رجوع کنید به **مدخل منطق صورت**، نگارش شادروان دکتر غلامحسین مصاحب، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴، ص‌ص ۷-۴۰۵. (مترجم)

1. absurd

ویتگنشتاین در جستجوی مرزی بین بیمعنا و با معناست و به‌این نتیجه می رسد که این مرزبندی با مرز میان علم و مابعدالطبیعه انطباق دارد، یعنی بین جمله‌های علمی و شبه قضایای فلسفی. (عجالتاً کار نداریم که او بغلط قلمرو علوم طبیعی را با حیطهٔ جمله‌های صادق یکی می‌شمرد. با این حال، رجوع کنید به‌یادداشت ۵۱ در همین فصل). این برداشت از هدف ویتگنشتاین با این گفتهٔ او تقویت می‌شود که: «فلسفه قلمرو علوم طبیعی را محدود می‌کند[1].» (همهٔ جمله‌هایی که تا اینجا نقل کرده‌ایم، از صفحه‌های ۷۵ و ۷۷ [رسالهٔ منطقی ـ فلسفی] است.)

این خط مرزی نهایتاً چگونه کشیده می‌شود؟ چگونه می‌توان «علم» را از «مابعدالطبیعه» و بدان‌وسیله «بامعنا» را از «بیمعنا» تمیز داد؟ چیزی که شباهت بین نظریهٔ ویتگنشتاین و نظریهٔ کراسمن و بقیه را مسجل می‌کند، پاسخ به‌همین پرسش است. ویتگنشتاین به‌طور ضمنی می گوید که الفاظ یا «علاماتی[2]» که دانشمندان [علوم طبیعی] بکار می‌برند، بامعناست، حال آنکه حکیم مابعدالطبیعی «هیچ معنایی برای برخی علامتهای معین در قضایای خویش تعیین نکرده‌است.» آنچه او خود (در صفحه‌های ۱۸۷ و ۱۸۹) در این زمینه می‌نویسد چنین است:«روش درست در فلسفه این است که چیزی نگوئیم مگر آنچه گفتنی است، یعنی قضایای علوم طبیعی، یعنی چیزی که هیچ ربطی به‌فلسفه نداشته‌باشد: و در آن صورت نیز همیشه هنگامی که کسی بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید، باید به‌او ثابت کرد که هیچ معنایی برای برخی علامتهای معین در قضایای خویش تعیین نکرده است.» در عمل، این گفته مستلزم آن است که از حکیم مابعدالطبیعی بپرسیم: «مرادت از این واژه چیست؟ چه معنایی از آن واژه اراده می کنی؟» به‌سخن دیگر، از او تعریف مطالبه کنیم؛ و اگر تعریفی داده نشود، فرض را بر این بگذاریم که واژهٔ مورد بحث بیمعناست.

اما چنانکه در متن نشان داده خواهدشد، این نظریه غافل است که (الف) یك حکیم مابعدالطبیعی ظریف و بی‌اعتنا به‌اصول، هر بار که از او

---

۱. یا به‌عبارت روشنتر: «فلسفه مرز علوم طبیعی را تشکیل می‌دهد.» (مترجم)

2. signs

سؤال شود «مرادت از این واژه چیست؟»، فوراً تعریفی ارائه خواهد داد بنحوی که این بازی، به‌آزمایش حوصله مبدل خواهدشد؛ (ب) دانشمند علوم طبیعی هم از لحاظ منطقی در موضعی بهتر از حکیم مابعدالطبیعی نیست، و حتی اگر با حکیمی بی‌اعتنا به‌اصول مقایسه شود، شاید در وضع بدتری نیز باشد.

گفتنی است که شلیک[1] هنگام بحث دربارهٔ آموزهٔ ویتگنشتاین[2]، مشکل تسلسل به‌بینهایت را نیز یادآور می‌شود. اما راه‌حلی که پیشنهاد می‌کند (راه‌حلی که بنظر می‌رسد در جهت استقراء یا «تقویم[3]» یا شاید عمل‌نگری[4] قرار داشته‌باشد[5]) نه روشن است و نه قادر به‌حل مسألهٔ مرز بندی. تصور می‌کنم نظریهٔ منطقیی که تارسکی نام آن را «معناشناسی» گذاشته است، برخی از مقاصد ویتگنشتاین و شلیک را که طالب فلسفه‌ای ناظر بر معنا هستند، برآورده سازد. اما گمان نمی‌کنم مطابقت این مقاصد با «معناشناسی» دامنه‌ای چندان دور و دراز داشته‌باشد، زیرا «معناشناسی» نه تنها به «روشن کردن» بلکه به طرح قضایا نیز مبادرت می‌کند. سخنان ما دربارهٔ ویتگنشتاین، در یادداشتهای ۵۱ و ۵۲ این فصل ادامه خواهد یافت (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای (۲)۸ و ۳۲ در فصل بیست و چهارم و یادداشتهای ۱۰ و ۲۵ در فصل بیست و پنجم).

۴۷. مهم است که بین برهان بالاخص و استنتاج[6] منطقی به‌طور

---

1. M. Schlick 2. *Erkenntnis*, I, p. 8 .

۳. constitution. برای توضیح دربارهٔ این اصطلاح، رجوع کنید به‌یادداشت ۴۸. (مترجم)

۴. operationalism. عقیده به‌اینکه (۱) مفاهیم، الفاظ یا علامات باید به‌وسیلهٔ عملیات مشخص و قابل تکرار تعریف شوند؛ (۲) جمله‌های مرکب از مفاهیم، الفاظ یا علاماتی که بدین شیوه تعریف شده‌اند فقط در صورتی افادهٔ معنا می‌کنند که بتوان آنها را با اعمالی قابل تکرار و از طریق تجربه، به آزمون گذارد. (مترجم)

۵. بسنجید با یادداشت ۵۰ در این فصل.

۶. deduction. چنانکه از سیاق عبارت پیداست، غرض از استنتاج در اینجا همان قیاس (syllogism) است، به‌تفکیک از استقراء و تمثیل. ولی چون پوپر اصطلاح قیاس را بکار نبرده بود، ما نیز همانگونه که او نوشته←

عموم، فرق بگذاریم. برهان، استنتاجی است که صدق نتیجه را به‌طور قطعی مسجل می‌کند. ارسطو این اصطلاح را همین‌گونه بکار می‌برد و (مثلاً در آنالوطیقای دوم، کتاب اول، فصل ۴، ۷۳a به‌بعد) خواستار تسجیل صدق «ضروری» نتیجه می‌گردد. کارناپ نیز اصطلاح مذکور را به‌همین وجه استعمال می‌کند (رجوع کنید بویژه به نحو منطقی زبان، بخش ۱۰، ص ۲۹، و بخش ۴۷، ص ۱۷۱) و نشان می‌دهد که نتایجی که بدین معنا قابل اثبات یا «برهان‌پذیر» باشند، به‌نحو «تحلیلی» صادقند. (در اینجا وارد مسألهٔ «تحلیلی[1]» و «ترکیبی» یا «تألیفی[2]» نمی‌شوم.)

از ارسطو به‌بعد، همیشه روشن بوده که هر استنتاجی، برهان نیست. استنتاجهایی در منطق وجود دارد که برهان بشمار نمی‌رود ــ فی‌المثل، بر پایهٔ مقدمات کاذب نیز می‌توان نتایجی بدست آورد. اینگونه استنتاجها، برهان نیست. کارناپ استنتاج غیر برهانی را، «استخراج[3]» می‌نامد (همان کتاب، همان‌جا). جالب نظر است که پیش از او، کسی نامی به‌این استنتاجهای غیربرهانی نگذاشته‌بود. این امر نمایانگر دل مشغولی به‌برهان است ــ اشتغال خاطری ناشی از پیشداوری ارسطو دایر بر آنکه «علم» یا «معرفت علمی» باید تمام قضایایی را که با آن سروکار دارد مسجل کند، یعنی یا اینگونه قضایا را به‌عنوان مقدمات بدیهی بپذیرد و یا به‌اثبات آنها اهتمام بورزد. اما وضع بدینگونه است که خارج از دایرهٔ منطق محض و ریاضیات محض، هیچ چیز را نمی‌توان به‌برهان ثابت کرد. استدلالها در علوم دیگر (و حتی، چنانکه لاکاتوش[4] نشان داده‌است، بعضی استدلالها در ریاضیات) استخراج محض است، نه‌برهان.

قابل ذکر است که بین مسائل مربوط به‌استخراج و مسائل مربوط به تعریف و نیز بین مسائل مربوط به‌صدق جمله‌ها و مسائل مربوط به‌معنای الفاظ، مشابهتی دامنه‌دار وجود دارد.

استخراج از مقدمات آغاز می‌شود و به‌نتیجه می‌انجامد؛ تعریف (اگر از چپ به‌راست خوانده شود) از معرف شروع می‌شود و به‌معرف می‌رسد. استخراج ما را از صدق نتیجه آگاه می‌کند مشروط برآنکه از صدق

→ بود ترجمه کردیم تا امانت رعایت شده‌باشد. (مترجم)

1. analytic 2. synthetic 3. derivation 4. I. Lakatos

مقدمات آگاه باشیم؛ تعریف ما را از معنای معرَّف آگاه می‌کند مشروط بر آنکه از معنای الفاظ معبِّر تعریف آگاه باشیم. بدین‌ترتیب، استخراج، مسألهٔ صدق را به‌مقدمات حواله می‌کند بی‌آنکه هرگز قادر به‌حل آن باشد؛ تعریف، مسألهٔ معنا را به‌الفاظ معبِّر تعریف حواله می‌کند بی‌آنکه هرگز قادر به‌حل آن باشد.

۴۸. دلیل اینکه احتمال دارد الفاظ معبِّر تعریف از وضوح و دقت معرَّف برخوردار نباشند این است که معمولاً انتزاعیتر و کلیترند. البته اگر از بعضی روشهای جدید تعریف (مانند «تعریف به‌وسیلهٔ انتزاع[1]» که از روشهای منطق نمادی[2] است) استفاده شود، این حکم ضرورتاً صادق نخواهدبود، ولی در مورد کلیهٔ تعاریفی که کراسمن ممکن است در نظر داشته‌باشد و بویژه در مورد تمام تعاریف ارسطویی (به‌جنس و به‌فصل) یقیناً صدق می‌کند.

برخی از تحققیان [= پوزیتیویستها]، بخصوص کسانی که از لاك و هیوم تأثیر پذیرفته‌اند، معتقدند که امکان دارد الفاظ انتزاعی از قبیل الفاظی را که در علوم یا سیاست بکار می‌روند[3]، به‌یاری مشاهدات یا حتی حسیات جزیی و متعین تعریف کرد. کارناپ این قسم روش «استقرایی» تعریف را «تقویم[4]» می‌خواند. اما می‌توان گفت محال است که جزئیات، «مقوّم» کلیات شوند. (در این زمینه رجوع کنید به‌کتاب من، منطق اکتشاف علمی، بویژه بخش ۱۴، ص ۶۴، و بخش ۲۵، ص ۹۳؛ و نیز نوشتهٔ کارناپ زیر عنوان، آزمون‌پذیری و معنا، در [مجلهٔ] فلسفهٔ علم.[5])

۴۹. نمونه‌هایی که ذکر کردیم همانهاست که کوهن و نی‌گل در همان کتاب سابق‌الذکر (ص ۲۳۲) برای تعریف پیشنهاد کرده‌اند (بسنجید با یادداشت ۴۶ در همین فصل).

در اینجا می‌توان دربارهٔ بیفایده بودن تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت بعضی ملاحظات کلی افزود. (بسنجید با انتهای یادداشت (۱)۴۴

1. «definition by abstraction» 2. symbolic logic

۳. رجوع کنید به‌مطالب مربوط به‌یادداشت بعد در متن.

4. constitution

5. R. Carnap, *Testability and Meaning*, in *Philosophy of Science*, Vol. 3, 1936, pp. 419 ff., Vol. 4, pp.1 ff.

در همین فصل).

(۱) سعی در حل مسائل مربوط به‌امور واقع با رجوع به‌تعاریف، معمولاً به‌معنای نشاندن مسأله‌ای صرفاً لفظی به‌جای مسألهٔ مربوط به امور واقع است. (نمونهٔ بسیار خوب این روش، در کتاب طبیعت ارسطو، کتاب دوم، اواخر فصل ۶، دیده می‌شود.) این امر در مثالهای زیر نشان داده شده‌است. (الف) مسأله‌ای مربوط به‌امور واقع داریم بدین شرح: آیا می‌توانیم به‌قفس قبیله‌پرستی بازگردیم؟ و اگر می‌توانیم، به‌چه وسیله؟ (ب) مسألهٔ دیگری داریم مربوط به‌اخلاق بدین عبارت: آیا شایسته است که به‌قفس بازگردیم؟

فیلسوف مشغول به‌معانی [الفاظ]، وقتی با (الف) یا (ب) روبرو شود، می‌گوید: بستگی به‌این دارد که چه معنایی از این الفاظ مبهم اراده کنید؛ اول بگویید ببینم «بازگشت» و «قفس» و «قبیله‌پرستی» را چگونه تعریف می‌کنید تا شاید بتوانم به‌یاری این تعاریف، دربارهٔ مسألهٔ شما تصمیم بگیرم. در مقابل این موضع، من معتقدم که اگر بنا باشد به‌یاری تعاریف تصمیم بگیریم - یعنی اگر تصمیم از تعاریف نتیجه شود - مسأله‌ای که بدین‌سان دربارهٔ آن تصمیم گرفته شده مسأله‌ای صرفاً لفظی بوده‌است، زیرا حل آن مستقل از امور واقع یا تصمیمهای اخلاقی بوده‌است.

(۲) وضع فیلسوف مشغول به‌معانی [الفاظ] که از اصالت ماهیت نیز پیروی می‌کند، ممکن است حتی از این هم بدتر باشد، بویژه در زمینهٔ مسألهٔ (ب). فی‌المثل، او ممکن است بگوید اینکه آیا شایسته است باز گردیم، بستگی دارد به «ماهیت» یا «خصلت ذاتی» یا شاید «سرشت» تمدن ما. (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت (۲)۶۱ در همین فصل).

(۳) اصالت ماهیت و نظریهٔ تعاریف، به‌تحولی شگفت‌آور در علم اخلاق[1] انجامیده‌است ـ تحولی در جهت انتزاعات دائم‌التزاید و قطع تماس و دورماندن از اساس هرگونه اخلاق که عبارت باشد از مسائل عملی اخلاقی که باید هم‌اکنون و در همین جا بدون فوت وقت حل شود. تحول، نخست به‌این سؤال عمومی منجر می‌شود که «خوب چیست؟» یا «خوب

1. Ethics

مطلق چیست؟» و سپس کار به‌این پرسش می‌کشد که «'خوب مطلق' یعنی چه؟» و سرانجام به‌اینجا منتهی می‌گردد که «آیا می‌توان به‌مسألهٔ «'خوب مطلق' یعنی چه؟» پاسخ داد؟» یا «آیا می‌توان 'خوب' را تعریف کرد؟» مسألهٔ آخر را جی. ئی. مور در کتابش موسوم به مبادی علم اخلاق[1] طرح می‌کند و یقیناً حق با اوست که اصرار دارد «خوب» به‌معنای اخلاقی، برحسب مفاهیم «طبیعی» قابل تعریف نیست، زیرا اگر بود، به‌معنای چیزی مانند «تلخ» یا «شیرین» یا «سبز» یا «سرخ» از کار درمی‌آمد و به هیچ وجه ربطی به‌اخلاقیات نمی‌داشت. همانگونه که ما نیازی به‌حصول چیز تلخ یا شیرین و غیره نداریم، در آن صورت نیز هیچ دلیلی وجود نمی‌داشت که به‌یك چنین «خوب» طبیعی از نظر اخلاقی علاقه‌ای داشته باشیم. اما گرچه در مورد آنچه شاید بدرست حرف عمدهٔ مور محسوب شده‌است حق با او بود، از سوی دیگر می‌توان چنین گفت که تحلیل مفهوم «خوب» یا هر مفهوم یا ماهیت دیگر، به‌هیچ رو خدمتی به‌پیشبرد هیچ نظریه‌ای در علم اخلاق نمی‌کند که بخواهد با تنها اساس هرگونه علم اخلاق مناسبت داشته‌باشد و آن عبارت از مسایل اخلاقی عاجلی است که باید هم‌اکنون و در همین‌جا بدون فوت وقت حل شود. چنین تحلیلی فقط می‌تواند به‌این بینجامدکه مسأله‌ای لفظی جانشین مسأله‌ای اخلاقی شود. (بسنجید با یادداشت (۱)۱۸، فصل پنجم، بویژه با آنچه دربارهٔ بی‌ربط بودن داوریهای اخلاقی گفته شده‌است.)

۵۰. منظورم روش «تقویم» است (رجوع کنید به‌یادداشت ۴۸ در همین فصل) و روشهای «تعریف ضمنی» و «تعریف به‌وسیلهٔ تضایف[2]» و «تعریف بر مبنای عمل‌نگری[3]». استدلالهای «عمل نگرها» عمدتاً بنظر می رسد صحیح باشد؛ ولی ایشان نمی‌توانند از این واقعیت چشم بپوشند که در تعاریفی که بر پایهٔ عمل‌نگری بدست می‌دهند، به‌الفاظی کلی نیازمندند که باید بدون تعریف پذیرفته شود، و بنابراین مسأله دوباره تکرار می‌شود.

در اینجا می‌توان دربارهٔ چگونگی «استعمال الفاظ» چند اشاره و کنایه اضافه کرد. این اشارات، بدون توضیح و باختصار به‌برخی مسائل

1. G. E. Moore, *Principia Ethica*.
2. «definition by correlation»
3. «operational definition»

فنی معین راجع می‌شوند و، بنابراین، ممکن است به‌صورت فعلی برای همه قابل فهم نباشند.

کارناپ نشان داده‌است[1] که تعریف ضمنی، بویژه در ریاضیات، «تعریف» به‌معنای عادی نیست. دستگاهی از تعاریف ضمنی، نمی‌توان گفت «مدلی» را تعریف می‌کند؛ تعریفی که می‌دهد از کل یك رده از «مدلها»ست. بنابراین، دستگاهی از نمادها را که به‌وسیلهٔ دستگاهی از تعاریف ضمنی تعریف شود نمی‌توان دستگاهی از ثابتها[2] محسوب داشت، بلکه باید آنها را متغیرهایی[3] بشمار آورد (با دامنهٔ مشخص که به‌وسیلهٔ آن دستگاه به‌شیوه‌ای معین به‌یکدیگر پیوسته‌اند). به‌اعتقاد من، بین این وضع و چگونگی «استعمال الفاظ» در علوم، مشابهتی محدود وجود دارد. این مشابهت را می‌توان بدین نحو توصیف کرد که در هر شعبه‌ای از ریاضیات که در آن با علامات تعریف شده به‌وسیلهٔ تعریف ضمنی عمل می‌کنیم، اینکه چنین علامتها هیچ «معنای مشخص» ندارند، تأثیری در عملیات ما با علامتهای مذکور یا در دقت نظریه‌های ما نخواهد گذاشت. چرا چنین است؟ برای اینکه بر علامتها بیش از حد بار نمی‌کنیم. «معنا»یی به‌آنها الحاق نمی‌کنیم که از حد سایهٔ معنایی که تعریف ضمنی ما اجازه می‌دهد، فراتر برود. (و اگر معنایی شهودی به‌آنها ببندیم، مراقبیم که با این معنا همچون وسیله یا ابزاری کمکی برای استفادهٔ خصوصی معامله کنیم که نباید دخالتی در نظریه داشته‌باشد.) بدین شیوه می‌کوشیم، باصطلاح، در درون «نیمسایهٔ ابهام» یا ایهام بمانیم و از رسیدن به‌مشکل حدود دقیق این نیمسایه یا دامنه بپرهیزیم؛ و بعد معلوم می‌شود که می توانیم بدون بحث دربارهٔ این علامتها، کامیابیهای بسیار داشته‌باشیم، زیرا هیچ چیز وابسته به‌معنای آن علامات نیست. به‌همین نحو، به‌اعتقاد من، می‌توانیم با الفاظی کار کنیم که معنای آنها را «بر پایهٔ عمل‌نگری» یا «برمبنای عمل» آموخته‌ایم. باید آنها را به‌گونه‌ای استعمال کنیم که هیچ چیز ـ یا تقریباً هیچ چیز ـ وابسته به‌معنایشان نباشد. مزیت «تعریف بر مبنای عمل» این است که کمك می‌کند مسأله را به‌زمینه‌ای که در آن

1. R. Carnap in *Symposion* I, 1927, 355 ff.; also *Abriss*.
2. constants 3. variables

هیچ چیز ـ یا تقریباً هیچ چیز ـ وابسته به‌الفاظ نیست، حواله کنیم. «روشن سخن گفتن یعنی سخن گفتن بطرزی که لفظ اهمیت نداشته‌باشد».

۵۱. ویتگنشتاین در رسالهٔ منطقی-فلسفی چنین تعلیم می‌دهد[۱] که فلسفه نمی‌تواند به‌طرح قضایا بپردازد و کلیهٔ قضایای فلسفی، بواقع، شبه قضایایی فاقد مفهوم است. این نظریه با آموزهٔ دیگر او پیوند نزدیك دارد که می‌گوید تکلیف راستین فلسفه، مطرح ساختن جمله‌ها نیست، روشن کردن آنهاست: «هدف فلسفه روشن کردن اندیشه‌ها از نظر منطقی است. فلسفه، نظریه نیست، فعالیت است. یك اثر فلسفی ذاتاً و عمدتاً عبارت از ایضاحات است.» (همان کتاب، ص ۷۷).

این پرسش پیش می‌آید که آیا این نظر با هدف بنیادی ویتگنشتاین هماهنگی دارد که می‌خواهد آشکار کند مابعدالطبیعه بیمعنا و مهمل است و بدان وسیله کمر به‌نابودی آن ببندد؟ در کتاب منطق اکتشاف علمی (رجوع کنید بویژه به‌صفحهٔ ۳۱۱ و صفحه‌های بعد)، کوشیده‌ام نشان دهم که روش ویتگنشتاین به‌راه حلی صرفاً لفظی منجر می‌شود و بناچار و به رغم تندروی ظاهری، به‌کشانیدن پای مابعدالطبیعه به‌قلمرو علم و خلط آن با علوم می‌انجامد نه‌نابودی یا حذف یا حتی مرزبندی روشن مابعدالطبیعه. دلایل این امر بسیار ساده است.

(۱) یکی از جمله‌های ویتگنشتاین را از باب مثال در نظر می‌گیریم که می‌گوید: «فلسفه، نظریه نیست، فعالیت است.» یقیناً این جمله متعلق به «تمام علم طبیعی (یا تمامت علوم طبیعی)» نیست. پس بنا به‌رأی خود ویتگنشتاین (رجوع کنید به‌یادداشت ۴۶ در همین فصل)، نمی‌تواند به «تمامت قضایای صادق» تعلق داشته‌باشد. از سوی دیگر، قضیهٔ کاذبی هم نیست (زیرا اگر بود، نفی آن می‌بایست صادق باشد و قضیه به‌علوم طبیعی تعلق می‌داشت). بنابراین، به‌این نتیجه می‌رسیم که باید «بیمعنا» یا «فاقد مفهوم» یا «مهمل» باشد، و همین حکم در مورد بیشتر قضایای دیگر ویتگنشتاین نیز صدق می‌کند. ویتگنشتاین خود به‌این نتیجهٔ آموزهٔ

---

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۴۶ در همین فصل که در آن ارجاعات بیشتری داده شده‌است.

خویش واقف بود، زیرا (در صفحهٔ ۱۸۹) می‌نویسد: «قضایای من ایضاحی[1] است بدین‌نحو که آنکس که [نظر] مرا می‌فهمد سرانجام این قضایا را فاقد مفهوم تشخیص می‌دهد.» نتیجه‌ای که بدست می‌آید حائز اهمیت است. فلسفهٔ ویتگنشتاین فاقد مفهوم است و اذعان می‌شود که چنین است. ولی او در دیباچهٔ کتاب می‌نویسد: «از سوی دیگر، صدق افکاری که در اینجا منتقل شده، به‌نظر من مصون از تعرض و قطعی است. بنابراین، بر این باورم که مشکلات سرانجام حل شده‌است.» این نشان می‌دهد که می‌توانیم **افکار صادق را به‌شیوه‌ای مصون از تعرض و قطعی از طریق قضایایی که اذعان می‌شود مهملند انتقال دهیم** ومشکلات را «سرانجام» با مطرح ساختن مهملات حل کنیم. (بسنجید همچنین با یادداشت (ب) (۲)۸، فصل بیست و چهارم).

حال ملاحظه کنید این به‌چه معناست. به‌معنای آن است که آنهمه مهملات مابعدالطبیعی که بیکن و هیوم و کانت و راسل قرنها با آن جنگیده‌اند، اکنون می‌تواند آسوده جا بیفتد و حتی بصراحت اذعان شود که مهمل است. (این کاری است که هایدگر می‌کند ـ بسنجید با یادداشت ۸۷، فصل دوازدهم). چیزی که اینك با آن سر و کار داریم نوع تازه‌ای مهمل است ـ مهملی است که به‌انتقال افکار می‌پردازد ـ افکاری که صدقشان مصون از تعرض و قطعی است ـ به‌عبارت دیگر، **مهملاتی عمیقاً پرمعنا**.

من انکار نمی‌کنم که افکار ویتگنشتاین مصون از تعرض و قطعی است، چرا که اساساً چگونه می‌توان به‌آنها تعرض کرد؟ پیداست که هرچه بخواهیم در مخالفت با افکار او بگوییم لاجرم فلسفی و، بنابراین، مهمل است و می‌توان آن را به‌همین عنوان کنار گذاشت. بدین‌سان، با آنگونه موضع مواجه می‌شویم که جای دیگر در گفتگو از هگل، من آن را **تفکر جزمی مستحکم**[2] نامیده‌ام (بسنجید با یادداشت ۳۳، فصل دوازدهم). در

1. elucidatory

۲. reinforced dogmatism. واژهٔ «مستحکم» در این معنا، از کلام سعدی در **گلستان** برگزیده شده‌است: «عالم را نشاید که سفاهت از عامی به‌حلم درگذراند که هر دو طرف را زیان دارد، هیبت این کم شود و جهل آن مستحکم.» (مترجم)

صفحهٔ ۲۱ کتاب منطق پژوهش من (که اکنون به‌نام منطق اکتشاف علمی [به‌انگلیسی] ترجمه شده‌است) آمده‌است: «تنها چیزی که لازم دارید این است که برداشت از کلمهٔ 'مفهوم' یا 'معنا' را به‌نحو شایسته تنگ و محدود بگیرید تا بتوانید دربارهٔ هر سؤال مزاحم و ناراحت‌کننده بگویید که قادر نیستید 'مفهوم' یا 'معنا'یی در آن بیابید. وقتی تنها مسائل علوم طبیعی 'واجد معنا' شناخته شود، هر مناظره‌ای در باب 'معنا' بناچار در ردیف مهملات درمی‌آید. به‌مجرد اینکه اصل جزمی معنا بر تخت جلوس کرد، تا ابد بر چنان مقام منیعی قرار می‌گیرد که احتمال حمله به‌آن وجود ندارد و 'مصون از تعرض و قطعی' است.»

(۲) نظریهٔ ویتگنشتاین نه تنها دعوتی است به‌اینکه هرگونه مهمل مابعدالطبیعی قیافهٔ عمیقاً پر معنا به‌خود بگیرد، بلکه آنچه را من **مسألهٔ مرزبندی** نامیده‌ام[۱] نیز درهم می‌ریزد. انگیزهٔ او در این کار این تصور خام و ساده‌دلانه است که چیزی «ذاتاً» یا «طبیعتاً» علمی وجود دارد و چیزی «ذاتاً» یا «طبیعتاً» مابعدالطبیعی، و ما مکلفیم مرز «طبیعی» بین این دو را پیدا کنیم. من در همان کتاب که ذکر آن گذشت، در صفحهٔ ۸ نوشته‌ام: «مذهب اصالت تحقق [= پوزیتیویسم] مسألهٔ مرزبندی را به‌روش طبیعیان تعبیر می‌کند و به‌جای آنکه برداشتش این باشد که باید مسأله را برحسب فایدهٔ عملی حل کرد، به‌جستجوی تفاوتی می‌رود که می‌پندارد 'طبیعتاً' بین علوم طبیعی و مابعدالطبیعه موجود است.» ولی روشن است که تکلیفی که در فلسفه یا روش‌شناسی برعهدهٔ ماست چیزی جز ابداع و پیشنهاد مرزبندی قابل استفاده‌ای میان این دو نمی‌تواند باشد و این کار با اتصاف صفت «فاقد مفهوم» و «بیمعنا» به‌مابعدالطبیعه، شدنی نیست، چرا که، اولاً، این الفاظ بیشتر به‌کار بازکردن عقدهٔ دل دربارهٔ مابعدالطبیعیان و مابعدالطبیعه می‌خورد تا بیان اوصاف فنی یك مرزبندی، و، ثانیاً، استعمال الفاظ مذکور باز مسأله را به‌جای دیگر حواله می‌کند و باید بپرسیم «'با معنا' و 'بیمعنا' یعنی چه؟». اگر «با معنا» مترادف «علمی» و «بیمعنا» معادل «غیر علمی» باشد، پیداست که پیشرفتی نکرده‌ایم. پس به‌جهاتی از

---

۱. همان کتاب، ص ۷.

این قبیل بود که پیشنهاد کردم الفاظ تأثری یا مبین احساسات[1] مانند «معنا» و «با معنا» و «بیمعنا» و غیره بکلی از مباحث روش‌شناسی حذف شود (همان کتاب، ص ۸ به‌بعد، ص ۲۱ به‌بعد و ص ۲۲۷). (همچنین ضمن توصیه به‌اینکه با استفاده از قابلیت تکذیب یا آزمون‌پذیری یا شدت و ضعف آزمون‌پذیری به‌عنوان ملاك خصلت تجربی یك دستگاه علمی، مسألهٔ مرزبندی را حل کنیم، خاطرنشان ساختم که آوردن صفت «با معنا» به‌عنوان معادل «آزمون‌پذیر»، دارای هیچ مزیتی نیست.)* با وجود خودداری صریح من از تلقی قابلیت تکذیب یا آزمون‌پذیری (یا هر چیز دیگر) به‌عنوان «ملاك معنا»، بازمی‌بینم فیلسوفان غالباً به‌من نسبت می‌دهند که خواسته‌ام ملاك مذکور به‌عنوان شاخص معنا اختیار شود (رجوع کنید، فی‌المثل، به‌کتاب اندیشهٔ فلسفی در فرانسه و ایالات متحد، ویراستهٔ فاربر[2]).*

ولی حتی اگر هرگونه اشاره به‌«معنا» و «مفهوم» نیز از نظریه‌های ویتگنشتاین حذف شود، باز می‌بینیم راه‌حل او برای مسألهٔ تعیین مرز بین علم و مابعدالطبیعه، همچنان راه‌حلی بغایت اسف‌انگیز است. ویتگنشتاین «تمامت قضایای صادق» را همان تمامت علم طبیعی می‌شمارد و، بنابراین، همهٔ فرضیه‌های غیر صادق را از «حیطهٔ علوم طبیعی» کنار می‌گذارد. اما از آنجا که هرگز نمی‌دانیم آیا فرضیه‌ای صادق است یا کاذب، هیچ‌گاه نمی توانیم بدانیم که آیا فلان فرضیه متعلق به‌حیطهٔ علوم طبیعی است یا نیست. چنانکه قبلاً هم خاطرنشان ساخته‌ام[3]، از اصل معروف «قابلیت تحقیق» ویتگنشتاین نیز نتیجه‌ای همین‌گونه اسف‌انگیز بدست می‌آید، یعنی مرزبندی بنحوی که تمام فرضیه‌ها ازحیطهٔ علوم طبیعی خارج و وارد قلمرو مابعدالطبیعه شود. (این بدان سبب است که فرضیه، به‌معنای دقیق کلمه، قابل تحقیق[4] نیست، ولی به‌معنای غیر دقیق، می‌توان گفت که حتی منظومه‌ای مابعدالطبیعی مانند مذهب اتمیستهای قدیم نیز مورد تحقیق قرار گرفته‌است.) همین نتیجه‌گیری در سالهای بعد به‌وسیلهٔ خود ویتگنشتاین

---

1. emotive terms 2. *Philosophic Thought in France and in the United States*, ed. M. Farber, 1950, p. 570.

3. *Erkenntnis*, 3 (1933), p. 427. 4. verifiable

صورت گرفت که، به گفتهٔ شلیک[۱]، در ۱۹۳۱ اظهار داشت که نظریه‌های علمی «براستی قضیه» ـ یعنی واجد معنا ـ «نیستند». پس نظریه‌ها و فرضیه‌ها ـ به‌عبارت دیگر، مهمترین اقوال علمی ـ از معبد علوم طبیعی بیرون رانده می‌شوند و همسطح مابعدالطبیعه قرار می‌گیرند.

نظریهٔ اصلی ویتگنشتاین در رساله، تنها بر مبنای این فرض قابل تبیین است که او نمی‌دانست ارزیابی فرضیه از لحاظ علمی، متضمن چه نوع دشواریهاست. فرضیهٔ علمی بمراتب از حد بیان سادهٔ واقعیات فراتر می‌رود. چیزی که ویتگنشتاین از آن غفلت می‌ورزید مسألهٔ عمومیت یا کلیت بود. او در این زمینه از تحققیان قدیمتر، بویژه اگوست کنت، پیروی می‌کرد. کنت نوشته بود[۲]: «مشاهدهٔ امور واقع، تنها پایهٔ استوار معرفت بشری است... قضیه‌ای که قابل تحویل به‌بیان سادهٔ واقعیات ـ اعم از خاص و عام ـ نباشد، ممکن نیست هیچ معنای محصل و معقول داشته باشد.» کنت گرچه هرگز به‌اهمیت مشکل نهفته در پس عبارت سادهٔ «واقعیات عام» پی نبرد، ولی دست کم با افزودن کلمات «اعم از خاص و عام»، ذکری از این مشکل کرد. با حذف کلمات فوق، گفتهٔ کنت تبدیل به صورتبندی بسیار مختصر و مفید ملاك اساسی ویتگنشتاین برای تشخیص مفهوم یا معنا می‌شود، به‌گونه‌ای که این ملاك در رساله بیان شده است و شلیك آن را در ۱۹۳۱ تشریح کرده‌است. (صورتبندی ویتگنشتاین از ملاك مذکور چنین بود: همهٔ گزاره‌ها یا قضایا، «توابع ارزشند[۳]» و، بنابراین، قابل تحویل به‌قضایای تجزیه‌ناپذیر[۴]، یعنی تصویر امور واقع تجزیه‌ناپذیر[۵]). ملاکی را که کنت برای تشخیص معنا بدست داده‌بود، بعداً جان استوارت میل اختیار کرد.

---

۱. رجوع کنید به‌منطق **اکتشاف** علمی، حاشیهٔ ۷ به‌بخش ۴.

۲. رجوع کنید به‌کتاب زیر از او:

Early Essays on Social Philosophy, ed. H. D. Hutton, 1911, p. 223.

رجوع کنید همچنین به:

F. A. von Hayek, *Economica*, VIII, 1941, p. 300.

۳. truth functions. ترجمهٔ این اصطلاح از مرحوم دکتر غلامحسین مصاحب است. (مترجم)

4. atomic propositions　　5. atomic facts

خلاصهٔ بحث اینکه نظریهٔ ضد مابعدالطبیعی ویتگنشتاین دربارهٔ معنا که در رساله بیان شده‌است، نه‌تنها هیچ کمکی به‌پیکار با تفکر جزمی مابعدالطبیعی و فلسفهٔ غیبگویانه نمی‌کند، بلکه مبین تفکر جزمی مستحکمی است که در را چهارطاق به‌روی دشمن ـ یعنی مهملات مابعدالطبیعی عمیقاً پر معنا ـ می‌گشاید و از همان در، صمیمی‌ترین دوست ـ یعنی فرضیهٔ علمی ـ را بیرون می‌راند.

۵۲. چنین بنظر می‌رسد که مسلك غیرعقلی ـ به‌معنای آموزه یا مرامی که به‌جای طرح استدلالهای منسجم و قابل بحث، کلمات قصار و گفته‌های جزمی مطرح می‌کند که یا باید آنها را «درك کرد» و یا طرفشان نرفت ـ عموماً گرایش به‌این دارد که به‌ملك خصوصی حلقه‌ای از دانایان اسرار مبدل شود. این پیش‌بینی با دیدن بعضی از انتشاراتی که از مکتب ویتگنشتاین بیرون آمده‌است تقویت می‌شود. (نمی‌خواهم قضیه را عمومیت بدهم؛ مثلاً هرچه از نوشته‌های وایسمان[1] دیده‌ام، به‌صورت سلسله‌ای از استدلالهای معقول و بسیار روشن عرضه شده‌است که طرز فکر «می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه» ابداً در آن راه نداشته‌است.)

برخی از این انتشارات مخصوص دانایان اسرار، به‌نظر من حاوی هیچگونه مسألهٔ جدی نیست و ظاهراً به‌خاطر نفس باریك‌بینی، باریك‌بینی بخرج می‌دهد. جالب توجه اینکه چنین نوشته‌ها از مکتبی صادر می‌شود که بنای کار را در آغاز بر محکوم کردن فلسفه به‌سبب موشکافیها و باریك‌بینیهای بیهوده برای پرداختن به‌مسائل کاذب گذاشته‌بود.

در پایان این انتقاد، می‌خواهم باختصار خاطرنشان سازم که فکر نمی‌کنم جنگیدن با مابعدالطبیعه چندان موجه باشد و از این پیکار چیز ارزشمندی عاید شود. حل مسألهٔ مرزبندی بین علوم و مابعدالطبیعه، ضروری است. ولی در ضمن باید بدانیم که بسیاری از نظامهای مابعدالطبیعی نتایج علمی پر اهمیت ببار آورده‌است. کافی است تنها از نظام مابعدالطبیعی دموکریتوس و متافیزیك شوپنهاور یاد کنیم که بسیار مشابه افکار فروید است. برخی از این نظامها ـ مانند فلسفهٔ افلاطون یا

---

1. F. Waismann

مالبرانش[1] یا شوپنهاور ـ در جهان اندیشه بناهایی بسیار زیباست. لیکن در عین حال معتقدم که باید با آنگونه نظامهای مابعدالطبیعی که می‌خواهند ما را مسحور و افکارمان را مغشوش سازند، به‌پیکار برخیزیم. البته در مورد نظامهای غیر مابعدالطبیعی و ضد مابعدالطبیعی نیز اگر چنین تمایل خطرناکی بروز دهند، باید به‌همان‌سان عمل کنیم. اما به‌نظر من، یکباره نمی‌توان به‌این کار دست زد. باید زحمت تحلیل نظامها را نکته به‌نکته بر خود هموار کنیم. باید نشان دهیم که می‌فهمیم غرض نویسنده چیست ولی ضمناً آشکار سازیم که غرض او به‌زحمت فهمیدنش نمی‌ارزد. (همهٔ این نظامهای جزمی و بویژه فلسفه‌های در خور دانایان راز، به‌این ویژگی ممتاز می‌شوند که ستایشگران و هوادارانشان منتقدان را به«نفهمیدن» متصف می‌کنند؛ چنین کسان فراموش می‌کنند که تنها در مورد جمله‌های حاوی مضامین پیش پا افتاده و فاقد اهمیت، فهمیدن لزوماً باید به‌موافقت بینجامد، و در کلیهٔ موارد دیگر، شخص می‌تواند بفهمد و در عین حال مخالف باشد.)

۵۳. عبارات نقل شده، از یکی از کتابهای شوپنهاور موسوم به مسائل اساسی است[2]. او ضمن اظهارنظر دربارهٔ «عقلی که به‌نیروی شهود عقلی و به‌یاری سه پایهٔ غیبگویان فتوا می‌دهد[3]»، چنین می‌نویسد: «این است منشأ آن روش فلسفی که بلافاصله پس از کانت وارد صحنه شد ـ سرچشمهٔ روش گیج کردن مردم و تحمیل بر ایشان، روش فریفتن آنان و خاك در چشمشان پاشیدن ـ روش باد به‌غبغب انداختن و پرگویی. روزی خواهدآمد که تاریخ فلسفه از این دوره به‌نام عصر نادرستی و تقلب یاد کند.» (و سپس قطعه‌ای می‌آید که در متن نقل شده‌است.) در خصوص طرز فکر غیر عقلانی «می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه»، رجوع کنید همچنین به‌مطالب مربوط به‌یادداشتهای ۳۹ و ۴۰ در متن فصل بیست و چهارم.

---

۱. Nicolas de Malebranche (۱۶۳۸-۱۷۱۵). فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

2. A. Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890, p. 147).

۳. اصطلاح «فلسفهٔ غیبگویانه» را من از همین‌جا گرفته‌ام.

۵۴. نظریهٔ افلاطون دربارهٔ تعریف[1] که بعدها به‌وسیلهٔ ارسطو پرورانده و مدون شد، از دو ناحیهٔ اصلی به‌مخالفت برخورد: (۱) از جانب آنتیس‌تنس و (۲) از سوی مکتب ایسوکراتس، بویژه به‌وسیلهٔ تئوپومپوس[2].

(۱) سیمپلیکیوس که یکی از بهترین منابع ما دربارهٔ اینگونه امور بسیار دور از یقین و تردیدآمیز است، آنتیس‌تنس را[3] نه‌تنها مخالف نظریهٔ مثل افلاطون، بلکه یکسره مخالف مذهب اصالت ماهیت و شهود عقلی معرفی می‌کند. از آنتیس‌تنس نقل شده که گفته‌است: «ای افلاطون، من اسب را می‌بینم، ولی فرسیت[4] را نمی‌توانم ببینم.» (منبعی کوچکتر و کم‌اهمیت‌تر[5] سخنی بسیار مشابه به‌دیوگنس کلبی نسبت می‌دهد و هیچ دلیلی نیست که چنین قولی از او نیز صادر نشده‌باشد.) سیمپلیکیوس ظاهراً به‌تئوفراستوس دسترس داشته‌است. با توجه به‌اینکه گفتهٔ خود ارسطو در مابعدالطبیعه (بویژه ۱۰۴۳b۲۴) بخوبی با این موضع آنتیس‌تنس در ضدیت با اصالت ماهیت سازگار است، به‌گمان من می‌توان به‌نوشتهٔ سیمپلیکیوس اطمینان کرد.

در دو جا در مابعدالطبیعه، ارسطو از مخالفت آنتیس‌تنس با نظریهٔ اصحاب اصالت ماهیت دربارهٔ تعریف یاد می‌کند و این هردو قطعه بسیار جالب خاطر است. در اولی (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۴b۳۲) می‌خوانیم که آنتیس‌تنس اعتراضی را که در یادداشت ۴۴(۱) این فصل مورد بحث قرار گرفت، مطرح می‌کرد و، به‌عبارت دیگر، معتقد بود که راهی برای فرق گذاشتن بین تعاریف «صادق» و «کاذب» (مثلاً از «توله») وجود ندارد و، از این رو، اگر دو تعریف بظاهر متناقض داشته‌باشیم، این تعاریف برمی‌گردد به‌دو ماهیت مختلف (مثلاً «توله ـ ۱» و «توله‌ـ۲»). به‌این جهت،

---

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۲۷، فصل سوم، و یادداشت ۲۳، فصل پنجم.

۲. Theopompus (متولد حدود ۳۸۰ پیش از میلاد). مورخ و خطیب یونانی و از شاگردان ایسوکراتس. (مترجم)

3. *Ad. Arist. Categ.*, pp. 66b, 67b.

۴. horseness (از عربی فرس=اسب). (مترجم)

5. *Diog. Laert.*, VI, 53.

تناقضی در میان نیست و کسی نمی‌تواند از جمله‌های کاذب سخن بگوید. ارسطو دربارهٔ این انتقاد می‌نویسد که: «آنتیس‌تنس خامدستی و ساده‌لوحی نشان داد وقتی مدعی شد که هیچ چیز قابل توصیف نیست مگر به‌وسیلهٔ شرح مخصوص به‌آن ـ یعنی یك محمول در برابر یك موضوع ـ و سپس از این گفته چنین نتیجه‌گیری شد که تناقض امکان‌پذیر نیست و قضیهٔ کاذب تقریباً نمی‌تواند وجود داشته‌باشد.[۱]» (در تعبیری که از این قطعه شده‌است معمولاً آن را به‌جای اینکه شامل انتقاد آنتیس‌تنس از نظریهٔ تعاریف بدانند، حاوی نظریهٔ مثبت او معرفی کرده‌اند. ولی این تعبیر بدون توجه به‌بحث کلی ارسطو در اینجا صورت گرفته است. سراسر قطعه با امکان وجود تعاریف کاذب سر و کار دارد، یعنی درست مسأله‌ای که با عنایت به نارسایی نظریهٔ شهود عقلی، باعث مشکلات مشروحه در یادداشت (۱)۴۴ شده‌است. به‌اضافه، از سخنان ارسطو پیداست که هم این مشکلات و هم برخورد آنتیس‌تنس با آن، موجب نگرانی اوست.) قطعهٔ دوم نیز (مابعدالطبیعه، ۱۰۴۳b۲۴) با انتقاد از تعاریف مبتنی بر اصالت ماهیت [یا تعریف به‌ذاتیات] به‌نحوی که در فصل کنونی بسط داده شده سازگار است و نشان می‌دهد که حملهٔ آنتیس‌تنس به‌اینگونه تعاریف به‌سبب بیفایده بودن آنها و به‌علت نشانیدن سخنی دراز به‌جای سخنی کوتاه بوده‌است. این قطعه همچنین آشکار می‌کند که آنتیس‌تنس بسیار عاقلانه اذعان داشته است که گرچه تعریف [یا حد] بیفایده است، ولی امکان دارد چیزی را با اشاره به‌همانندی آن با چیز دیگری که معلوم و شناخته است توصیف یا توضیح کرد و یا اگر شیء مرکب[۲] باشد، این کار را با توضیح اینکه اجزای مرکبهٔ آن چیست انجام داد. ارسطو می‌نویسد: «البته در اشکالی که پیروان مکتب آنتیس‌تنس و این قبیل مردم بیسواد وارد می‌کردند، نکته‌ای بجا نیز وجود داشت. ایشان می‌گفتند اینکه چیزی چیست [یا 'چیستی' شیء] قابل تعریف نیست، زیرا آنچه تعریف خوانده می‌شود فقط شرحی

---

۱. سخنان ارسطو را در اینجا و اندکی پائینتر در قطعهٔ بعد، با استفاده از ترجمهٔ انگلیسی راس از **مابعدالطبیعه** به‌فارسی برگرداندیم که در بعضی جاها از لحاظ عبارت و اصطلاح روشنتر است. (مترجم)

2. composite

طولانی است. اما ضمناً تصدیق می‌کردند که امکان دارد توضیح داد که آن شیء ـ مثلاً نقره ـ چه قسم چیزی است، زیرا مـی‌توان گفـت که همانند قلع است.[۱]» ارسطو می‌افزاید که از نظریهٔ فوق چنین نتیجـه می‌شود کـه «اشیاء یا جوهرهـای مرکب را می‌تـوان تعـریف یا تشریـح کـرد، خواه محسوس باشند خواه معقول [یا متعلق شهود عقلی]، ولـی اجزای اولیـهٔ آنها قابل تعـریف نیست...» (در دنبالهٔ سخن، ارسطو از مطلب دور می‌افتد و می‌کوشد این استدلال را با نظریهٔ خودش ربط دهد دایر بـر آنکـه معرِف مرکب از دو جزء است، جنس و فصل، و این دو، مانند ماده و صورت، بـا یکدیگر مرتبط و متحدند.)

سبب اینکه در اینجا بدین موضوع پرداختم این بود که بنظر می‌رسد دشمنان آنتیس‌تنس ـ مثلاً ارسطو[۲] ـ گفتارش را به‌نحـوی نقل کرده‌باشند که برداشت شود آنچه او گفته اصل تعالیم وی بوده نه انتقاداتی که کرده است. آنچـه بـرداشت مـذکور را امکان‌پـذیـر ساخت آمیختن آن بـود با نظریه‌ای دیگر که احتمالاً آنتیس‌تنس بدان قائل بود. منظورم ایـن نظریهٔ ساده است که می‌گوید باید روشن سخن گفت و هر لفظ را تنها به‌یـك معنا بکار برد و، از این راه، از همهٔ معضلاتی که نظریهٔ تعـاریف بـه‌عبث مـی کوشد برآنها چیره شود، پرهیز کرد.

چنانکه قبلاً هم گفته شد، به‌علت قلت شواهـد، ایـن مطالب همـه بسیار دور از یقین است. اما گمان می‌کنم حق با گـروت بـاشد که «ایـن مناظره بین آنتیس‌تنس و افلاطون را نخستین تعرض اصحاب اصالت تسمیه به مذهب افراطـی اصالت واقع[۳]» توصیف می‌کند (یا بـه‌اصطلاح مـا، بـه مذهب افراطی اصالت ماهیت). بدین‌ترتیب، از موضع گروت می‌توان در برابر حملهٔ فیلد[۴] دفاع کرد که می‌گوید معرفی آنتیس‌تنس به‌عنوان یکی از اصحاب اصالت تسمیه، «کاملاً خطاست».

---

۱. خواجه نصیر در **اساس‌الاقتباس** این عمل را «تعـریف بـه‌نظایر و اشباه» می‌خواند که نه‌ذاتیات در آن دخالت دارد و نه‌عرضیات. (مترجم)

۲. رجوع کنید به‌**طوبیقا**، 104b21.

۳. Realism. نگاه کنید به‌توضیح ذیل صفحهٔ ۱۷۸. (مترجم)

4. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 167.

در تأیید تعبیری که از عقاید آنتیس‌تنس بعمل آوردم، به‌این نکته نیز ممکن است اشاره کنم که دکارت[1] و لاك[2] هم دلایلی بسیار مشابـه [دلایل من] در رد نظریهٔ مدرسیان در باب تعریف اقامه کرده‌اند (با این تفاوت که استدلالهای لاك به‌روشنی دکارت نبوده‌است). نهـایت اینکـه دکارت و لاك هردو همچنان طرفدار اصالت ماهیت باقی ماندند. کسی کـه مذهب اصالت ماهیت را مـورد حمله قرارداد یکی هابز بود[3] و دیگـری بارکلی[4]. بارکلی یکی از نخستین کسانی بود که به‌اصالت تسمیه در روش‌شناسی اعتقاد داشت و البته این غیر از اعتقاد او به‌اصالت تسمیه درهستی‌شناسی یا بحث وجود[5] است. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۷(۲)، فصل بیست و پنجم.

(۲) از دیگر منتقدان نظریهٔ افلاطونی و ارسطویی تعاریف، تنها به ذکر نام تئوپومپوس بسنده می‌کنم (که گفته‌هایش به‌وسیلهٔ اپیکتتوس نقل شده‌است[6].) تصور می‌کنم برخلاف نظر عمومی، احتمالاً سقـراط نیـز بـا نظریهٔ تعاریف موافق نبوده‌است. چنین می‌نماید که آنچه او بـا آن مبارزه می‌کرد، راه حلهای صرفاً لفظی برای مسایل اخلاقی بود و آنچه کوشش وی برای تعریف مصطلحات اخلاقی نام گرفته، با توجه به‌نتایج منفی حـاصل از آن، به‌ظن قوی کوشش بـرای از مـیـان بـرداشتن پیشداوریهای لفظی بوده‌است.

(۳) در اینجا می‌خواهم اضافه کنم که به‌رغم انتقادهایی که کرده‌ام، به‌شایستگی و قدر ارسطو نیز کاملاً معترفم. او بنیادگذار منطق است و تا هنگام تصنیف کتاب اصول ریاضیات[7]، سراسر منطق چیـزی جـز تشریح و

---

1. R. Descartes, *The Philosophical Works*, tr. Haldane and Ross, 1911, Vol. I, 317.

2. J. Locke, *Essay*, Book III, Ch. III, 11, to Ch. IV, 6; also Ch. X, 4 to 11; see esp. Ch. IV, 5.

۳. رجوع کنید به‌یادداشت ۳۳ در همین فصل.

4. G. Berkeley 5. ontological nominalism

6. Epictetus, II, 17, 4-10. Grote, *Plato*, I, 324.

۷. *Principia Mathematica*. کتاب مشهور برتراند راسل و استاد او آلفرد نورث وایتهد (A.N.Whitehead) که مجلدات آن در دو دههٔ اول قرن منتشر شد و انقلابی در افکار منطقیان و ریاضیدانان بوجود آورد. (مترجم)

تفصیل و تعمیم مبادی ارسطویی آن نبوده‌است. (راست است که اکنون عصر جدیدی در منطق آغاز شده‌است، ولی، به‌اعتقاد من، این کار با تفکیک «ماوراءِ زبان[1]» از «زبان موضوعی[2]» صورت گرفته‌است نه با ایجاد آنچه دستگاههای «غیر ارسطویی[3]» یا «چند ارزشی[4]» خوانده می‌شود.) از این گذشته، ارسطو دارای این حسن بزرگ است که کوشیده با برخوردی متکی به‌عقل سلیم، مذهب اصالت تصور [یا ایده‌آلیسم] را از سرکشی باز دارد. در این برخورد، تنها افراد و اشخاص[5]، «واقعی» محسوب می‌شوند (و «ماده» و «صورتشان» فقط جنبه‌ها یا انتزاعاتی[6] از آنهاست).* اما در عین حال، همین برخورد موجب شد که ارسطو حتی در صدد حل مسألهٔ کلیات[7] نیز که به‌وسیلهٔ افلاطون مطرح شده‌بود، برنیاید. غرض این مسأله است که چرا بعضی چیزها شبیه یکدیگرند و برخی دیگر نیستند، زیرا چرا نباید به‌عدد اشیاء موجود، ماهیات ارسطویی مختلف در اشیاء وجود داشته باشد؟*

۵۵. تأثیرمذهب افلاطونی بویژه در انجیل یوحنا پیداست و گرچه در انجیلهای پیشین کمتر به‌چشم می‌خورد، نمی‌گویم به‌هیچ‌وجه وجود ندارد. با اینهمه، همهٔ انجیلها بوضوح گرایشی ضد روشنفکرمآبی و ضد فلسفه‌ورزی بروز می‌دهند و از توسل و استناد به‌نظریات فلسفی احتراز می‌کنند و مسلماً با دانشوری و دیالکتیك ـ از قبیل آنچه فی‌المثل نزد «کاتبان» وجود داشته ـ مخالفند. البته دانشوری و تحقیق در این دوران به‌معنای تفسیر کتاب مقدس به‌مفهوم دیالکتیکی و فلسفی بوده‌است، بویژه به مفهومی که نوافلاطونیان در نظر داشته‌اند.

۵۶. مهمترین مسأله در تاریخ صدر مسیحیت، مسألهٔ ناسیونالیسم است و اینکه انترناسیونالیسم چگونه قبیله‌پرستی یهود را که جنبهٔ محلی

---

1. metalanguage

۲. object-language. ترجمهٔ این اصطلاح و اصطلاح پیشین از مرحوم دکتر مصاحب است. رجوع شود به‌مدخل منطق صورت، ص‌ص ۱۸ــ۶۱۵. (مترجم)

3. non-Aristotelian 4. multi-valued

۵. individual things. یا به‌تعبیر دیگر، اشیاء متعین و متشخص. (مترجم)

6. aspects or abstractions 7. universals

داشت، منسوخ کرد. طنین این تعارضات در کتاب *اعمال رسولان* دیده می شود (رجوع کنید به‌باب دهم، از ۱۵ به‌بعد، و باب یازدهم، ۱۸-۱؛ نیز *انجیل متی*، ۳، ۹؛ و همچنین جدلی که در *اعمال رسولان*، باب دهم، ۱۵-۱۰، در باب تابوها یا محرمات خوراکی آمده‌است). جالب نظر اینکه این مسأله همراه با مسألهٔ اجتماعی توانگری و تنگدستی و مسألهٔ برده‌داری به‌میان می‌آید. رجوع کنید به‌*رسالهٔ پولس رسول به‌غلاطیان*، باب سوم، ۲۸، و بویژه *اعمال رسولان*، باب پنجم، ۱۱-۱، که در آن حفظ ملك خصوصی، معصیت کبیره معرفی می‌شود.

از دیگر نکات بسیار جالب توجه، یکی باقی بودن محله‌های یهودیان در اروپای شرقی تا سال ۱۹۱۴ و حتی بعد از آن است و دیگری وجود صور متحجر و متوقف قبیله‌پرستی در میان یهود (مقایسه کنید با شیوه‌هایی که قبایل اسکاتلندی می‌کوشیدند بدان وسیله زندگی قبیله‌ای خویش را نگاه دارند).

۵۷. جملهٔ نقل شده از توین‌بی است (*مطالعه‌ای در تاریخ*، ج ۶، ص ۲۰۲). در این قسمت، توین‌بی به‌بحث دربارهٔ انگیزهٔ حکام رومی (که معمولاً در امور دینی بسیار بردبار و متساهل بودند) در آزار مسیحیان می‌پردازد و می‌نویسد: «حکومت مدعی بود که حق دارد اتباع خود را به ارتکاب اعمال خلاف وجدان وا دارد. مسیحیان از پذیرفتن این ادعا سر باز می‌زدند. از نظر امپراتوری [روم]، عنصر تحمل‌ناپذیر در مسیحیت همین بود... معلوم شد شهادت [مسیحیان] نه تنها تأثیری در جلوگیری از گسترش دین مسیح ندارد، بلکه مؤثرترین عامل در جلب مردم به‌این کیش است...»

۵۸. در خصوص ضدکلیسای نوافلاطونی یولیانوس و سلسله مراتب افلاطونگرایانهٔ آن و نیز در مورد پیکار او با «ملحدان» ـ یعنی پیروان دین مسیح ـ رجوع کنید فی‌المثل به‌*مطالعه‌ای در تاریخ*، ج ۵، ص‌ص ۵۶۵ و ۵۸۴، که توین‌بی در آن، عباراتی بدین شرح از گفکن[1] نقل می‌کند: «در معتقدات یام‌بلی‌خوس[2] [که فیلسوفی کافر و عارفی پیرو عرفان عددی و مؤسس مکتب سریانی نوافلاطونیان بود و در حدود ۳۰۰ میلادی می

---

1. J. Geffken 2. Jamblichus

زیست] سلوك دینی فردی... حذف شده‌بود و جای آن را کلیسایی متمایل به‌عرفان با آیینهای مقدس و رعایت دقیق تشریفات عبادی و مناسکی بسیار مشابه مراسم جادوگری گرفته‌بود و قشری مرکب از روحانیان بوجود آمده‌بود... افکار یولیانوس در باب بالابردن مقام روحانیت، دقیقاً از نظریات یام‌بلی‌خوس اقتباس شده‌بود که شوق و تعصبش در خصوص روحانیان و در مورد رعایت جزئیات تشریفات عبادی و دربارهٔ پای‌بندی به‌اصول اعتقادی منظم و تخلف‌ناپذیر، راه را برای برپا داشتن نوعی تشکیلات دینی بت‌پرستی هموار ساخت.» در اصولی که یولیانوس و این فیلسوف سریانی افلاطونی‌مشرب بدان معتقد بودند، می‌توانیم نشو و نمای یك گرایش راستین افلاطونی (و شاید تمایل یهودیان دوران اخیر) را مشاهده کنیم برای ایستادگی در برابر مذهبی که وجدان فردی و آدمیت و مروت را اصل قرارمی‌داد. این مقاومت می‌بایست هم از طریق متوقف ساختن هرگونه تغییر صورت بگیرد و هم به‌وسیلهٔ تشرف به‌آیینی که پاکی و خلوص آن به‌دست «کاستی» مرکب از روحانیان فلسفی مشرب و با برپا نگاه‌داشتن تابوهای خشك و متصلب، حفظ می‌شد. (بسنجید با متن مربوط به‌یادداشتهای ۱۴ و ۱۸ تا ۲۳، فصل هفتم؛ و نیز فصل هشتم، بویژه مطالب مربوط به‌یادداشت ۳۴ در متن.) اما از هنگامی که یوستی‌نیانوس به‌تعقیب و آزار غیرعیسویان و مرتدان پرداخت و بویژه از ۵۲۹ میلادی که فلسفه را ممنوع کرد، اوضاع بعکس شد و از آن پس مسیحیان روشهای توتالیتر اتخاذ کردند و بر آن شدند که بر وجدان فرد با قهر و خشونت مسلط گردند. اعصار تاریك از همین جا آغاز شد.

۵۹. در خصوص هشدار توین‌بی که معتقد است بالا گرفتن کار دین مسیح را نباید در چارچوب مفهوم پند پاره‌تو تعبیر کرد، رجوع کنید از جمله به‌*مطالعه‌ای در تاریخ*، ج ۵، ص۷۰۹. در مورد پند پاره تو، رجوع کنید به‌یادداشت ۶۵، فصل دهم، و یادداشت ۱، فصل سیزدهم.

۶۰. در زمینهٔ این آموزهٔ ناشی از سردباوری و خودپسندی کریتیاس و افلاطون و ارسطو که دین را افیون مردم معرفی می‌کردند، رجوع کنید به‌یادداشتهای ۵ تا ۱۸ (بویژه ۱۵ و ۱۸)، فصل هشتم. (نگاه کنید همچنین به‌*طوبیقا*، ۱۰۱a۳۰ به‌بعد). در خصوص نمونه‌های بعدی (در

پولوبیوس[۱] و استرابون[۲]) رجوع کنید از جمله به‌مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۵، ص‌ص ۶۴۶ و ۵۶۱، که در آن توین‌بی نوشته‌ای بدین شرح از پولوبیوس نقل می‌کند[۳]: «به‌عقیدهٔ من، بزرگترین علت برتری حکومت روم نسبت به‌سایر حکومتها، طرز برخورد آن با مسألهٔ دین است... رومیان توانسته‌اند پیوند اصلی در نظام اجتماعی خویش را... از خرافاف بوجود آورند»، الخ. توین‌بی همچنین قطعه‌ای بدین عبارت از استرابون نقل کرده است: «اجامر و اوباش... را نمی‌توان وا داشت که به‌ندای عقل فلسفی پاسخ دهند... هنگامی که سروکارتان با اینگونه مردم می‌افتد، نمی‌توانید خرافات را کنار بگذارید»، الخ. با توجه به‌نظریات چنین سلسلهٔ درازی از فیلسوفان افلاطونگرا که همه در تعالیم خود دین را «افیون مردم» معرفی می‌کنند، نمی‌دانم چگونه می‌توان انتساب همین‌گونه انگیزه‌ها را به قسطنطین، برخلاف روح زمان توصیف کرد.

این نکته نیز گفتنی است که کسی که توین‌بی به‌طور ضمنی او را به نداشتن شعور تاریخی متهم می‌کند، حریفی نیرومند و سترگ مانند لرد اکتن است که در کتاب تاریخ آزادی، ضمن بحث از مناسبات قسطنطین با مسیحیان می‌نویسد[۴]: «قسطنطین با درآمدن به‌دین آنان، نه قصد ترك سیاست کلی سلف خویش را داشت و نه عزم دست‌شستن از اقتدار خودسرانه را، بلکه می‌خواست پایه‌های تخت خود را با بهره‌مندی از پشتیبانی دین مسیح استحکام بخشد که جهان را از قدرت پایداری خویش به‌شگفت آورده بود...» (تأکید بر کلمات از من است.)

۱. Polybius (حدود ۲۰۵ تا ۱۲۵ پیش از میلاد) مورخ یونانی که به عنوان زندانی سیاسی به‌روم برده شد و در آنجا با رجال سیاسی و نظامی و مردان علم و ادب رومی حشر و نشر یافت. قطعه‌ای که اندکی پایینتر نقل شده از کتاب تواریخ اوست که تاریخ عمومی روم و کشورهای مجاور را از نیمهٔ قرن دوم تا اواسط نخستین سدهٔ پیش از میلاد دربر می‌گیرد. (مترجم)

۲. Strabo (حدود ۶۳ قبل از میلاد تا ۲۴ میلادی). جغرافیادان یونانی که در روم اقامت گزید و به‌سفرهای دراز رفت و کتابی به‌نام جغرافیا در شرح اوضاع اروپا و آسیا و مصر و لیبی نوشت. (مترجم)

3. Polybius, *Historiae*, VI, 56.

4. Lord Acton, *History of Freedom*, 1909, p. 30.

۶۱. من نیز مانند هر کس دیگر، بنای کلیساهای جامع قرون وسطا را می‌ستایم و بزرگی و یکتایی هنر صنعتگران آن عصر را تصدیق می‌کنم. اما بر این باورم که از زیباپرستی هرگز نباید در استدلال علیه بشردوستی استفاده کرد.

ظاهراً مدیحه‌سرایی دربارهٔ قرون وسطا با جنبش رمانتیك در آلمان آغاز شد و اکنون با تجدید حیات آن نهضت که بدبختانه در این روزگار شاهد آنیم، باب روز شده‌است. رمانتیسم نهضتی ضد تعقلی یا خردستیز است و از نظرگاهی دیگر در فصل بیست و چهارم موضوع بحث قرار خواهد گرفت.

دو طرز فکر یا نگرش عقلانی و ضد عقلانی نسبت به‌قرون وسطا، مطابق است با دو تعبیر از «تاریخ» (بسنجید با فصل بیست و پنجم).

(۱) تعبیر عقلانی تاریخ، دوره‌هایی را که در آن آدمی به‌چشم عقل در امور بشری می‌نگریسته، با امیدواری تلقی می‌کند و نسل کبیر (بویژه سقراط) و صدر مسیحیت (تا عهد قسطنطین) و دوران رنسانس و عصر روشنگری و علم جدید را بخشهایی از نهضتی می‌بیند که غالباً دستخوش وقفه شده‌است. این تعبیر، عصرها و امور مورد بحث را به‌مثابهٔ کوششهایی از سوی آدمیان برای رهانیدن خویش و پرکشیدن از قفس جامعهٔ بسته و ساختن جامعه‌ای باز تلقی می‌کند. در تعبیر مذکور، این آگاهی وجود دارد که نهضت یاد شده نه‌نمایندهٔ «قانون پیشرفت»است، نه نمایندهٔ چیز دیگری از آن قسم، بلکه فقط وابسته به‌خود ماست و ماییم که باید از آن در برابر دشمنانش دفاع کنیم و از گزند کاهلی و تن‌پروری مصونش داریم وگرنه این نهضت از میان خواهدرفت. در تعبیر عقلانی تاریخ، دوره‌های فاصل بین روزگاران یاد شده، اعصار تاریك تلقی می‌شود. هر یك از این عصرها، مراجع و مصادر افلاطونگرای خاص خود را داشته‌است و به‌سلسله مراتبی از درجات شهسواران[1] متکی بوده‌است، چنانکه در زندگانی قبیله‌ای معمول است.

کسی که به‌بهترین نحو و فراموش نشدنی طرز، به‌این تعبیر صورت

---

1. knights

بیان بخشیده لرد اکتن است که می‌نویسد: «از دو هزار و پانصد و شصت سال پیش که این دانه در آتن کاشته شد، پس از دین، آزادی همواره [از سویی] انگیزهٔ کردارهای نیك و [از سوی دیگر] بهانهٔ همگانی بزهکاری بوده‌است... پیشرفت آزادی در هر روزگار پیوسته درگیر دشمنان طبیعی آن بوده‌است ـ گرفتار جهل و خرافات، دستخوش شهوت کشورگشایی، دچار تن‌آسانی و در بند قدرت‌خواهی زورمندان و رزق‌طلبی تنگدستان. فاصله به‌فاصله، در طول دورانهای دراز، آزادی یکسره از پیشرفت باز ایستاده است. ولی هیچ مانع و عایقی مانند دودلی و آشفته‌فکری دربارهٔ ذات آزادی اینگونه پایدار نمانده و چیرگی بر آن اینچنین دشوار نبوده است. اندیشه‌های باطل حتی بیش از منافع معارض در این زمینه آسیب رسانده و زیان زده‌است.» (همان کتاب، ص ۱؛ تأکید بر کلمات از من).

شگفتا که در اعصار تاریك، چه احساس نیرومندی از تاریکی استیلا داشته است. علم و فلسفه در اعصار مذکور هر دو به‌وسواس این احساس دچار بودند که حقیقت روزگاری در گذشته شناخته‌بوده ولی اکنون گم شده است. این امر در اعتقاد به‌راز کهن و از دست رفتهٔ حجرالفلاسفه[1] و ایمان به‌حکمت دیرین ستاره‌شناسی یا علم احکام نجوم متجلی است و همچنین در این باور که هیچ اندیشه‌ای اگر تازه باشد ارزشمند نیست و هر فکری نیازمند اتکا به‌حجیت مراجع قدیم یعنی ارسطو و کتاب مقدس است. اتفاقاً آنانکه احساس می‌کردند مفتاح سرّی حکمت و فرزانگی در زیر و زبر ایام گم شده‌است، راست می‌گفتند، زیرا این کلید همانا ایمان به‌خرد و آزادی است؛ رقابت آزاد اندیشه‌هاست که بدون آن، آزاد فکری امکان‌پذیر نیست.

(۲) تعبیر دوم، همداستان با توین‌بی، خردگروی یا مذهب اصالت عقل را چه در یونان و چه در عصر جدید (از رنسانس به‌بعد)، کژروی از طریق ایمان می‌انگارد. توین‌بی می‌نویسد: «در چشم راقم این سطور،

۱. philosophers' stone. «سنگ یا ماده‌ای خیالی که برای آن قدرت تبدیل کردن فلزات پست را به‌طلا قائل بودند و قرنهای متمادی کیمیاگران در جستجوی آن و بعضی هم مدعی وقوف بر سر تهیهٔ آن بودند. برخی آن را با اکسیر یکی شمرده‌اند.» (**دایرةالمعارف فارسی**). (مترجم)

عنصر مشترك خردگروی یا اصالت عقل که در تمدن هلنی و تمدن غرب قابل تشخیص است، آنچنان برجسته نیست که دو جامعهٔ مذکور را از همهٔ دیگر افراد نوع ممتاز کند... اگر جوهر تمدن مغرب‌زمین را دین مسیح بدانیم آنگاه خواهیم دید که بازگشتمان به‌هلنیسم به‌منزلهٔ تحقق استعدادهای نهفته در مسیحیت غربی نیست، بلکه کژروی از طریق صحیح نشو و نمای غرب است، یعنی، در واقع گامی نادرست که جبران آن شاید اکنون امکان‌پذیر باشد و شاید نباشد.» (مطالعه‌ای در تاریخ، ج ۵، ص ۶، ذیل صفحه؛ تأکید بر کلمات از من است).

برخلاف توین‌بی، من به‌هیچ‌وجه شك ندارم که ممکن است این گام قهقرائی را برداشت و به‌قفس بازگشت و به‌مظالم و خرافات و بلایا و آفات قرون وسطا رجعت کرد. ولی معتقدم بهتر است چنین کاری نکنیم. دعوی من این است که ما خود باید آزادانه تصمیم بگیریم که چه باید بکنیم و این تصمیم نباید نه براساس پیروی از اصالت ماهیت در چارچوب مذهب اصالت تاریخ گرفته شود و نه، چنانکه توین‌بی می‌گوید[1]، بر پایهٔ «این مسأله که خصلت ذاتی تمدن غرب ممکن است چه باشد.»

(قطعه‌هایی که در اینجا از توین‌بی نقل شد همه بخشهایی است از پاسخ او به‌نامهٔ دکتر بوان[2]. به‌نظر من، در نامهٔ بوان ـ یعنی نخستین نامه از دو نامه‌ای که توین‌بی از او نقل کرده‌است ـ تعبیری که من تعبیرعقلانی خوانده‌ام بوجهی بسیار روشن بیان شده‌است.)

۶۲. قطعه‌های نقل شده از صفحه‌های ۸۰ و ۸۳ چاپ ۱۹۳۷ کتاب زینسر است با تأکیدی که من روی کلمات گذاشته‌ام.

در خصوص کلام من در پایان این فصل که علم و اخلاقیات دموکریتوس هنوز با ما زنده‌است، باید بیفزایم که پیوندی تاریخی و مستقیم، دموکریتوس و اپیکوروس[ابیقور[3]] را از طریق لوکرتیوس[4] نه‌تنها

---

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۴۹(۲) در همین فصل.

2. Dr. E. Bevan

۳. Epicurus (۲۷۰-۳۴۱ پیش از میلاد). «فیلسوف یونانی که در تعریف فلسفه می‌گفت فن حصول سعادت در زندگی است و خیر را منحصر به‌لذت معنوی یا آرامش درونی می‌دانست. تعلیم او بعدها بغلط←

به‌گاسندی[۱] بلکه بیگمان به‌لاك نیز مرتبط می‌سازد. وجود کلمات «اجزای لایتجزا [= اتمها] و خلاً» همواره نمودار تأثیر این سنت است و حکمت طبیعی «اجزای لایتجزا و خلاً» معمولاً با فلسفهٔ اخلاقی لذت‌جویی دیگرخواهانه[۲] یا اصالت سودمندی همراه است. اما به‌عقیدهٔ من، لازم است به‌جای این اصل در مکتب لذت‌جویی و مذهب اصالت سودمندی که می گوید: «لذت را به‌حداکثر برسانید!»، اصل دیگری آورد که هم بیشتر با نظریات اصلی دموکریتوس و اپیکوروس وفق می‌دهد و هم کمتر دچار بلندپروازی و بمراتب عاجلتر است. غرض این اصل است که دستور می دهد: «درد و رنج را به‌حداقل برسانید!» به‌اعتقاد من، سعی در رسانیدن لذت و خوشی مردم به‌حداکثر، نه‌تنها کوششی محال بلکه بسیار خطرناك است زیرا ناگزیر به‌توتالیتاریسم خواهد انجامید[۳]. بیگمان، بیشتر پیروان دموکریتوس (از جمله برتراند راسل که هنوز به‌اتم و هندسه و لذت‌جویی علاقه‌مند است) ایرادی به‌این صورت‌بندی مجدد اصل لذت[و الم] نخواهند گرفت مشروط برآنکه به‌همان معنا که مراد بوده تعبیر شود نه به‌معنای ملاك و شاخصی در علم اخلاق.

→ و به‌خلاف منظور او به‌فلسفهٔ عیش و نوش و درك لذات جسمانی معروف شد.» (**دایرة‌المعارف فارسی**). (مترجم)

۴. Lucretius (حدود ۵۵-۹۹ پیش از میلاد) «شاعر و فیلسوف رومی... اثر بزرگ و جاودانی او... منظومه‌ای به‌نام **دربارهٔ طبیعت‌اشیاء**... شرح و بیان فلسفهٔ طبیعی و اخلاقی اپیکوروس است... لوکرتیوس در این منظومه بیان می‌کند که... جهان... مرکب است از فضا یا خلأ نامتناهی و اجزای لایتجزا (اتمهای) نامتناهی... و همهٔ اجسام از ماده و خلأ تشکیل یافته‌اند... رهبر اخلاق و رفتار انسان احساس لذت و الم است و هدف انسان در زندگی باید این باشد که چنان رفتار کند که لذت بیشتر و رنج کمتر نصیب او شود.» (**دایرة‌المعارف فارسی**). (مترجم)

۱. Pierre Gassendi (۱۶۵۵-۱۵۹۲). «کشیش، فیلسوف و ریاضیدان فرانسوی که در پیشرفت نهضت ضد ارسطویی سهیم بود... نظریهٔ اتمی اپیکوروس و لوکرتیوس را احیا کرد...» (**دایرة‌المعارف فارسی**). (مترجم)

2. altruistic hedonism

۳. رجوع کنید به‌فصلهای نهم و بیست و چهارم و بیست و پنجم در همین کتاب.

فصل دوازدهم

تبصرهٔ عمومی دربارهٔ این فصل: هرجا در این یادداشتها ممکن بوده، به‌منتخبات ـ یعنی **منتخبات آثار هگل**، ویراستهٔ لـونبـرگ، چاپ ۱۹۲۹ ـ ارجاع داده‌ام[1]. این گزینهٔ ممتاز و بآسانی دستیاب، بسیاری سخنان هگل را در بر دارد که به‌بهترین وجه مشخص و ممیز افکار اوست و، از این رو، در موارد عدیده، انتخاب گفته‌های نقل شده از او را امکان‌پذیر ساخته است. با این وصف، هـر جـا عبارتی از منتخبات نقل کـرده‌ام، بلافاصله به‌متون اصلی آثار هگل نیز ارجاع داده‌ام. همچنین هر جا مقدور بوده، از **مجموعه** ـ یعنی **مجموعهٔ آثار هگل**[2] شاهد آورده‌ام. تحـریـر مهمی از **دایرةالمعارف** [**علوم فلسفی**] در مجموعه مـنـدرج نیست و از آن بـه‌نـام «**دایرةالمعارف** ۱۸۷۰[3]» یادکرده‌ام. نقل قول از **فلسفهٔ حق** برحسب شماره‌گذاری بندها در آن کتاب است و حرف «د» نشان می‌دهد که قطعهٔ مورد بحث از یادداشتهای مربوط به‌درسهاست که در چاپ ۱۸۳۳ گانس[4] افزوده شده‌است. عین عبارات مترجمان را همه جا کلمه بکلمه اقتباس نکرده‌ام.

---

1. *Hegel: Selections*, edited by J. Loewenberg, 1929. (From *The Modern Student's Library of Philosophy*)

۲. برای رعایت اختصار، پوپر از این کتاب کـه مشخصات کامـل آن در اینجا داده می‌شود، با دو حـرف *WW* یـاد می‌کند و مـا فقـط بـه‌ذکر کلمـهٔ **مجموعه** بسنده می‌کنیم:

Hegel's *Sämtliche Werke*, herausgegeben von H. Glockner, Stuttgart (from 1927 on).

(مترجم)

3. *Encycl.* 1870. G.W.F. Hegel, *Encyclopädie*, herausgegeben von K. Rosenkranz, Berlin, 1870. 4. Gans

۱. در رسالهٔ استادی او[1] بـه‌سال ۱۸۰۱. (سیـارك سرس[2] روز اول ژانویه ۱۸۰۱ کشف شده‌بود.)

۲. دیلس (۲)(۱۱۸)، دموکریتـوس. بسنجید با فصل دهـم، مطـالب مربوط به‌یادداشت ۲۹ در متن.

۳. شوپنهاور، مسائل اساسی[3]. بسنجید با فصل یازدهم، یـادداشت ۵۳.

۴. سراسر کتاب فلسفهٔ طبیعت پر از اینگونه تعـریفهاست. فی‌المثل، استافرد هتفیلـد[4] تعـریف هگـل از حـرارت را اینگونه ترجمه کـرده‌است: «حرارت خودبازگردانی ماده در حالت بیشکلی آن است، میعان آن پیروزی همگنی انتزاعیش بر محدودیت و تعین خـاص است، تداوم مجرد و موجود به‌ذات آن به‌عنوان نفی نفی، در اینجا همچون فعالیت قرار داده شده‌است.» (به‌نقل از ترجمهٔ هتفلید از کتاب کالبدشناسی علوم جدید، نوشتهٔ باوینك[5]) تعریف هگل از برق هم مشابه این است.

در مورد نقل‌قول بعدی، رجوع کنید به‌نامه‌هـای هگـل، ج ۱، ص ۳۷۳. والاس این قطعه را در ترجمهٔ منطق هگل نقل کرده‌است[6]. (تأکید بر کلمات از من است).

۵. رجوع کنید به‌تاریخ فلسفهٔ جدید، نـوشتهٔ فالکنبـرگ (ترجمـهٔ انگلیسی از آرمسترانگ[7]).

۶. منظورم فلسفه‌های گوناگون «تکامل» یا «پیشرفت» یا «بالندگی» است، ازقبیل فلسفهٔ برگسون یا الگزاندر[8] یا فیلد مارشال اسماتز[9] یا الفرد

---

1. *De Orbitis Planetarum*

۲. asteroid Ceres. (سیارك مصغر سیاره است. در فارسی به‌آن شبه سیاره هم می‌گویند). (مترجم)

3. Schopenhauer, *Grundprobleme* (4th ed., 1890), p. 147.

4. H. Stafford Hatfield

5. B. Bavink, *The Anatomy of Modern Science*, p. 30.

6. Hegel, *Briefe*, I, 373. *The Logic of Hegel*, trans. W. Wallace, p. XIV f.

7. R. Falkenberg, *History of Modern Philosophy* (6th German ed., 1908, p. 612; English translation by Armstrong, 1895, p. 632).

8. S. Alexander 9. Field-Marshal Smuts

نورث وایتهد.

۷. قطعهٔ مورد نظر، پایینتر در یادداشت (۲)۴۳ نقل و تحلیل شده است.

۸. در خصوص هشت فقره نقل قولی که در این بند [در متن] صورت گرفته‌است، رجوع کنید به‌**منتخبات**، ص ۳۸۹ (= **مجموعه**، ج ۶، ص ۷۱)؛ ص‌ص ۴۴۷، ۴۴۳، ۴۴۶ (سه فقره نقل قول)؛ و ص ۳۸۸ (= **مجموعه**، ج ۱۱، ص ۷۰) (دو فقره نقل قول). اصل گفته‌ها از **فلسفهٔ حق** است (بندهای ۲۷۲ د، ۲۵۸ د، ۲۷۰ د)؛ نخستین و آخرین قطعه از **فلسفهٔ تاریخ** است.

دربارهٔ اعتقاد هگل به‌اصالت کل و نظریهٔ او در باب اندامـوارگـی دولت، رجوع کنید از جمله به‌اشارات او به‌منـنیوس آگریپا (**لی‌ویوس**، ج ۲، ص ۳۲) در **فلسفهٔ حق**، بند ۲۶۹ د (برای آگاهی از ایرادی که به‌این نظر گرفته شده، رجوع کنید به‌فصل دهم، یادداشت ۷). در مورد صورت بندی معروف وی از تقابل بین توانایی گروه سازمان یـافته و ناتوانـی «انبوه یا توده‌ای از واحدهای مجـزا»، رجوع کنید به‌انتهای بنـد ۲۹۰ د (بسنجید همچنین با یادداشت ۷۰ در همین فصل).

هگل در دو مورد بسیار مهم دیگر نیز از تعالیم افلاطـون پیـروی می‌کند: (۱) نظریهٔ راجع به‌واحد و قلیل و کثیر[1] (رجوع کنیـد از جمله به **فلسفهٔ حق**، بند ۲۷۳): شاه یك نفر است؛ اندك شمارا‌ن با [قوهٔ] مجریه و بسیاران... با [قوهٔ] مقننه وارد صحنه می‌شوند. در بنـد ۳۰۱ و بنـدهای دیگر نیز باز اشاره به«بسیاران» است. (۲) نظـریهٔ تقابل بیـن شنـاخت و گمان (رجوع کنید به‌بحثی که دربارهٔ بند ۲۷۰ **فلسفهٔ حق** (آزادی اندیشه) در متن بین ارجاع به‌دو یادداشت ۳۷ و ۳۸ در همیـن فصل آمـده‌است). هگل از این نظریه برای توصیف افکار عمومی به‌عنـوان «عقیـدهٔ جمـاعت [یا بسیاران]» یا حتی «بلهوسی جمـاعت [یـا بسیاران]» استفاده مـی‌کند. بسنجید با **فلسفهٔ حق**، بند ۳۱۶ به‌بعد، و یادداشت ۷۶ در همین فصل.

برای آگاهی از انتقاد جالب‌نظری که هگل از افلاطون مـی‌کند و چرخش حتی جالب نظرتری که به‌انتقادات خودش می‌دهد، رجوع کنید بـه

---

۱. یا: «یکی» و «اندك شماران» و «بسیاران». (مترجم)

یادداشت (۲)۴۳ در همین فصل.

۹. در خصوص نظریاتی که در اینجا اظهار شده، رجوع کنید بخصوص به‌فصل بیست و پنجم.

۱۰. بسنجید با منتخبات، ص XII («مقدمه» کتاب به‌قلم لونبرگ).

۱۱. منظور نه‌تنها پیشینیان بلافصل او در فلسفهٔ جدید است (مانند فیخته و اشلگل[1] و شلینگ و بویژه اشلایر ماخر[2])، بلکه همچنین اسلاف او در فلسفهٔ باستان (یعنی هراکلیتوس و افلاطون و ارسطو) و گذشته از اینها، بخصوص روسو و اسپینوزا و منتسکیو[3] و هردر و برك[4] و شاعر بزرگ، شیلر است. دین هگل به‌روسو و منتسکیو («روح‌القوانین»، کتاب نوزدهم، فصل ۴ به‌بعد) و هردر (به‌خاطر کتاب او موسوم به‌«روح ملت[5]») آشکار است. اما رابطهٔ او با اسپینوزا کیفیت دیگری دارد. اسپینوزا به‌وجوب علیت معتقد بود. هگل دو فکر پر اهمیت او را اقتباس یا، به‌عبارت بهتر، با اغراض خود سازگار می‌کند. نخست این فکر که اختیار وجود ندارد مگر در تشخیص عقلی ضرورت[6] همه چیز و نیز در تأثیری که عقل با این تشخیص می‌تواند در انفعالات بگذارد. هگل این فکر را به‌این صورت می‌پروراند که عقل (یا «روح») را با آزادی یکسان قرار می‌دهد و قائل به‌این می‌شود که آزادی یا اختیار همان حقیقت ضرورت یا اضطرار است. (منتخبات، ص ۲۱۳؛ دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۱۵۴). محور فکر دوم، اعتقاد عجیب اسپینوزا به‌اصالت تحقق در اخلاق است ـ یا به‌عبارت دیگر، این نظریه که زور، حق است. اسپیوزا می‌خواست از این فکر در پیکار با آنچه حکومت جبر و زور می‌نامید استفاده کند، یعنی حکومتی که سعی دارد بیش از حدود

---

۱. Friedrich von Schlegel (۱۷۷۲-۱۸۲۹). شاعر و محقق آلمانی. (مترجم)

۲. F.D.E. Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴). متکلم و عارف آلمانی که قائل به‌تأثیر شدید احساسات و اشراق در دیانت بود. (مترجم)

۳. Charles de Secondat Baron de Montesquieu (۱۶۸۹-۱۷۵۵). متفکر نامدار فرانسوی، نویسندهٔ کتاب روح‌القوانین. (مترجم)

۴. رجوع کنید به‌قسمت ۴ این فصل.

5. J. G. Herder, *Spirit of the Nation.* 6. necessity

قدرت واقعی خود اعمال قدرت کند. اسپینوزا عمدتاً دربارهٔ آزادی اندیشه نگران بود و به‌این جهت تعلیم می‌داد که محال است حکمرانی بتواند افکار را مجبور کند (زیرا فکر آزاد است) و کوشش برای انجام امر محال، کاری جابرانه است. بر پایهٔ این تعلیم، او از دولتهای غیر دینی در مقابل کلیسا پشتیبانی می‌کرد (و با ساده‌دلی امیدوار بود که دولتهای غیر دینی، تضییقی برای آزاد اندیشیدن فراهم نکنند). هگل نیز پشتیبان دولت در مقابل کلیسا بود و دربارهٔ آزادی اندیشه که به‌اهمیت سیاسی عظیم آن آگاهی داشت (رجوع کنید به‌دیباچهٔ فلسفهٔ حق) چرب‌زبانی می‌کرد، اما در عین حال، این فکر را به‌انحراف کشانید و مدعی شد که دولت باید حق و باطل را معین کند و هرچه را باطل تشخیص داد می‌تواند منع و سرکوب کند (رجوع کنید به‌بحثی که در متن بین ارجاع به‌دو یادداشت ۳۷ و ۳۸ دربارهٔ بند ۲۷۰ فلسفهٔ حق آمده است). آنچه هگل از شیلر گرفته‌است (بی‌آنکه دین خود را اعلام کند یا حتی برساند که از کسی نقل قول می‌کند) کلام معروف اوست دربارهٔ اینکه: «تاریخ جهان، دیوان عدل جهانی است». این کلام (که در پایان بند ۳۴۰ فلسفهٔ حق می‌آید ـ رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشت ۲۶) متضمن بسیاری چیزها دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی هگل است. فلسفهٔ سیاسی هگل مبتنی بر اصالت تاریخ است و نه تنها به طور ضمنی حاکی از عبودیت او در برابر پیروزی و، بنابراین، قدرت است، بلکه از اعتقاد او به‌اصالت تحقق اخلاقی و نظریه‌اش راجع به عقلانی بودن تاریخ نیز حکایت می‌کند.

این مسأله که آیا هگل از ویکو متأثر بوده‌است یا نه، ظاهراً هنوز فیصله نیافته است. (ترجمهٔ آلمانی وبر از کتاب علم جدید [ویکو] در ۱۸۲۲ منتشر شد.)

۱۲. شوپنهاور نه‌تنها افلاطون بلکه هراکلیتوس را نیز سخت دوست می‌داشت و می‌ستود و معتقد بود که اجامر و اوباش مانند چارپایان شکم‌چرانی می‌کنند و کلام بیاس[1] را که می‌گفت «آدمیان همه بد نهاد و

۱. Bias. حکیم ایونیایی پیش از سقراط، اهل پری‌ینه، که در حدود ۵۷۰ ق.م. به‌شکوفایی رسید و از دانایان هفتگانه (حکمای سبعهٔ) یونان باستان بشمار می‌رفت و قبلاً نیز در این کتاب (ص ۳۶) از او یاد شده‌است. (مترجم)

شریرند» نصب‌العین قرارمی‌داد. او بر این باور بود که حکومت اشرافی به‌سبك افلاطون، بهترین حکومت است و از ملیت‌گرایی، بویژه ملیت‌گرایی آلمان، سخت تنفر داشت و جهان را میهن خویش می‌دانست. ترس و بیزاری قدری مشمئزکننده‌ای که شوپنهاور از انقلابیون ۱۸۴۸ ابراز می‌کرد، شاید از جهتی بدین‌سبب بود که بیم داشت مبادا تحت «حکومت اجامر و اوباش» از استقلال محروم شود و، از جهت دیگر، به‌این علت که از ایده‌ئولوژی ملیت‌گرایانهٔ آن نهضت متنفر بود.

۱۳. در خصوص پیشنهاد شوپنهاور برای اختیار کردن این شعار (که از نمایشنامهٔ سیمبلین[1] شکسپیر (پردهٔ پنجم، صحنهٔ چهارم) گرفته شده است)، رجوع کنید به‌کتاب او *اراده در طبیعت*، ص۷[2]. دو نقل قول بعدی از *کلیات آثار*[3] اوست («دیباچهٔ» ویرایش دوم **جهان همچون اراده و نمایش**[4]؛ تأکید بر کلمات از من است). به‌عقیدهٔ من، یقیناً هر کس شوپنهاور را مطالعه کند، تحت تأثیر صمیمیت و راستگویی او قرار می‌گیرد. رجوع

1. *Cymbeline*.

2. A. Schopenhauer, *Will in Nature* (4th ed., 1878), p. 7.

3. A. Schopenhauer, *Works* (2nd ed., 1888), Vol. V, 103f. and Vol. II, p. XVIIf.

۴. *The World as Will and Idea* عنوان کامل این کتاب به‌آلمانی چنین است:

Die Welt als Wille und Vorstellung.

تا جایی که خبر داریم، مترجمان ما هر جا به‌نام این کتاب برخورده‌اند، کلمهٔ آلمانی Vorstellung را «تصور» ترجمه کرده‌اند (**جهان همچون اراده و تصور**) بجز مرحوم فروغی که در **سیر حکمت** از آن به«نمایش» تعبیر کرده و عنوان کتاب را چنین نگاشته است: **جهان نمایش و اراده است**. از این‌کتاب دو ترجمه به‌انگلیسی وجود دارد که یکی در سال ۱۸۸۳ و دیگری در ۱۹۵۸ منتشر شده است. در ترجمهٔ دوم که به‌تصدیق اهل اطلاع، بمراتب برتر از اولی است، واژهٔ مورد نظر به‌جای Idea به‌Representation برگردانیده شده که همان ترجمهٔ فروغی و همچنین ترجمهٔ مترجم فرانسهٔ کتاب است. نظر به‌این ملاحظات و با توجه به‌مدلول لفظ در کتاب شوپنهاور، ما نیز چنانکه آمد تعبیر کردیم. (مقایسه‌کنید همچنین با این بیت عطار نیشابوری که با فکر شوپنهاور مطابقت نزدیك دارد: غیر از تو هر چه هست سراب و نمایش است / کانجا نه اندك است و نه بسیار آمده). (مترجم)

کنید همچنین به‌داوری کرکه‌گور[۱] دربارهٔ او که در متن مربوط به یادداشتهای ۱۹ و ۲۰، فصل بیست و پنجم، نقل شده‌است.

۱۴. نخستین نوشته‌ای که اش‌وگلر به‌سال ۱۸۳۹ انتشار داد، مقاله‌ای بود به یاد هگل. عباراتی که نقل کرده‌ایم از تاریخ فلسفهٔ اوست به‌ترجمهٔ استرلینگ.[۲]

۱۵. رک‌ر د می‌نویسد: «نخستین کسی که با بیان محکم، اصول [فلسفهٔ] هگل را باز نمود و او را به‌خوانندگان انگلیسی معرفی کرد، دکتر هاچینسن استرلینگ بود!» این نشان می‌دهد که استرلینگ کاملاً جدی گرفته می‌شده‌است. عبارتی که اندکی بعد نقل شده از تعلیقات[۳] استرلینگ به‌تاریخ فلسفه اش‌وگلر است (ص ۴۲۹). جمله‌ای که شعار این فصل قرار گرفته نیز از همان کتاب است (ص ۴۴۱).

۱۶. استرلینگ می‌نویسد (همان کتاب، ص ۴۴۱): «از نظر هگل مهمترین امر نهایتاً این بود که شخص، شهروند خوبی باشد و کسی که چنین بود، به‌عقیدهٔ او، نیازی به‌فلسفه نداشت. ازاین رو، می‌بینیم شخصی به‌نام مسیو دوبوك[۴] در نامه‌ای به‌هگل دربارهٔ اشکالاتی که در فهم منظومه [فلسفی او] دارد شرحی می‌نویسد و هگل به‌وی می‌گوید که در مقام رئیس لایق یك خانوار و پدر خانواده و با داشتن ایمان محکم، هرچه باید داشته‌باشد دارد و بیش از آن را ــ مثلاً از بابت فلسفه ــ می‌تواند جزء تجملات فکری بحساب بیاورد.» پس، بنا به گفتهٔ استرلینگ، هگل به‌اینکه اشکالی را در منظومه [فلسفی خویش] رفع کند علاقه‌ای نداشت، بلکه صرفاً می‌خواست شهروندان «بد» را به‌شهروندان «خوب» تبدیل کند.

۱۷. استرلینگ، همان کتاب، صفحهٔ ۴۴۴ به‌بعد. او آخرین جمله‌ای را که در متن نقل کرده‌ایم چنین ادامه می‌دهد: «من خود بسیاری فایده‌ها از هگل برده‌ام و همیشه با سپاس به‌این نکته معترف خواهم‌بود. اما موضع من در مورد او موضع کسی بوده‌است که با قابل فهم کردن آنچه قابل فهم

---

۱. S. Kierkegaard (۱۸۱۳-۵۵). فیلسوف دانمارکی، از پیشگامان فلسفهٔ وجودی جدید و مخالفان سرسخت هگل. (مترجم)

2. F. C. A. Schwegler, *History of Philosophy*, trans. H. Stirling, 7th ed., p. 322. 3. *Annotations* 4. Duboc

نیست، می‌خواسته خدمتی به‌مردم بکند.» و بالاخره کلام را چنین به‌پایان می‌برد که: «هدف کلی من... به‌تصور خودم، با هدف کلی هگل یکی است... یعنی هدف یك فیلسوف مسیحی.»

۱۸. رجوع کنید فی‌المثل به: کتاب درسی فلسفهٔ مارکسیست[1].

۱۹. این جمله‌ها را از کتاب فوق‌العاده خواندنی اندرسن به‌نام ملیت‌گرایی و بحران فرهنگی در پروس از ۱۸۰۶ تا ۱۸۱۵ گرفته‌ام[2]. تحلیل اندرسن از ملیت‌گرایی، تحلیلی انتقادی است. او بوضوح تشخیص می‌دهد که عنصری از بیماری روانی و هیستری در ملیت‌گرایی وجود دارد (از جمله بسنجید با صفحهٔ ۶ کتاب او). با این حال، من با نگرش او کاملاً موافق نیستم. به‌نظر من، اندرسن تحت تأثیر علاقه‌ای که به‌عنوان مورخ به‌بررسی عینی قضایا دارد، نهضت ملیت‌گرایی را بیش از اندازه جدی می گیرد. چیزی که خاصه با آن موافق نیستم این است که او فردریك ویلهلم را به‌علت عدم درك وی از نهضت ملیت‌گرایی محکوم می‌کند. در صفحهٔ ۲۷۱ می‌نویسد: «فردریك ویلهلم توان تشخیص عظمت را نداشت ـ خواه عظمت آرمانها و خواه اعمال. شاهراه ملیت‌گرایی که ادبیات و فلسفهٔ جوان و بالندهٔ آلمان به‌روی همه باز کرده‌بود برای او همچنان ناگشوده ماند.»

اما بهترین بخش ادبیات و فلسفهٔ آلمان، ضد ملیت‌گرایی بود؛ کانت و شوپنهاور هر دو ضد ملی[3] بودند و حتی گوته از ملیت‌گرایی دوری می جست. بنابراین، قابل توجیه نیست که از کسی، بخصوص شخص محافظه کار و ساده و بی‌ریایی مانند شاه، توقع داشته‌باشیم که از پرگویی فیختـه بهیجان بیاید. بیقین، بسیاری کاملاً با او موافقند که از «نوشته‌های صد من یك غاز بی سر و ته» سخن می گفت (همان کتاب، همان جا). من حرفی ندارم که محافظه کاری شاه بسیار اسباب تأسف است، ولی در عین حال بالاترین احترام را نیز برای سادگی او و مقاومتش در برابر موج جنون‌آمیز ملیت‌گرایی، قائلم.

1. *A Textbook of Marxist Philosophy.*

2. E. N. Anderson, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815* (1939), p. 270.

3. anti-national

۲۰. منتخبات، ص XI («مقدمه» لونبرگ).

۲۱. رجوع کنید به‌فصل پنجم، یادداشت ۱۹، و فصل یازدهم، یادداشت ۱۸، و مطالب مربوط در متن.

۲۲. در خصوص این نقل قول، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۱۶). در مورد نقل قول بعد، نگاه کنید به منتخبات، ص ۱۳۰ (= گ. و. ف. هگل، کلیات آثار، ج ۶، ص ۲۲۴[1]). آخرین نقل قول در این بند از منتخبات، ص ۱۳۱ است (= کلیات آثار، ج ۶،ص‌ص ۵-۲۲۴).

۲۳. منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۰۳).

۲۴. منتخبات، ص ۱۲۸ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۴۱).

۲۵. کنایهٔ من به‌برگسون و کتاب تکامل خلاق[2] اوست. چنین می نماید که خصلت هگلی این نوشته هنوز آنطور که باید شناخته نشده‌است. فصاحت و سلاست سخن برگسون وشیوهٔ مستدلی که در بیان اندیشه‌ها بکار می‌برد گاهی پی بردن به‌این نکته را دشوار می‌کند که چقدر فلسفهٔ او وابسته به‌هگل است. ولی اگر مثلاً در نظر بگیریم که، به‌موجب تعلیم برگسون، ماهیت عبارت از تغییر است یا امثال قطعهٔ زیر را بخوانیم (تکامل خلاق، ص‌ص ۲۷۵، ۲۷۸)، شکی در این باب باقی نخواهد ماند: می‌نویسد: «چیزی دیگری که جنبهٔ ذاتی دارد، پیشرفت به‌سوی درون‌بینی است. اگر تحلیل ما درست باشد، خودآگاهی یا، به‌عبارت بهتر، ابر خودآگاهی[3] است که در سرچشمهٔ حیات وجود دارد. خودآگاهی دقیقاً با اختیار گزینش در موجود زنده مطابقت دارد و از لحاظ حد صدق مساوی دایره‌ای است از اعمال ممکن که بر عمل حقیقی محیط می‌شود. خودآگاهی با قوهٔ اختراع و با اختیار مترادف است.» (تأکید برکلمات از من است). خودآگاهی (یا روح) را با اختیار یکسان دانستن، بیان هگل از فلسفهٔ اسپینوزا است. حتی گاهی احساس می‌کنم که برخی نظریه‌های هگل را می‌توان بی‌شبهه نظریه‌هایی «برگسونی» توصیف کرد. مثلاً این نمونه

1. G. W. F. Hegel, *Werke*, Berlin and Leipzig, 1832-1887, VI, 224.

2. H. Bergson, *The Creative Evolution* (Engl. transl. by A. Mitchell, 1913).

3. super-consciousness

را ببینید: «حقیقت روح همانا فعالیت است که قوای آن را متحقق می‌سازد و خود را عمل و کار خودش قرار می‌دهد...» (منتخبات، ص ۴۳۵ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۱۱۳)).

۲۶. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۲۱ تا ۲۴، فصل یازدهم، و مطالب مربوط در متن. این قطعه نیز مشتی است نمونهٔ خروار: «اصل تکامل، همچنین متضمن بذر هستی به‌حالت کمون است ـ یعنی توان یا استعدادی که در تلاش متحقق‌شدن است.» (منتخبات، ص ۴۰۹ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۸۹)). در مورد گفته‌ای که پایینتر در همین بند نقل شده، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۴۶۸ (فلسفهٔ حق، بند ۳۴۰؛ بسنجید همچنین با یادداشت ۱۱ در همین فصل).

۲۷. از سوی دیگر، با توجه به‌اینکه حتی هگل‌گراییهای دست دوم که جز فیخته‌گرایی و ارسطوگراییهای دست سوم و چهارم چیزی نبوده، غالباً با بوق و کرنا به‌عنوان دستاوردهای اصیل و بدیع مورد تمجید قرار گرفته‌است، شاید گفتن اینکه هگل فاقد اصالت است، قدری نسبت به‌او سختگیری باشد. (با اینهمه، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۱).

۲۸. کانت، نقد عقل محض، ویرایش دوم، ص ۵۱۴ (بالای صفحه)؛ همچنین ص ۵۱۸ (انتهای بخش ۵). عبارات سرلوحهٔ «مقدمه» این کتاب [صفحهٔ ۱۷ ترجمهٔ فارسی]، از نامهٔ مورخ ۸ آوریل ۱۷۶۶ کانت به مندلسون[۱] است.

۲۹. رجوع کنید به‌فصل یازدهم، یادداشت ۵۳، و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۳۰. شاید این فرض معقول باشد که آنچه معمولاً «روح یک زبان» خوانده می‌شود، عمدتاً سنت جاری سلیس نویسی است که نویسندگان بزرگ وارد آن زبان کرده‌اند. البته در هر زبان بجز سلاست، میزانهای

---

۱. M. Mendelssohn (تلفظ به‌آلمانی: مندلسزون) (۱۷۸۶-۱۷۲۹). فیلسوف یهودی آلمانی که به‌خردمندی شهره بود و او را «سقراط آلمان» می‌گفتند. با کانت مکاتباتی داشته‌که از نظر روشن‌ساختن برخی مشکلات فلسفهٔ کانت سودمند است. جد فلیکس مندلسون ـ بارتولدی آهنگساز نامدار آلمانی بود. (مترجم)

موروثی دیگری نیز هست، مانند سادگی و زینت کلام و ایجاز وغیره، ولی روشنی و سلاست مهمترین آنهاست و، از این گذشته، یکی از مواریث فرهنگی است که باید بدقت حفظ شود. زبان یکی از مهمترین نهادها در زندگی اجتماعی است وکارکرد آن به‌عنوان وسیله‌ای برای تفهیم و تفهم عقلانی مشروط به‌سلاست و روشنی آن است. کاربرد زبان برای انتقال عواطف بمراتب کم‌اهمیتتر است، زیرا می‌توان بدون آنکه حتی کلمه‌ای گفته شود، بسیاری عواطف را منتقل کرد.

* این نکته نیز گفتنی است که هگل گرچه از برك چیزهایی دربارهٔ اهمیت رشد تاریخی سنتها آموخته‌بود، ولی عملاً از سویی با نظریهٔ «مکر عقل[1]» که در بحث از انفعالات ارائه داد (رجوع کنید به‌یادداشتهای ۸۲ و ۸۴ و متن) و از سوی دیگر، با روشی که در استدلال بکار می‌بست، در نابود کردن سنت تعقل که به‌دست کانت بنیاد شده‌بود، بسیار مؤثر بود. کار دیگر هگل این بود که با قول به‌نسبیگرایی تاریخی ـ یعنی قول به‌این نظریه که حقیقت نسبی است و به‌روح زمانه وابستگی دارد ـ سنت حقیقت جویی و احترام به‌راستگوئی را تباه کرد. رجوع کنید همچنین به‌قسمت ۴ این فصل و نیز به‌مقالهٔ من زیر عنوان در تدارك نظریه‌ای عقلی در باب سنت که نخست در سالنامهٔ اصحاب عقل (سال ۱۹۴۹) بچاپ رسید و اکنون جزیی از کتاب من حدسیات و ردیات است.*

۳۱. بسیار بندرت کسی سعی کرده دیالکتیك کانت (و نظریهٔ او در باب مسائل جدلی‌الطرفین) را رد کند. انتقاد جدی به‌منظور روشن کردن استدلالهای کانت و بیان مجدد آن در قالب عبارات دیگر، یکی در کتاب شوپنهاور، جهان همچون اراده و نمایش، آمده‌است و دیگری درکتاب فریس موسوم به‌نقد جدید یا مردم شناسانهٔ عقل[2]. بنا به‌تعبیر من، کانت قائل به‌این است که جایی که تجربه نتواند بساط نظریه‌های باطل را برچیند، نظرورزی صرف قادر به‌مسجل کردن هیچ چیز نیست. (رجوع کنید به‌مجلهٔ مایند، سال ۴۹، ۱۹۴۰، ص ۴۱۶، و نیز حدسیات و ردیات، ص ۳۲۶ به‌بعد. در

1. «the cunning of reason»

2. J. F. Fries, *New or Anthropological Critique of Reason*, 2nd German ed., 1828, pp. XXIV ff.

همان دورهٔ مایند (ص ۲۰۴ به‌بعد) م. فرید[1] انتقاد دقیق و جالب‌نظری از استدلال کانت کرده‌است.) در فصل بیست و سوم، ضمن تحلیل جنبهٔ اجتماعی روش علمی و در فصل بیست و چهارم در تفسیر مفهوم «عقل»، کوششی نیز برای فهم نظریهٔ دیالکتیکی هگل در باب عقل و تعبیر وی از عقل بر مبنای اصالت جمع (یا به‌گفتهٔ او، «روح عینی») بعمل آمده‌است.

۳۲. در نوشته‌ای زیر عنوان دیالکتیك چیست؟[2] دلایل این امر را بتفصیل بیان کرده‌ام (رجوع کنید به‌مجلهٔ مایند، سال ۴۹، ص‌ص ۴۰۳ به بعد، بخصوص آخرین جمله در صفحهٔ ۴۱۰؛ همچنین به‌حدسیات و ردیات، ص ۳۲۱). رجوع کنید همچنین به‌نوشتهٔ دیگری زیر عنوان آیا تناقضها دربرگیرنده هستند؟[3]* مقالهٔ اخیر پس از نگارش این سطور، در مجلهٔ مایند (سال ۵۲، ۱۹۴۳، ص ۴۷ به‌بعد) انتشار یافت. کتاب کارناپ، مدخل معنا شناسی، بعد از اینکه مقالهٔ مذکور نوشته شد، به‌دست من رسید. در آن کتاب، او اصطلاح «جامع[4]» را بکار می‌برد که نسبت به‌واژهٔ «دربرگیرنده[5]» مرجح بنظر می‌رسد. رجوع کنید بویژه به‌بند ۳۰ کتاب کارناپ.*

در دیالکتیك چیست؟ پاره‌ای مسائل ـ بخصوص گذر از کانت به هگل و دیالکتیك هگل و فلسفهٔ اینهمانی او ـ مورد بحث و فحص قرار گرفته که در کتاب حاضر فقط اشاره‌ای مختصر به‌آنها شده‌است. گرچه عباراتی چند از آن مقاله در اینجا تکرار گشته، ولی نحوهٔ ارائهٔ مسائل در این دو جا هر یك مکمل دیگری است. بسنجید همچنین با یادداشتهای بعد تا یادداشت ۳۶.

۳۳. منتخبات، ص XXVIII (نقل قول به‌زبان‌آلمانی؛ برای آگاهی از اقوال مشابه، رجوع کنید به‌مجموعه، ج ۴، ص ۶۱۸، و کلیات آثار ج ۶، ص ۲۵۹). در مورد جزمیت مستحکم که در این بند مطرح شده‌است، رجوع کنید به‌دیالکتیك چیست؟ ص ۴۱۷ و حدسیات و ردیات، ص ۳۲۷، و نیز یادداشت ۵۱، فصل یازدهم.

۳۴. دیالکتیك چیست؟ بویژه از صفحهٔ ۴۱۴ (مسألهٔ «چگونه ذهن

---

1. M. Fried 2. *What is Dialectic?*
3. *Are Contradictions Embracing*? 4. comprehensive
۵. embracing. «شامل» نیز می‌توانیم تعبیر کنیم. (مترجم)

ما می‌تواند جهان را دریابد؟») تا صفحهٔ ۴۲۰ (حدسیات و ردیات، ص‌ص ۳۰-۳۲۵).

۳۵. به‌قول هگل: «هر چیز بالفعل، یك مثال است.» بسنجید با منتخبات، ص۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ص ۱۱۶). اصالت تحقق اخلاقی از کامل‌بودن مثال لازم می‌آید. رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۳۸۸ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۷۰)، یعنی آخرین قطعه‌ای که در متن مربوط به‌یادداشت ۸ نقل شده‌است. رجوع کنید همچنین به‌بند ۶ دایرةالمعارف و «دیباچه» و بند ۲۷۰ د، فلسفهٔ حق. شاید لازم به‌تذکر نباشد که عنوان دیکتاتور کبیر در بند پیشین، کنایه‌ای به‌فیلم معروف چارلی چاپلین نیز در بر دارد.

۳۶. منتخبات، ص ۱۰۳ (= مجموعه، ج ۳، ۱۱۶). رجوع کنید همچنین به‌منتخبات، ص ۱۲۸، بند ۱۰۷ (= مجموعه، ج ۳،ص ۱۴۲).

شك نیست که در فلسفهٔ اینهمانی هگل، تأثیر نظریهٔ عرفانی ارسطو دربارهٔ شناخت ـ یعنی اتحاد فاعل شناسایی [عالم][1] و متعلق شناسایی [معلوم][2] ـ نمایان است. (بسنجید با یادداشت ۳۳، فصل یازدهم، یادداشتهای ۵۹ تا ۷۰، فصل دهم، و یادداشتهای ۴ و ۶ و ۲۹ تا ۳۲، فصل بیست و چهارم).

این نکته را نیز به‌آنچه در متن راجع به‌فلسفهٔ اینهمانی هگل گفته‌ایم بیفزاییم که او نیز مانند بیشتر فیلسوفان همعصر خود، معتقد بود که منطق، علم تفکر یا استدلال است (رجوع کنید به‌دیالکتیك چیست؟ ص ۴۱۸). نتیجه‌ای که از جمع این نظریه با فلسفهٔ اینهمانی دست می‌دهد این است که منطق علم فکر است یا علم عقل یا مثالها یا مفاهیم یا امر متحقق. مقدمهٔ دیگر آن است که فکر به‌نحو دیالکتیکی متکامل می‌شود. هگل از این مقدمات استنتاج می‌کند که عقل و مثالها یا مفاهیم و امر متحقق، همه به‌نحو دیالکتیکی تکامل پیدا می‌کنند و سرانجام نتیجه می‌گیرد که منطق = دیالکتیك و منطق = علم واقعیت [یا تحقق]. نظریهٔ اخیر به‌نظریهٔ همه منطقی[3] هگل

---

1. knowing subject 2. known object

۳. pan-logism. «همه خردی» نیز می‌توان ترجمه کرد. نظریه‌ای است که می‌گوید کل واقعیت یا واقعیت مطلق دارای ماهیت عقلی یا منطقی است. (مترجم)

معروف است.

از سوی دیگر، هگل از این مقدمات چنین نتیجه می‌گیرد که مفاهیم به‌نحو دیالکتیکی تکامل می‌یابند، یعنی توان خودآفرینی دارند و می‌توانند از نیستی یا هیچ بوجود آیند و تکامل پیدا کنند. (او از مثال هستی آغاز می‌کند که مستلزم ضد خود یعنی نیستی است و گذار از نیستی به‌هستی یعنی شدن [یا صیرورت] را ایجاد می‌کند.) این کوشش برای ایجاد و پرورانیدن مفاهیم از هیچ یا عدم، به‌دو انگیزه انجام می‌گیرد. نخست به انگیزهٔ این تصور خطا که فلسفه باید بدون آنکه چیزی را مسلم بداند و ملتزم شود، کار خود را شروع کند. (این تصور اخیراً دوباره به‌وسیلهٔ هوسرل تأیید شده و در فصل بیست و چهارم مورد بحث قرارگرفته‌است ـ رجوع کنید به‌یادداشت ۸ در آن فصل و مطالب مربوط به‌آن در متن). این موجب می‌شود که هگل از «نیستی» شروع کند. انگیزهٔ دیگر، امید به‌ارائهٔ توجیهی منظم دربارهٔ جدول مقولات کانت است. کانت گفته‌بود که دو مقولهٔ اول در هر گروه با یکدیگر تقابل دارند و مقولهٔ سوم قسمی با هم نهاده [یا وضع مجامع] آن دو است. گفتهٔ کانت (و تأثیر فیخته) هگل را امیدوار کرد که بتواند تمام مقولات را «به‌نحو دیالکتیکی» از هیچ یا عدم استخراج کند و از این راه «ضرورت» آنها را توجیه نماید.

۳۷. منتخبات، ص XVI (= کلیات آثار، ج ۶، ص ۴-۱۵۳).

۳۸. اندرسن، همان کتاب، ص ۲۹۴. روز ۲۲ مه ۱۸۱۵، شاه وعدهٔ قانون اساسی داد. داستان پزشک دربار را ظاهراً از اغلب شهریاران آن دوران (از جمله امپراتور اتریش فرانسیس اول و جانشین او، فردیناند اول) حکایت می‌کنند. نقل قول بعد از منتخبات، ص ۲۴۶ است (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۸-۴۳۷).

۳۹. منتخبات، ص ۲۴۸ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۸-۴۳۷). تأکید بر بعضی کلمات از من است.

۴۰. بسنجید با یادداشت ۲۵ در فصل یازدهم.

۴۱. در خصوص باطل‌نمای آزادی رجوع کنید پایینتر به‌یادداشت (۱)۴۳، چهاربند پیش از یادداشت ۴۲ در متن فصل ششم، همچنین یادداشتهای ۴ و ۶ در فصل هفتم، یادداشت ۷ در فصل بیست و چهارم،

و مطالب مربوط به‌آنها در متن. (نگاه کنید همچنین بـه‌یـادداشت ۲۰ در فصل هفدهم). روسو این بـاطـل‌نمـا را مجدداً به‌وجه دیگری بیـان کرده است ـ رجوع کنیـد به‌پیمان اجتماعی، کتاب اول، فصل هشتم، بند دوم. برای آگاهـی از راه حل کانت، رجـوع کنیـد به‌یادداشت ۴، فصل ششم. هگل اغلب به‌این راه‌حل اشاره می‌کند (رجوع کنید به‌مابعدالطبیعهٔ اخلاق اثر کانت، «مقدمهٔ نظریـهٔ حقوق»، بند ج[1]) ـ مثلاً در فلسفهٔ حق، بند ۲۹ و نیـز بنـد ۲۷۰ که در آن بـه‌پیـروی از ارسطـو و برک[2]، در رد نظریهٔ لوکوفرون و کانت استدلال می‌کند و این صورت تمسخرآمیز را به‌آن مـی دهد که: «وظیفـهٔ اختصاصی دولت، حفظ جـان و مال و هوا و هوس کلیهٔ افراد است.»

دو گفته‌ای که در آغـاز و پایان این بند نقل شده از منتخبـات، ص ۲۴۸ و ص ۲۴۹ است (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۳۹).

۴۲. منتخبات، ص ۲۵۰ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۴۰).

۴۳. (۱) در مورد نقل‌قولها رجوع کنید بترتیب به: منتخبـات، ص ۲۵۱ (بند ۵۴۰ = دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۴۱)، منتخبـات، ص ۲۵۱ به‌بعد (جملهٔ اول بند ۵۴۰ = دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۴۲)، منتخبات، ص ۲۵۳ به‌بعد (آغاز بند ۵۴۲ (تأکید بر بعضی کلمـات از مـن است) = دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۴۳). این قطعه‌ها از دایرةالمعارف بود. «قطعهٔ مشابه» در فلسفهٔ حق، از آخرین پاراگراف بنـد ۲۷۳ است تـا بنـد ۲۸۱. عبارات نقل شده، بترتیب از بند ۲۷۵ و انتهای نخستین پـاراگـراف بنـد ۲۷۹ است (تأکید بر کلمـات از مـن است). در خصوص کاربرد مشکـوک دیگری از باطل‌نمای آزادی، رجـوع کنـیـد به‌منتخبـات، ص ۳۹۴ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۷۶): «اگـر اصل مـراعـات ارادهٔ فردی تنهـا اساس آزادی سیاسی شناخته شود... قـانـون اساسی به‌معنای صحیـح نخواهیـم داشت.» رجوع کنید همچنین به‌منتخبات، ص ۴۰۰ به‌بعد (= مجموعـه، ج

1. Kant, *Metaphysic of Morals*, Introduction to the theory of Law, sec. C; *Works*, ed. by Cassirer, VII, p. 31.

۲. رجوع کنید بـه‌فصل ششم، یـادداشت ۴۳ و مطالب مربـوط بـه‌آن در متن.

۱۱، ص ۸۱-۸۰) و منتخبات، ص ۴۴۹ (فلسفهٔ حق، بند ۲۷۴).

هگل چرخشی را که داده‌است، خود اینطور جمع‌بندی می‌کند (منتخبات، ص ۴۰۱ = مجموعه، ج ۱۱، ص ۸۲): «در یکی از مراحل گذشتهٔ بحث... اولاً مثال آزادی را هدف مطلق و غایی قرار دادیم.... سپس دولت را کل اخلاقی و واقعیت آزادی شناختیم...» به‌عبارت دیگر، از آزادی شروع کردیم و به‌دولت توتالیتر رسیدیم. مشکل بتوان چرخشی را که داده شده‌است اینچنین با بی‌اعتنایی به‌اصول بیان‌کرد.

(۲) برای آگاهی از یك چرخش دیگر دیالکتیکی ـ یعنی **تحریف عقل به‌شور و هیجان و خشونتگری** ـ رجوع کنید به‌انتهای بند (ز) در قسمت ۴ همین فصل[1] (مطالب مربوط به‌یادداشت ۸۴ در متن). چیزی که در این زمینه بخصوص جلب توجه می‌کند، **انتقاد هگل از افلاطون** است (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۷ و ۸ در همین فصل و مطالب مربوط در متن). هگل مشغول مجامله و چرب‌زبانی دربارهٔ جمیع ارزشهای امروزی و برخاسته از دین مسیح است ـ یعنی نه‌تنها آزادی، بلکه حتی «آزادی ذهنی» فرد ـ و اعتقاد افلاطون به‌اصالت کل و اصالت جمع را چنین مورد انتقاد قرار می‌دهد (فلسفهٔ حق، بند ۱۸۷): «افلاطون... اصل شخصیت بی‌نیاز و خودبسندهٔ فرد، یعنی اصل آزادی ذهنی را، از حقی که به‌آن تعلق می‌گیرد محروم می‌کند. این اصل در دین مسیح پدید آمد و... در جهان رومیان.» این انتقاد بسیار عالی است و ثابت می‌کند که هگل می‌دانست افلاطون در چه کار است. در واقع، برداشت هگل از افلاطون بسیار خوب با برداشت خود من سازگار است. قطعهٔ نقل شده حتی ممکن است به‌خوانندهٔ مبتدی ثابت کند که داغ پیروی از اصالت جمع به‌هگل زدن، برخلاف حق و انصاف است. اما فقط کافی است به‌بند ۷۰ در همان نوشته مراجعه کنیم تا ببینیم که شدیداللحن‌ترین سخن افلاطون در طرفداری از اصالت جمع ـ یعنی این گفتهٔ او که «شما به‌خاطر کل آفریده شده‌اید نه کل به‌خاطر شما» ـ مورد موافقت کامل هگل است که می نویسد: «نیاز به‌گفتن نیست که یك شخص بتنهایی، فرع است و تابع و از

---

۱. بند (ز) در قسمت ۵ است. یقیناً سهوی روی داده است. (مترجم)

این حیث، باید خود را وقف کل اخلاقی [یعنی دولت] کند.» «فزدگرایی» هگل یعنی این.

ولی اگر چنین است، چرا او از افلاطون انتقاد می‌کند؟ چرا اهمیت «آزادی ذهنی» را مورد تأکید قرار می‌دهد؟ بند ۳۱۶ و ۳۱۷ **فلسفهٔ حق** پاسخ این سؤال را می‌دهد. هگل اعتقاد راسخ دارد که تنها راه پرهیز از انقلاب، اعطای اندکی آزادی به‌مردم است که همچون دریچهٔ اطمینان عمل کند. ولی در عین حال، این آزادی از حد اینکه صرفاً فرصتی بیمعنا برای بیرون ریختن احساسات به‌مردم بدهد، نباید فراتر برود. می‌نویسد (**فلسفهٔ حق**، بند ۳۱۶ و ۳۱۷ د ـ تأکید برکلمات از من است): «در عصر ما... اصل آزادی ذهنی بسیار مهم و پر معناست... هرکس می‌خواهد در بحثها و مشورتها شرکت کند. اما همینکه حرف خود را زد... ذهنیتش ارضا می‌شود و *از آن پس بسیاری چیزها را تحمل خواهد کرد*. در فرانسه ثابت شده که خطر آزادی گفتار بمراتب کمتر از سکوتی است که بزور تحمیل شود؛ با سکوت تحمیلی... مردم مجبورند همه چیز را هضم کنند در حالی‌که اگر اجازهٔ بحث داشته‌باشند، هم روزنهٔ نفسی خواهند داشت و هم تا اندازه‌ای راضی خواهندشد؛ و *بدین‌ترتیب، کارها ممکن است آسانتر پیش برود*.» مشکل کسی بتواند بی‌ایمانی و بی‌اعتنایی به‌اصول را از حدی که در این بحث نمایان است دربگذراند ـ بحثی که هگل طی آن اینچنین آزادانه احساساتش را دربارهٔ «آزادی ذهنی»، یا آنچه با آن وقار و ابهت «اصل دنیای جدید» می‌خواند، بیرون می‌ریزد.

حاصل کلام آنکه هگل با افلاطون موافقت تام دارد جز اینکه کوتاهی او را در فراهم کردن پندار «آزادی ذهنی» برای مردم تحت حکومت، مورد انتقاد قرار می‌دهد.

۴۴. شگفت آنکه این خوش خدمتیهای مشمئزکننده توانسته قرین موفقیت باشد و حتی مردم جدی، فریب روش دیالکتیکی هگل را خورده‌اند. از باب مثال، این مورد را می‌توان ذکر کرد که حتی رزمنده‌ای سنجشگر و روشن بین در راه آزادی و عقل مانند وان نیز فریفتهٔ ریاکاری هگل می‌شود و نسبت به «اعتقاد هگل به‌آزادی و ترقی که بنا به‌دلایل خود وی... جوهر مرام اوست» ابراز اعتقاد می‌کند (وان، *مطالعاتی در تاریخ*

فلسفهٔ سیاسی، ج ۲، ص ۲۹۶[1] ـ تأکید بر کلمات از من است). البته باید تصدیق کرد که وان «تمایل بیجای» هگل را «بهجانب نظم مستقر» مورد انتقاد قرار میدهد (ص ۱۷۸) و حتی در بارهٔ او می‌گوید که «هیچ‌کس نمی توانست... اینقدر آماده... برای اطمینان دادن بهدنیا باشد که واپسگراترین و ظالمانه‌ترین نهادها را... باید... بهعنوان نهادهایی مسلماً معقول پذیرفت.» (ص ۲۹۵). با اینهمه، او چنان «بهدلایل خود هگل» دل می‌بندد که این قبیل سیماها را صرفاً «زیادهروی» (ص ۲۹۵) یا «نقایصی بآسانی چشمپوشیدنی» (ص ۱۸۲) تلقی می‌کند. از این گذشته، مقدر نبود که قویترین و موجه‌ترین کلام او ـ دایر بر اینکه هگل «اوج خردمندی سیاسی و ذروهٔ... تاریخ را در طرز حکومت پروس کشف می‌کند» (ص ۱۸۲) ـ بدون پادزهر تجدید اعتماد خواننده بههگل، بچاپ برسد. **مطالعاتی در تاریخ فلسفهٔ سیاسی** پس از مرگ وان منتشر شد. ویراستار کتاب، با اشاره بهقطعه‌ای از هگل که خیال می‌کرده مورد استناد وان است (و بدون ذکر قطعه‌ای که در متن مربوط بهیادداشتهای ۴۷ و ۴۸ و ۴۹ در اینجا نقل شده‌است) قدرت کلام وان را با افزودن این حاشیه نابود می‌کند: «بنظر نمی‌رسد این قطعه مستوجب این اظهار نظر باشد...»

۴۵. رجوع کنید بهیادداشت ۳۶ در همین فصل. حتی در ارسطو نشانی از این نظریهٔ دیالکتیکی یافت می‌شود (طبیعت، کتاب اول، فصل پنجم).

۴۶. بسیار بهپروفسور گمبریچ مدیونم که اجازه داد معانی عمده در این بند را از انتقادات استادانه‌ای که بهبیان من از فلسفهٔ هگل وارد ساخته بود (و در نامه‌ای بهاطلاع من رسانده بود) اخذ و اقتباس کنم.

در خصوص این نظر هگل که «روح مطلق در تاریخ جهان متجلی می‌شود»، رجوع کنید به**فلسفهٔ حق**، بند ۲۵۹د. در مورد اینکه او «روح مطلق» را با «روح جهانی» یکی می‌داند، رجوع کنید به**فلسفهٔ حق**، ۳۳۹د. دربارهٔ این نظر که هدف پروردگار کمال است و نیز برای اطلاع از حملهٔ هگل به‌این نظر (کانتی) که مشیت پروردگار پوشیده و نادانستنی

---

1. C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, Vol. II, p. 296.

است، رجوع کنید به‌همان کتاب، بند ۳۴۳. (برای آگاهی از حملهٔ متقابل جالب توجه فاستر[1]، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۹، فصل بیست و پنجم). در مورد استفادهٔ هگل از قیاسهای دیالکتیکی[2]، رجوع کنید بویژه به دایرةالمعارف او، بند ۱۸۱ («قیاس، امر معقول[3] و هر چیز معقول است»)، بند ۱۹۸ که دولت در آن قیاسی سه گانه یا سه پایه‌ای از قیاسها[4] توصیف می‌شود، و بندهای ۵۷۵ تا ۵۷۷ که در آن کل نظام [فلسفی] هگل چنین سه پایه‌ای از قیاسها معرفی می‌گردد. به‌موجب قطعهٔ اخیر، می‌توان چنین استنتاج کرد که «تاریخ» قلمرو «دومین قیاس» است (بند ۵۷۶) ـ بسنجید با منتخبات، ص ۳۰۹. در باب نخستین قطعه (از بخش سوم «مقدمه» بر فلسفهٔ تاریخ)، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۳۴۸. در خصوص قطعهٔ بعد (در دایرةالمعارف) رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۲۶۲.

۴۷. منتخبات، ص ۴۴۲ (آخرین بند = مجموعه، ج ۱۱، ص۱۱۹). آخرین نقل قول در این بند نیز از همان جاست.

در خصوص این سه گام، رجوع کنید به‌منتخبات، ص‌ص ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۹۸ (= مجموعه، ج ۱۱،ص‌ص ۴۴، ۴۶، ۸۰-۷۹). رجوع کنید همچنین به‌فلسفهٔ تاریخ هگل (ترجمهٔ سیبری[5]، چاپ ۱۸۵۷؛ نقل قول از چاپ ۱۹۱۴ است)، ص ۱۱۰ که در آن می‌نویسد: «شرق می‌دانست که تنها یکی آزاد است؛ جهان یونان و روم می‌دانست که بعضی آزادند؛ دنیای آلمان می‌داند که همه آزادند. بنابراین، نخستین شکل حکومت که در تاریخ مشاهده می‌کنیم استبداد است؛ دوم، دموکراسی و حکومت اشراف؛ و سوم، حکومت پادشاهی.»

(برای آگاهی از بحث بیشتر دربارهٔ این سه‌گام، رجوع کنید به همان کتاب، ص‌ص ۱۱۷، ۲۶۰، ۳۵۴).

۴۸. فلسفهٔ تاریخ، ص ۴۲۹؛ منتخبات، ص‌ص ۳۵۸، ۳۵۹ (= مجموعه، ج ۱۱، ص‌ص ۴۴-۴۳).

بیان ما در متن قدری مطلب را ساده می‌کند، زیرا هگل نخست جهان ژرمانیك را به‌سه دوره تقسیم می‌کند (فلسفهٔ تاریخ، ص ۳۵۶) و

1. M. B. Foster 2. dialectical syllogisms 3. the rational
4. triad of syllogisms 5. J. Sibree

این سه دوره را «ملکوت پدر، ملکوت پسر و ملکوت روح[۱]» می‌نامد؛ سپس ملکوت روح دوباره به‌سه دوره‌ای که در متن گفتیم بخش می‌شود.

۴۹. سه قطعهٔ بعد، از فلسفهٔ تاریخ نقل شده‌است (ص‌ص ۳۵۴، ۴۷۶، ۷-۴۷۶).

۵۰. رجوع کنید خصوصاً به‌متن مربوط به‌یادداشت ۷۵ در همین فصل.

۵۱. رجوع کنید بویژه به‌یادداشتهای ۴۸ تا ۵۰، فصل هشتم.

۵۲. فلسفهٔ تاریخ، ص ۴۱۸. (مترجم [انگلیسی] ترجمه کرده‌است «اسکلاوهای آلمانی شده»[۲]).

۵۳. ماساریك را گاهی «شاه فیلسوف» وصف کرده‌اند، اما یقیناً چنان حکمرانی نبود که افلاطون بپسندد زیرا مردی دموکرات‌منش بود. ماساریك بسیار به‌افلاطون علاقه داشت ولی او را به‌سطح آرمانی بالا می‌برد و برداشتش از تعالیم وی، برداشتی دموکراتیك بود. ملیت‌گرایی او واکنشی بود در برابر ستمی که به‌ملتش می‌رفت و همیشه با زیاده‌رویهای ملیت‌گرایان می‌جنگید. گفتنی است که نخستین نوشته‌ای که از وی به‌زبان چك بچاپ رسید، مقاله در باب میهن‌پرستی افلاطون بود. (رجوع کنید به‌زندگینامهٔ ماساریك به‌قلم کارل چاپك[۳]، فصل مربوط به‌دورهٔ دانشجویی او). چکسلواکی در زمان حکومت ماساریك، احتمالاً یکی از بهترین و دموکرات‌ترین کشورهایی بود که تاکنون وجود داشته‌است، ولی با این وصف، بنایش بر اصل دولت تك ملیتی بود ـ اصلی که در این دنیا قابل اعمال نیست. اگر فدراسیونی بین‌المللی در درهٔ دانوب بوجود آمده‌بود،

---

۱. اشاره به‌نظریهٔ تثلیث: اب و ابن و روح‌القدس. (مترجم)

۲. Germanized Sclaves. واژهٔ «اسلاو» مشتق از ریشهٔ لاتین «اسکلاووس» (sclavus) به‌معنای برده‌است (در فرانسه هنوز برده را «اسکلاو» می‌گویند) و sclav و sclave شکلهای قدیمی و مهجور کلمهٔ فعلی Slav در زبان انگلیسی است. (امروزه نیز Slav (= اسلاو) و slave (= برده) در انگلیسی فقط در یك حرف اختلاف دارند). ولی «اسکلاو» به‌ریشهٔ لاتین نزدیکتر است و بهتر می‌توان آن را به‌معنای تذلیلی گرفت. (مترجم)

3. K. Capek

امکان داشت از بسیاری وقایع جلوگیری کند.

۵۴. رجوع کنید به‌فصل هفتم. قولی که اندکی بعد در همین بند از روسو نقل شده از پیمان اجتماعی، کتاب اول، فصل هفتم است. در مورد نظر هگل دربارهٔ حاکمیت مردم، رجوع کنید به‌قطعه‌ای که از بند ۲۷۹ فلسفهٔ حق در متن مربوط به‌یادداشت ۶۱ در همین فصل نقل شده‌است.

۵۵. این گفتهٔ هردر در کتاب زیمرن موسوم به‌آموزه‌های سیاسی امروز[1] نقل شده‌است. (قطعهٔ نقل شده در متن، غیر از لفاظیهای میان تهی هردر است که مورد انتقاد کانت قرار گرفته‌بود).

۵۶. بسنجید با یادداشت ۷، فصل نهم. دو گفته‌ای که پایینتر در همین بند از کانت نقل شده از مجموعهٔ آثار اوست[2].

۵۷. مکاتبات فیخته، ویراستهٔ شولتس[3]. بخشی از این نامه در کتاب اندرسن[4] نقل شده‌است. (بسنجید همچنین با کتاب هگمان[5]). قول بعدی از اندرسن است (همان کتاب، ص ۳۴) و نیز گفته‌هایی که در بند بعد آمده است (همان کتاب، ص ۳۶ به‌بعد ـ تأکید بر کلمات از من است).

گفتنی است که احساسات ضد آلمانی، در اصل بین بیشتر بانیان ملیت‌گرایی آلمان مشترك بوده‌است و این نشان می‌دهد که ملیت‌گرایی تا چه حد بر احساس حقارت مبتنی است (رجوع کنید به‌یادداشتهای ۶۱ و ۷۰ در همین فصل). مثلاً، اندرسن دربارهٔ شخصی به‌نام آرنت[6] که بعدها در عداد ملیت‌گرایان مشهور درآمد، چنین می‌گوید (همان کتاب، ص ۷۹): «هنگامی که آرنت در سالهای ۹۹-۱۷۹۸ در اروپا به‌سفر مشغول بود، خود را سوئدی معرفی می‌کرد زیرا می‌گفت آلمانی بودن 'گندش در دنیا درآمده‌است'، ولی ضمناً به‌همان طرز مخصوص به‌خودش می‌افزود که مردم عادی در این قضیه تقصیر ندارند.» هگمان بحق تأکید می‌ورزد (همان کتاب، ص ۱۱۸) که رهبران روحانی آلمان در آن روزگار، بخصوص با

1. Sir Arthur Zimmern, *Modern Political Doctrines* (1939) p. 165 f.
2. Kant, *Works* (ed. by E. Cassirer), Vol. IV, p. 179 & p. 195.
3. Fichte, *Briefwechsel* (ed. Schulz), 1925, Vol. II, p. 100.
4. Anderson, *Nationalism*, p. 30.
5. Hegemann, op. cit., 2nd ed., 1934, p. 118.
6. E. M. Arndt

وحشیگری پروس مخالف بودند و از وینکلمان[۱] نقل قول می‌کند که گفته است: «من ترجیح می‌دهم یك خواجه‌سرای ترك باشم تا یك پروسی» و از لسینگ[۲] که می‌گوید: «پروس، برده صفت‌ترین کشور اروپاست» و به‌گوته اشاره می‌کند که با شور و شوق امیدوار بود بلکه با آمدن ناپلئون گشایشی حاصل شود و از خود که مؤلف کتابی بر ضد ناپلئون است، می‌افزاید: «ناپلئون مردی خودکامه بود... اما هرچه در نکوهش او بگوییم باز باید تصدیق کنیم که پیروزی او در ینا، دولت مرتجع فردریك را مجبور به مبادرت به‌بعضی اصلاحات کرد که مدتها بود می‌بایست انجام شود.»

یکی از داوریهای جالب‌نظر دربارهٔ آلمان سال ۱۸۰۰، در نوشته‌ای از کانت زیر عنوان مردم شناسی[۳] دیده می‌شود. کانت در این اثر با لحنی نیمه جدی به‌بحث در باب خصایص ملی می‌پردازد و راجع به‌فرد آلمانی چنین می‌نویسد[۴]: «جنبهٔ بد او وسواسی است که برای تقلید از دیگران دارد و دست‌کم گرفتن خود از نظر ابداع و اصالت... و خصوصاً نوعی تمایل ملانقطی‌وار به‌اینکه خود را بدقت تمام نسبت به‌دیگر شهروندان بر حسب سلسله مراتب و امتیازات، درجه‌بندی کند. در اختراع القاب و عناوین در داخل این سلسله مراتب خستگی نمی‌شناسد و، بنا براین، به علت ملانقطی بودن، برده صفت است... در میان کلیهٔ اقوام متمدن، آلمانی از همه آسانتر و به‌مدت طولانیتر به‌حکومتی که تحت آن بسر می برد تسلیم می‌شود. هیچ‌کس مانند او به‌تغییر و تنوع بیعلاقه نیست و کمتر از او در برابر نظم مستقر ایستادگی نمی‌کند. منشی دارد عقلانی مایل به بلغمی.»

۵۸. کانت، مجموعه آثار[۵]. هنگامی که فیخته در گمنامی و پریشان حالی از کانت استمداد کرد، کانت بیدرنگ به‌یاریش شتافت. ولی پس از آنکه

---

۱. J. J. Winckelmann (۱۷۱۷-۶۸). ادیب و باستانشناس آلمانی. (مترجم)

۲. G. E. Lessing (۱۷۲۹.۸۱). نمایشنامه‌نویس و منتقد و متفکر آلمانی. (مترجم)

3. Kant, *Anthropology* (1800).

4. Kant, *Works*, Vol. VIII, pp. 213, 211, 212.

5. Kant, *Works*, Vol. VIII, p. 516.

نخستین کتاب فیخته بدون ذکر نام نویسنده منتشر شد، کانت با وجود فشار از جوانب مختلف ـ و از جمله از سوی خود فیخته که تظاهر می‌کرد امیدی را که به‌فلسفهٔ کانت می‌رفته او اکنون تحقق بخشیده‌است ـ تا هفت سال از اظهار نظر دربارهٔ او خودداری کرد. سرانجام کانت برای اجابت «خواهش اکید یکی از ناقدان که به‌نام مردم» خواستار اظهار نظر شده‌بود، شرحی زیر عنوان **توضیح دربارهٔ فیخته برای استحضار عموم** منتشر ساخت و اعلام داشت که، به‌عقیدهٔ او، «سیستم فیخته یکسره غیرقابل دفاع است» و وی مایل نیست به‌هیچ‌وجه با فلسفه‌ای که جز «موشکافیهای بیحاصل» چیزی در بر ندارد، کاری داشته‌باشد و پس از استدعا از خداوند (چنانکه در متن دیده شد) برای اینکه ما را از شر دوستانمان حفظ کند، در ادامهٔ سخن نوشت: «زیرا ممکن است... همچنین دوستان دغل و خائنی وجود داشته‌باشند که گر چه به‌زبان خیرخواهی سخن می‌گویند، در حال توطئه و اسباب‌چینی برای تباه کردن ما باشند؛ انسان هرچه برای پرهیز از دامهایی که چنین کسان می‌گسترند مراقبت بخرج دهد، باز هم کافی نیست.» کانت یکی از متعادلترین و خیرخواه‌ترین و با وجدانترین اشخاص بود، و وقتی او طوری برانگیخته می‌شود که چنین سخنانی می‌گوید، کاملاً حق داریم داوری او را جدی تلقی کنیم. **اما تا کنون ندیده‌ام در هیچ تاریخ فلسفه‌ای بصراحت نوشته شده باشد که به‌عقیدهٔ کانت، فیخته مرد شیاد و متقلبی بود،** هرچند دیده‌ام در بسیاری تاریخ فلسفه‌ها کوشیده‌اند فی‌المثل اتهاماتی را که شوپنهاور ایراد کرده‌است، با کنایه به‌حسد ورزی او توجیه کنند.

قضیه به‌هیچ رو منحصر به‌ایرادهای کانت و شوپنهاور نیست. آ. فون فویر باخ[۱] نیز در نامه‌ای به‌تاریخ ۳۰ ژانویهٔ ۱۷۹۹ به‌شوپنهاور، بالحنی به‌همین شدت سخن می‌گوید[۲]. شیلر هم به‌عقیده‌ای مشابه رسیده‌بود، گوته نیز همین‌طور؛ و نیکولوویوس[۳]، فیخته را «متملق و فریبکار» می نامید. (رجوع کنید همچنین به‌هگمان، همان کتاب، ص ۱۱۹ به‌بعد).

---

۱. به‌ظن قوی منظور P. A. J. von Feuerbach (۱۷۷۵-۱۸۳۳) حقوقدان و فیلسوف آلمانی است که طرفدار الغاء شکنجهٔ جسمی و روانی متهمان و بانی اصلاحات بزرگ در قوانین کیفری بود. (مترجم)

2. Schopenhauer, *Works*, Vol. V, p. 102.

3. Nicolovius

بسیار جای تعجب است که می‌بینیم مردی مانند فیخته با هیاهو برانگیزی موفق می‌شود تعالیم «استادش» را به‌رغم اعتراضات کانت و در زمان حیات او، تحریف کند. این ماجرا فقط یکصد سال پیش روی داده‌است و هرکس که نامه‌های کانت و فیخته واعلامیه‌های کانت را بخواند، بآسانی می‌تواند در آن تحقیق کند. همچنین از اینجا می‌توان دید که نظریهٔ من دایر بر تحریف تعالیم سقراط به‌وسیلهٔ افلاطون، برخلاف آنچه ممکن است به‌نظر افلاطونیان برسد، نظریه‌ای واهی نیست. سقراط در آن زمان مرده‌بود و هیچ نامه‌ای از او باقی نبود. (اگر این مقایسه موجب بالا رفتن مقام فیخته و هگل بحدی بیش از استحقاقشان نمی‌شد، ممکن بود این وسوسه در شخص بیدار شود که بگوید: بدون افلاطون، ارسطو وجود نمی‌داشت، و بدون فیخته، هگل.)

۵۹. اندرسن، همان کتاب، ص ۱۳.

۶۰. هگل، فلسفهٔ تاریخ، ص ۴۶۵. رجوع کنید همچنین به‌فلسفهٔ حق، بند ۲۵۸. در خصوص پند پاره‌تو، رجوع کنید به‌یادداشت ۱، فصل سیزدهم.

۶۱. فلسفهٔ حق، بند ۲۷۹. قول بعدی از منتخبات، ص ۲۵۶ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۴۶) نقل شده‌است. تعرض به‌انگلستان نیز به نقل از منتخبات، ص ۲۵۷ است (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۴۶). در خصوص اشارهٔ هگل به‌امپراتوری آلمان، رجوع کنید به‌فلسفهٔ تاریخ، ص ۴۷۵ (و نیز به‌یادداشت ۷۷ در همین فصل). احساس حقارت، بویژه نسبت به‌انگلستان، و توسل زیرکانه به‌این احساسات، سهم بزرگی در داستان ظهور ملیت‌گرایی داشته‌است ـ رجوع کنید به‌یادداشتهای ۵۷ و ۷۰ در همین فصل. در مورد قطعه‌های دیگر دربارهٔ انگلستان، رجوع کنید به یادداشت بعد و یادداشت ۷۰ و مطالب مربوط در متن. (کلمات «فنون و علوم» را من مورد تأکید قرار داده‌ام).

۶۲. اشارات تحقیرآمیز هگل به‌حقوق «صوری» محض، آزادی «صوری» محض، قانون اساسی «صوری» محض و غیره، از این جهت جلب توجه می‌کند که منشأ مشکوک انتقادهای امروزی مارکسیستها از دموکراسی «صوری» محض است که، به‌عقیدهٔ آنان، چیزی جز آزادی

«صوری» محض به‌ارمغان نمی‌آورد. بسنجید با یادداشت ۱۹، فصل هفدهم، و متن.

اکنون از باب نمونه، چند قطعهٔ دیگر نیز ذیلاً نقل می‌کنیم که همه را از فلسفهٔ تاریخ گرفته‌ایم و هگل در آنها مفاهیمی از قبیل آزادی «صوری» محض را تقبیح می‌کند. «لیبرالیسم، در مقابل اینها همه [یعنی بازگشت «اصالت کل» به‌پروس] قاعده‌ای را اساس کار قرار می‌دهد که بر اصالت جزء مبتنی است و بر ارادهٔ افراد تکیه می‌کند و می‌گوید هر حکومتی باید... اجازهٔ صریح [مردم را] داشته‌باشد. بنابراین، فرقهٔ مورد بحث با تأکید بر جنبهٔ صوری آزادی، یعنی این کلی بافی محض، بکلی امکان استقرار هرگونه سازمان سیاسی را سلب می‌کند» (ص ۴۷۱). «قانون اساسی انگلستان مجموعه‌ای از حقوق جزئی محض و امتیازات خاص است... نهادهایی که ویژگی آنها آزادی حقیقی است [در مقابل آزادی صوری محض] در همه جا بیش از انگلستان وجود دارند. [اینگونه نهادها] نقیصه‌ای باور نکردنی از نظر حقوق خصوصی و آزادی مالکیت ایجاد می کنند. برهان کافی این امر حقوق متعلق به‌نخست‌زادگی است که ایجاب می‌کند برای پسران کوچکتر اشراف، مناصبی در صنف لشکری یا روحانیت (از طریق پرداخت پول یا به‌راههای دیگر) فراهم گردد» (ص ۴۷۴). رجوع کنید به‌بحث صفحهٔ ۴۶۲ دربارهٔ اعلامیهٔ حقوق بشر فرانسه و اصول کانت که اشاره دارد به «ارادهٔ صوری و بس» و «اصل آزادی» که «به‌حالت صوری محض باقی مانده‌بود» و سپس این مطالب را مثلاً در مقابل مطالب صفحهٔ ۳۵۴ بگذارید که می‌خواهد نشان دهد روح آلمان همانا روح آزادی «راستین» و «مطلق» است: «روح آلمان، روح دنیای جدید است. هدفش، متحقق ساختن حقیقت مطلق به‌عنوان خودمختاری بیکران آزادی است ـ یعنی آن قسم‌آزادی که قصد و غایت و چکیده‌اش همان صورت مطلق خودش است.» من اگر می‌خواستم «آزادی صوری» را به‌معنای تحقیری بکار برم، آن اصطلاح را به «آزادی ذهنی» هگل اطلاق می‌کردم به‌نحوی که در بند ۳۱۷ د فلسفهٔ حق مورد بحث قرار گرفته‌است (رجوع کنید به انتهای یادداشت ۴۳).

۶۳. اندرسن، همان کتاب، ص ۲۷۹. در خصوص اشارهٔ هگل به

انگلستان در آخر این بند، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۲۶۳ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۵۲) و نیز به‌یادداشت ۷۰ در همین فصل.

۶۴. فلسفهٔ حق، بند ۳۳۱. در مورد دو نقل‌قول بعد، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۴۰۳ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۸۴) و منتخبات، ص ۲۶۷ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۵۵). قولی که پایینتر نقل شده (اصالت تحقق قضایی)، از منتخبات، ص ۴۴۹ است (فلسفهٔ حق، بند ۲۷۴). نظریهٔ سیادت جهانی را بسنجید با نظریهٔ تسلط و تمکین و بندگی که رئوس آن در یادداشت ۲۵، فصل یازدهم، و متن آمده‌است. در خصوص نظریهٔ روح یا اراده یا نبوغ ملی یا قومی که در تاریخ عرض‌اندام می‌کند ـ یعنی در تاریخ جنگ ـ رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۶۹ و ۷۷.

در مورد نظریهٔ تاریخی ملت، مروری کنید بر سخنان زیر از رنان (که در همان کتاب از زیمرن، صفحهٔ ۱۹۰، نقل شده‌است): «فراموش کردن ـ و حتی می‌خواهم بگویم ـ اشتباه گرفتن تاریخ خویش، از نظر به‌وجود آمدن یك ملت [یا، چنانکه امروز می‌دانیم، به‌وجود آمدن یك دولت توتالیتر] عاملی حیاتی است؛ بدین سبب، پیشرفت مطالعات تاریخی غالباً از جهت ملیت خطرناك است... این در ذات هر ملت است که کلیهٔ افراد بسیاری وجوه مشترك داشته‌باشند و بسیاری چیزها را از یاد برده باشند.» آدمی نمی‌توانست باور کند که رنان ملیت‌گرا باشد؛ ولی می‌بینیم که هست، هرچند از نوع ملیت‌گرایان دموکرات، و ملیت‌گراییش از نوع هگلی است، چنانکه می‌نویسد (همان کتاب، ص ۲۰۲): «ملت همانا روح است، یك اصل روحانی.»

۶۵. هگل را نمی‌توان به‌عنوان فیلسوف یا دانشمند [علوم طبیعی]، جدی گرفت. خودش می‌گفت آزادانديش است ولی آنقدر از استقلال فکری بی‌بهره بود که در ۱۹۱۴ می‌خواست «پیروزی [در جنگ] شامل این نتایج» باشد: «(۱) رهایی از قید زورگویی انگلستان؛ (۲) هجوم نیروی دریایی و زمینی آلمان به‌کشور دریازن بریتانیا و تصرف لندن؛ (۳) تقسیم بلژیك»؛ و همین‌طور تا آخر. (این مطالب در کتاب چنین‌گفت آلمان[1] از

1. *Thus Spake Germany*, p. 270.

منبع دیگری[1] نقل شده‌است).

کتاب شالمایر که برندهٔ جایزه شد، به‌این اسم بود: *وراثت و انتخاب در حیات ملتها*[2]. (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۷۱، فصل دهم).

۶۶. در خصوص هگل‌گرایی برگسون، رجوع کنید به‌یادداشت ۲۵ در همین فصل. در باب اوصافی که برنارد شا راجع به‌مذهب تکامل خلاق ذکر می‌کند، رجوع کنید به‌*بازگشت به‌متوشالح*، آخرین بخش «پیشگفتار» («سهم من در این قضیه»): «...بتدریج که مفهوم تکامل خلاق بسط یافت، متوجه شدم سرانجام ایمانی در دسترس ماست واجد نخستین شرط تمام مذاهبی که تاکنون بشر دل در گرو آنها نهاده‌است: یعنی اینکه [مذهب] باید اولاً و اساساً قسمی علم متابیولوژی [یا ماورای زیست‌شناسی] باشد.»

۶۷. رجوع‌کنید به‌مقدمهٔ استادانهٔ زیمرن در کتاب *آموزه‌های سیاسی امروز* (ص XVIII). در خصوص توتالیتاریسم افلاطونی، رجوع کنید به متن مربوط به‌یادداشت ۸ در همین فصل. در باب نظریهٔ خواجگی و بندگی و تسلط و تمکین، رجوع کنید به‌یادداشت ۲۵، فصل یازدهم، و نیز یادداشت ۷۴ در فصل کنونی.

۶۸. شوپنهاور، *مسائل اساسی*، ص XIX.

۶۹. مآخذ هشت فقره نقل قول در این بند بدین شرح است: *منتخبات*، ص‌ص ۲۶۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۳۵، ۴۳۶، ۳۹۹، ۴۰۷، ۲۶۷ (= *دایرة‌المعارف* ۱۸۷۰، ص ۴۵۳، *مجموعه*، ج ۱۱، ص‌ص ۸۳، ۸۴، ۱۴-۱۱۳، ۸۱، ۸۸، *دایرة‌المعارف*، ص‌ص ۶-۴۵۵). رجوع کنید همچنین به‌*فلسفهٔ حق*، بند ۳۴۷.

۷۰. *منتخبات*، ص ۴۳۵ (= *مجموعه*، ج ۱۱، ۱۱۴). در مورد مسألهٔ احساس حقارت، رجوع کنید به‌یادداشتهای ۵۷ و ۶۱ در همین فصل و مطالب مربوط به‌این دو یادداشت در متن. در خصوص قطعه‌های دیگر مربوط به‌انگلستان، رجوع کنید به‌یادداشتهای ۶۱ تا ۶۳ در همین فصل و مطالب راجع به‌این یادداشتها در متن. در *فلسفهٔ حق*، بند ۲۹۰ د، قطعهٔ

1. *Das Monistische Jahrhundert*, 1914, No. 31/32, pp. 65 f.
2. *Heredity and Selection in the Life of the Nations*.

بسیار جالب‌نظری آمده‌است شامل بیان اساسی اصالت کل که نشان می‌دهد هگل نه‌تنها در چارچوب اصالت کل و اصالت جمع می‌اندیشید، بلکه متوجه بود که این اصول در سازمان‌دادن به‌پرولتاریا نیز قابل اعمال است. می‌نویسد: «طبقات پایینتر کمابیش نامتشکل باقی مانده‌اند، در حالی که سازمان‌دادن به‌آنها حائز کمال اهمیت است. طبقات مذکور تنها از این راه می‌توانند نیرومند شوند، زیرا بدون سازمان‌یافتن، جز انبوه یا مجموعه‌ای از اجزای پراکنده چیزی نیستند.» هگل در اینجا بسیار به‌مارکس نزدیك می‌شود.

۷۱. این عبارتها که در کتاب کولنای، جنگ با غرب، ص ۴۱۷، نقل شده، در اصل از کتاب فرایر موسوم به‌پالاس آتنه[1] است. بسیار به کولنای و این اثر او مدیونم، زیرا به‌من امکان داد در بقیهٔ این فصل از خیلی از نویسندگان نقل قول کنم که اگر آن کتاب نبود، به‌نوشته‌هایشان دسترس نمی‌داشتم. (البته همیشه ترجمه‌های کولنای را عیناً نیاورده‌ام).

در باب اینکه فرایر یکی از بزرگترین جامعه‌شناسان آلمان معاصر خوانده شده‌است، رجوع کنید به‌کتاب فون‌هایك، آزادی و نظام اقتصادی.

در خصوص عباراتی که در متن از فلسفهٔ حق نقل شده‌است (بندهای ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۴۲ د (همچنین ۳۳۱) و ۳۴۰)، رجوع کنید به‌منتخبات، ص‌ص ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۵، ۴۶۸. در مورد قطعه‌های نقل شده از دایرةالمعارف، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۲۶۰ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص‌ص ۴۰-۴۴۹). (آخرین جملهٔ نقل شده، صورت متفاوتی است از نخستین جملهٔ بند ۵۴۶).

در مورد عبارات نقل شده از فون ترایچکه، رجوع کنید به‌چنین گفت آلمان (۱۹۴۱)، ص ۶۰.

۷۲. فلسفهٔ حق، بند ۲۵۷ = منتخبات، ص ۴۴۳. در باب سه فقره نقل‌قول بعد، رجوع کنید به‌فلسفهٔ حق، بندهای ۳۳۴ و ۳۳۹د = منتخبات، ص ۴۶۷. آخرین نقل‌قول از فلسفهٔ حق، بندهای ۳۳۰ د و ۳۳۳ است.

۷۳. منتخبات، ص ۳۶۵ (= مجموعه، ج ۱۱، ص۴۹) ـ تأکید بر بعضی کلمات از من است. در خصوص نقل قول بعدی، رجوع کنید به

1. H. Freyer, *Pallas Athene* (1935).

منتخبات، ص ۴۶۸ = فلسفهٔ حق، بند ۳۴۰.

۷۴. به‌نقل از همان کتاب کولنای، همان صفحه. در مورد هراکلیتوس، رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشت ۱۰، فصل دوم. در مورد هایزر، کولنای، همان صفحه؛ بسنجید همچنین با نظریهٔ هگل دربارهٔ بندگی که در یادداشت ۲۵، فصل یازدهم، ذکر شده‌است. آخرین نقل‌قول: منتخبات، ص ۴۶۷ = فلسفهٔ حق، بند ۳۳۴. در خصوص مبدل شدن «جنگ تدافعی» به «جنگ برای کشورگشایی»: فلسفهٔ حق، بند ۳۲۶.

۷۵. تمام نقل‌قولها در این بند از منتخبات، ص ۴۱۶ (= مجموعه، ج ۱۱، ۶-۱۰۵). در خصوص قطعه‌ای که در آن گفته شده‌است تاریخ جهان باید اخلاق را منسوخ کند، رجوع کنید به‌فلسفهٔ حق، بند ۳۴۵. در مورد مایر، رجوع کنید به‌انتهای یادداشت ۱۵(۲)، فصل دهم.

۷۶. فلسفهٔ حق، بند ۳۱۷؛ منتخبات، ص ۴۶۱؛ در بند ۳۱۶ نیز قطعه‌هایی مشابه آمده‌است: «افکار عمومی به‌صورتی که هست، پیوسته با خود در تناقض است»؛ رجوع کنید همچنین به‌بند ۳۰۱ = منتخبات، ص ۴۵۶، و نیز بند ۳۱۸ د. (برای آگاهی از نظریات دیگر هگل دربارهٔ افکار عمومی، رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشت ۸۴ در همین فصل). در خصوص سخنان هایزر: کولنای، همان کتاب، ص ۲۳۴.

۷۷. منتخبات، ص‌ص ۴۶۴، ۴۶۵؛ قطعه‌های نقل شده از فلسفهٔ حق از بندهای ۳۲۴ و ۳۲۴ د است. در مورد قطعه‌های منقول از فلسفهٔ تاریخ، رجوع کنید به‌منتخبات، ص ۴۳۶ (= مجموعه، ج ۱۱، ۵-۱۱۴). (سخنانی که پس از این قطعه نقل کرده‌ایم، چنین ادامه پیدا می‌کند: «... در درون خود به‌مرگ طبیعی مرده باشد، مثلاً مانند شهرهای امپراتوری آلمان و حکومت امپراتوری آلمان.» این مطالب را بسنجید با یادداشت ۶۱ در همین فصل و آنچه در متن به‌آن یادداشت مربوط است.)

۷۸. فلسفهٔ حق، بند ۳۲۷ د، ۳۲۸ = منتخبات، ص ۴۶۵ (تأکید بر کلمات از من است). در مورد باروت: فلسفهٔ تاریخ، ص۴۱۹.

۷۹. در مورد نقل‌قولها از کاوفمان و بانزه و لودندورف و شلر و فرایر و لنتس و یونگ، رجوع کنید به‌همان کتاب کولنای، ص‌ص ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۱۷، ۴۱۱ و ۴۲۰. سخنانی که از کتاب فیخته، خطابه‌هایی

به‌ملت آلمان، نقل شده از طبع آلمانی ۱۸۷۱ کتاب است[1]؛ رجوع کنید همچنین به‌کتاب زیمرن، ص ۱۷۰. در مورد اشپنگلر، رجوع کنید به انحطاط غرب، ج ۱، ص ۱۲؛ در مورد روزنبرگ، رجوع کنید به‌کتاب او اسطورهٔ قرن بیستم[2]؛ رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۵۰، فصل هشتم، و نیز کتاب م.م. ریدر، بی‌سازشی: تعارض دو جهان، ص ۱۱۶.

۸۰. کولنای، همان کتاب، ص ۴۱۲.

۸۱. کرد، هگل (۱۸۸۳)، ص ۲۶.

۸۲. کولنای، همان کتاب، ص ۴۳۸. سخنان هگل به‌نقل از منتخبات، ص ۳۶۵ (تأکید بر بعضی کلمات از من است)؛ رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۸۴ در همین فصل. در خصوص گفته‌های کریك، رجوع کنید به‌همان کتاب از کولنای، ص ۶۵، و نیز کتاب خود کریك، آموزش و پرورش ملی ـ سیاسی[3]، به‌نقل از چنین گفت آلمان، ص ۵۳.

۸۳. منتخبات، ص ۲۶۸ (= دایرةالمعارف ۱۸۷۰، ص ۴۵۶)؛ در مورد اشتاپل: کولنای، همان کتاب، ص ۲۹۲.

۸۴. در مورد روزنبرگ، رجوع کنید به‌همان کتاب از کولنای، ص ۲۹۵. در خصوص نظریات هگل راجع به‌افکار عمومی، رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۷۶ در همین فصل. سخنان هگل به‌نقل از: فلسفهٔ حق، بند ۳۱۸ د = منتخبات، ص‌ص ۴۶۱ (تأکید از من)، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۶۷/۳۶۸، ۳۸۰، ۳۶۸، ۳۶۴، ۳۸۸، ۳۸۰ (= مجموعه، ج ۱۱، ص‌ص ۵۹، ۶۰، ۶۰-۶۱، ۵۱-۲، ۶۳، ۵۲، ۴۸، ۷۰-۱، ۶۳). در خصوص مدیحه‌سرایی هگل دربارهٔ شور و هیجان و نفع شخصی، رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۸۲ در همین فصل.

۸۵. گفتهٔ بست به‌نقل از کولنای، همان کتاب، ص ۴۱۴. سخنان هگل به‌نقل از: منتخبات، ص‌ص ۴۶۴، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۳۷ (= مجموعه،

---

1. J. G. Fichte, *Addresses to the German Nation* (1808), German edition, 1871 (edited by I. H. Fichte), p. 49 f.

2. A. Rosenberg, *Myth of the Twentieth Century* (1935), p. 143.

3. E. Krieck, *National-Political Education* (in German, 1932), p. 1.

ج ۱۱، ص ۱۱۵ ـ شباهت به‌برگسون جالب توجه است)، ۳۷۲. (همچنین فلسفهٔ حق، بندهای ۳۲۴، ۳۲۴د، ۳۲۷ د). ارسطو، سیاست، 1334a ۱۳۳۴ .

۸۶. در خصوص اشتاپل، رجوع کنید به‌کولنای، همان کتاب، ۵۷-۲۵۵.

۸۷. منتخبات، ص ۱۰۰: «اگر از کلیهٔ تعینات یك عین چشم بپوشم، هیچ باقی نمی‌ماند.» در مورد کتاب مابعدالطبیعه چیست؟ رجوع کنید به یکی از نوشته‌های کارناپ[1]. در خصوص رابطهٔ هایدگر با هوسرل و شلر، رجوع کنید به کتاب ی. کرافت، از هوسرل تا هایدگر[2]. هایدگر خود می‌داند که جمله‌هایش بیمعناست و می‌نویسد[3]: «سؤال و جواب در باب نیستی نیز به‌همین وجه بیمعناست.» باید دید بر پایهٔ رسالهٔ ویتگنشتاین، دربارهٔ این قسم فلسفه چه می‌توان گفت که واضع آن خود به‌مهمل گویی ـ ولو مهملات عمیقاً پر معنا ـ معترف است؟ (بسنجید با فصل یازدهم، یادداشت ۵۱(۱)). درکتاب اش‌نبرگر[4]، مجموعه‌ای از مدارك و اسناد راجع به‌فعالیتهای سیاسی هایدگر گرد آمده‌است.

۸۸. سخنانی که از هایدگر نقل شده، در کتاب کولنای، ص‌ص ۲۲۱، ۳۱۳، آمده‌است. در مورد گفتهٔ شوپنهاور، رجوع کنید به‌مجموعهٔ آثار او، ج ۵، ص ۲۵ (حاشیه).

۸۹. رجوع کنید به‌کتاب کولنای، ص ۲۷۰ به‌بعد. در صفحهٔ ۲۸۲، کولنای، یاسپرس را «برادر کوچکتر هایدگر» لقب می‌دهد. ولی من با او موافق نیستم زیرا یاسپرس، برخلاف هایدگر، بدون شك کتابهایی حاوی بسیاری مطالب جالب‌توجه و حتی کتبی از قبیل آسیب‌شناسی روانی عمومی[5] نوشته‌است که بر مشاهده و تجربه استوار است. با این وصف، بد نیست در اینجا چند قطعه از کتاب دیگر او، روانشناسی جهان‌بینیها[6]، نقل کنم که نشان می‌دهد مدتها پیش از آنکه هایدگر دست به‌قلم ببرد، جهان‌بینی

1. *Erkenntnis*, 2, 229.
2. J. Kraft, *From Husserl to Heidegger* (2nd German ed., 1957).
3. *Erkenntnis*, 2, 231.
4. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger* (1962).
5. K. Jaspers, *General Psychopathology*.
6. K. Jaspers, *Psychology of World-Views*.

یاسپرس در طریق تکامل افتاده‌بود. (نخستین چاپ آلمانی کتاب در ۱۹۱۹ منتشر شد؛ سخنانی که نقل می‌شود از چاپ ۱۹۲۵ است). «برای اینکه زندگی کسی را مجسم کنیم، باید ببینیم 'دم'[1] را چگونه می‌گذراند. 'دم' یگانه واقعیت و ذات واقعیت در حیات روحی است. هر 'دم' از زندگی، واپسین لحظه و تنها واقعیت ملموس و پر خون و مستقیم و زنده و جسماً حاضر و کل واقعیت است... هستی و حقیقت مطلق را آدمی بفرجام در 'دم' می‌یابد و بس» (ص ۱۱۲). و اکنون عباراتی از فصل «نگرش مشتاق»، ص ۱۱۲: «هر جا 'اشتیاق' انگیزهٔ مطلق و تنها دلیل راه باشد ـ به‌سخن دیگر، هر جا آدمی مستغرق در واقعیت و برای واقعیت زندگی کند و هنوز این شهامت در او باشد که با هر چه دارد به‌پیشباز خطر برود ـ آنجاست که می‌توان از روح قهرمانی سخن‌گفت: از عشق قهرمانی و پیکار قهرمانی و کار قهرمانی، الخ. بخش ۵: نگرش مشتاق همانا عشق است...» (بهرهٔ ۲، ص ۱۲۸): «دلسوزی عشق نیست...» (ص ۱۲۷): «از این روست که عشق رحم نمی‌شناسد و از هیچ چیز نمی‌گذرد و از اینجاست که عاشق صادق تنها به‌این شرط به‌عشق ایمان می‌آورد.» (ص ۲۵۶ به‌بعد): «سوم. اوضاع نهایی مفرد... (الف) پیکار: پیکار یکی از صورتهای اساسی هرگونه هستی است... واکنشها در برابر اوضاع نهایی توأم با پیکار:... ۲. عدم درک آدمی از این واقعیت که بالاتر از پیکار چیزی نیست: انسان با بزدلی شانه تهی می‌کند...» و هکذا الی‌آخر. همیشه همان تصویر را می‌بینیم: رمانتیسم جنون‌آمیز توأم با بربریتی وحشیانه و ملازم با فضل‌فروشیهای استادمآبانه و خرده‌بینی برای تقسیم مطالب به‌فصل و بخش و بهره و نمط.

۹۰. کولنای، همان کتاب، ص ۲۰۸.

در مورد اینکه گفتم «فلسفهٔ قماربازان»، مروری کنید بر این جمله‌ها از اشپنگلر (ساعت تصمیم: آلمان و تکامل جهانتاریخی[2]، متن آلمانی، ۱۹۳۳، ص ۲۳۰ ـ به‌نقل از چنین‌گفت آلمان، ص ۲۸): «آنکس که با شمشیر پیروز شود، جهان زیر نگین اوست. طاسها اینجاست، آماده برای

1. Moment.

2. O. Spengler, *The Hour of Decision: Germany and World-Historical Evolution.*

این بازی عظیم و شگرف. اما کیست که جرأت طاس ریختن داشته‌باشد؟»
در خصوص فلسفهٔ گنگسترها، نویسندهٔ پراستعداد فون زالمون کتابی دارد به‌نام یاغیان[1] که شاید حتی از آنچه دیدیم نیز گویاتر باشد. از جملات این کتاب است (ص‌ص ۱۰۵، ۷۳، ۶۳، ۳۰۷، ۷۳، ۳۶۷): «آه از این شهوت شیطانی! آیا من و تپانچه‌ام یکی هستیم؟... نخستین شهوت آدمی، شهوت ویرانگری است... فرق نمی‌کرد، به‌همه تیراندازی می‌کردند چون از این کار لذت می‌بردند... ما از قید برنامه و روش و نظم آزادیم... آنچه می‌خواستیم نمی‌دانستیم چیست و آنچه می‌دانستیم و می شناختیم نمی‌خواستیم... بالاترین شهوتی که احساس می‌کردم، شهوت ویرانگری بود»، الخ. (رجوع کنید همچنین به‌همان کتاب از هگمان، ص ۱۷۱).

۹۱. کولنای، همان کتاب، ص ۳۱۳.

۹۲. کولنای، همان کتاب، ص ۳۹۸.

۹۳. شوپنهاور، مسائل اساسی (چاپ چهارم، ۱۸۹۰)، «مقدمه» به چاپ اول (۱۸۴۰)، ص XIX. سخن هگل دربارهٔ «عمق سر به‌فلك کشیده» (یا «بلندترین ژرفنا») به‌نقل از یکی از نوشته‌های او که در ۱۸۲۷ چاپ شد و در کتاب شوپنهاور نقل شده‌است. آخرین جملهٔ شوپنهاور نیز منقول از همان کتاب است (ص XVIII).

1. E. von Salomon, *The Outlaws* (1930).

۱۳ مارکس و موجبیت در جامعه‌شناسی

پیروان مسلك جمعی... شوقی به‌پیشرفت و همدردیی با مستمندان و آگاهی و درك شدیدی نسبت به‌ظلم و ناحق و انگیزه‌ای برای اقدام به‌کارهای بزرگ دارند که در لیبرالیسم اخیر و امروزی یافت نمی‌شود. اما عملشان بر سوء فهمی عمیق پی‌ریزی شده... و، بنا بر این، اعمالشان عمیقاً ویرانگر و ارتجاعی است. از این‌رو، دلهای آدمیان گرفتار بیسامانی و تردید و اندیشه‌هایشان دستخوش پریشانی شده‌است و راههایی پیش پایشان گذارده‌می‌شود که انتخاب هیچ یك ممکن نیست.

- والتر لیپمن

کسانی که بر آزادی شوریده‌اند همیشه به‌این شیوه و حیله متشبث بوده‌اند که: «باید از عواطف سود جست نه اینکه نیروی خود را در کوشش بیفایده برای نابود کردن آن به‌هدر داد»[۱]. ارجمندترین اندیشه‌های بشردوستان اغلب با هیاهو مورد تصویب و تحسین غدارترین دشمنانشان واقع شده‌است و این دشمنان توانسته‌اند از این راه در لباس دوستی و همپیمانی به‌اردوی بشردوستان نفوذ کنند و تفرقه و اغتشاش بیفکنند. این حیله غالباً با موفقیت شایان همراه بوده‌است، کما اینکه هنوز بسیاری از بشردوستان راستین تصور افلاطون از «عدالت» یا مفهوم قرون وسطائی مرجعیت «در دین مسیح» یا اندیشهٔ روسو دربارهٔ «ارادهٔ کلی» یا

افکار فیخته و هگل را در زمینهٔ «آزادی ملی» پاس می‌دارنـد و بـزرگ می شمارنـد[۲]. به‌یاری این روش رخنه‌زنی و تفرقـه‌اندازی و اغتشاش‌افکنی در اردوی بشردوستان، کـم‌کـم ستون پنجمـی از روشنفکـران در آن اردو ایجاد شد که چون عمدی نداشت و ندانسته عمل می‌کرد، دوچندان مؤثـر می‌افتاد. اما هنگامی این روش به‌بزرگتریـن کامیابـی دست یافت کـه فلسفهٔ هگل اساس استوار یکـی از نهضتهـای راستین بشردوستی یعنی مارکسیسم قرارگرفت که تا کنون خالصترین، تکامـل یافته‌ترین و خطرنـاکترین شکـل مذهب اصالت تاریخ بوده‌است.

وسوسهٔ این کار قوی است که فقط دربارهٔ تشابهات مارکسیسم، یعنی جناح چپ هگلیانیسم، با فاشیسم [یعنـی جناح راست آن] سخن دراز کنیم. اما بکلی دور از انصاف خواهد بود اگر از اختلافات بین آنها چشم بپوشیم. سرچشمهٔ فکـری هر دو تقریباً یکی است، بـا این تفاوت کـه دربارهٔ انگیزهٔ بشردوستانهٔ مارکسیسم جای شك نیست. از این گذشته، برخلاف هگلیهای جناح راست، مارکس برای بکاربستن روشهای عقلی در مورد عاجلتـرین و حادترین مسائل حیات اجتمـاعـی، کوششی صمیمانـه نشان داد. کوشش او عمدتاً با شکست روبرو شد ولی، چنانکه نشان خواهم‌داد، این واقعیت از ارزش آن نمی‌کاهـد. علم بـا آزمـایش و خطا هردو پیش می‌رود. مـارکس آزمایش کرد و با اینکه در نظریات عمده‌اش به‌خطا رفت، آزمایشش بیهوده نبود. چشمان مـا را گشود و از بسیـاری جهات دیدمـان را تیزتر کـرد. بازگشت به‌علوم اجتماعی پیش از مارکس قابل تصور نیست. پـژوهنـدگان امروزی همگی به‌مارکس مدیونند ولو خود به‌دین خویش آگاه نباشند. این حکـم بویـژه در مورد کسانی صدق می‌کند کـه مانند من بـا نظریـات وی مخالفند و من کاملاً اذعان دارم که بحثها و عقایدم مثلاً دربارهٔ افلاطـون [۳] و هگل، متأثر از اوست.

رعایت انصاف نسبت به‌مارکس، جز با اعتراف به‌صمیمیت او، امکان پذیر نیست. آنچه او را به‌یکی از پرنفوذترین رزمندگان جهان در پیکار بـا ریا و سالوس مبدل ساخت، فکـر بازش بود و درك و فهمی کـه از واقعیات داشت و اینکـه از لفاظـی، بخصوص لفاظـی به‌هـدف درس اخلاق دادن، گریزان بود. مارکس شوقی آتشین بـرای یـاری رسانـدن به‌ستمدیدگـان

داشت و کاملاً آگاه بود که آنچه را بدان پای‌بند است باید نه تنها در گفتار بلکه درکردار نیز به‌اثبات برساند. توان و استعدادش بیشتر کیفیت نظری داشت و، به‌این جهت، کار و کوششی عظیم صرف ساختن و پرداختن چیزی کرد که معتقد بود سلاحی علمی برای پیکار در راه بهبود وضع اکثریت وسیع مردم است. آنچه او را، به‌عقیدهٔ من، از بسیاری پیروانش ممتاز می‌کند، صداقت فکری و صمیمیتش در جستجوی حقیقت است (هرچند بدبختانه او نیز نتوانست کاملاً از تأثیر فسادآور پرورش در فضای دیالکتیک هگل برکنار بماند که شوپنهاور آن را «مخرب هرگونه عقل» توصیف کرده است[۴]). علاقهٔ مارکس به‌علوم اجتماعی و فلسفهٔ اجتماعی، اساس عملی داشت. دانش در نظر او، وسیله‌ای برای یاری به‌پیشرفت بشر بود[۵].

پس چرا باید به‌مارکس حمله کرد؟ به‌عقیدهٔ من، مارکس با وجود همهٔ شایستگیها، پیامبری دروغین بود. او مسیر تاریخ را پیشگویی کرد و پیشگوییهایش راست در نیامد. اما اتهام عمدهٔ من علیه او این نیست. مهمتر این است که او دهها تن مردم هوشمند را گمراه کرد و به‌ایشان باورانید که راه علمی برخورد با معضلات اجتماعی، پیشگویی تاریخی است. اگر در صفوف کسانی که می‌خواهند به‌پیشبرد آرمان جامعهٔ باز کمك کنند تأثیری چنین ویرانگر و بنیاد برانداز از روش فکری مبتنی بر اصالت تاریخ بر جای مانده، مسؤولیت این امر به‌عهدهٔ مارکس است.

ولی آیا حقیقت دارد که مارکسیسم یکی از شکلهای خالص مذهب اصالت‌تاریخ است؟ آیا بعضی عناصر تکنولوژی اجتماعی در مارکسیسم نیست؟ بسیاری کسان چون دیده‌اند روسیه دست به‌آزمایشهای جسورانه و غالباً موفقیت‌آمیز در مهندسی اجتماعی می‌زند، به‌این نتیجه رسیده‌اند که مارکسیسم به‌عنوان علم یا مرامی که پایهٔ آزمایش روسها بوده، حتماً قسمی تکنولوژی اجتماعی یا دست کم مساعد با تکنولوژی اجتماعی است. اما هرکس کمترین اطلاعی از تاریخ مارکسیسم داشته‌باشد، دچار چنین اشتباهی نخواهد شد. مارکسیسم نظریه‌ای صرفاً تاریخی است؛ نظریه‌ای است که هدفش پیشگویی مسیر آیندهٔ تحولات اقتصادی و قدرتمداریهای سیاسی، بویژه انقلابهاست و چون چنین بوده، محققاً نمی‌توانسته پس از دست‌یافتن

حزب کمونیست روسیه به‌قدرت سیاسی، اساسی برای خطمشی آن فراهم آورد. مارکس تقریباً هرگونه تکنولوژی اجتماعی را ممنوع ساخته و به عنوان اینکه چیزی خیالی یا ناکجاآبادی است، تقبیح کرده‌بود[۶]. از این رو، پیروانش در روسیه در آغاز دیدند به‌هیچ وجه برای مواجهه با تکالیف عظیمی که در قلمرو مهندسی اجتماعی بر عهدهٔ آنهاست آماده نیستند. لنین بسرعت پی‌برد که از مارکسیسم هیچ کمکی در زمینهٔ اقتصاد عملی بر نمی‌آید و پس از در دست گرفتن قدرت، گفت[۷]: «هیچ سوسیالیستی را سراغ ندارم که با این مشکلات دست و پنجه نرم کرده باشد». و جای دیگر اظهار داشت: «در کتابهای درسی بلشویکها و منشویکها هیچ چیز دربارهٔ چنین امور نوشته نشده‌بود». پس از دوره‌ای آزمایشهای ناموفق ـ یعنی همان دورهٔ معروف به«کمونیسم جنگ» ـ لنین تصمیم به‌اقداماتی گرفت که عملاً به‌معنای بازگشت محدود و موقت به سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی بود. اما این روش که به «نپ» (یا «سیاست اقتصادی جدید») معروف شد و آزمایشهایی که بعداً صورت گرفت ـ از قبیل برنامه‌های پنج ساله و مانند آن ـ ابداً ربطی به‌نظریهٔ «سوسیالیسم علمی[1]» مارکس و انگلس نداشت. بدون توجه به‌این نکته، نه وضع خاص لنین پیش از اجرای «نپ» قابل درك و فهم است و نه کامیابیهای او. در پژوهشهای اقتصادی وسیع مارکس، هیچ اشاره‌ای به مسائل سازندگی اقتصادی، مثلاً برنامه‌ریزی در اقتصاد، نشده بود. لنین خود اذعان داشت که سوای شعارهای بیهوده و بیفایده‌ای[۸] مانند «از هرکس به فراخور توان و به‌هر کس به‌قدر نیاز»، حتی یك کلمه هم در آثار مارکس دربارهٔ اقتصاد سوسیالیسم دیده نمی‌شد. این امر ناشی از آن بود که تحقیقات اقتصادی مارکس فقط به‌درد پیشگویی تاریخی او می‌خورد و یکسره در خدمت آن هدف بود. ولی سخن به‌اینجا تمام نمی‌شود. مارکس تأکید داشت که بین روش صرفاً اصالت تاریخی خودش و هرگونه تحلیل اقتصادی به‌منظور برنامه‌ریزی عقلانی، تقابل وجود دارد. چنین تحلیلها را به‌عنوان اینکه ناکجاآبادی و نارواست، تقبیح

1. scientific socialism

می‌کرد. در نتیجه، مارکسیستها حتی از مطالعهٔ آثار اقتصاددانان باصطلاح «بورژوا» در این زمینه سر باز می‌زدند، در حالی که با آموزشی که پیدا کرده‌بودند، به‌قدر بعضی «اقتصاددانان بورژوا» نیز برای کار سازنده آمادگی نداشتند.

مارکس رسالت خویش را در این می‌دید که سوسیالیسم را از زمینه و سابقهٔ احساساتی و رؤیایی آن که می‌خواست درس اخلاق بدهد، آزاد کند. سوسیالیسم می‌بایست از مرحلهٔ ناکجاآبادی به‌مرتبهٔ علمی تکامل پیدا کند[۹] و بر پایهٔ روش علمی تحلیل علت و معلول و پیش‌بینی علمی استوار شود. و چون فرض او این بود که پیش‌بینی اجتماعی با پیشگویی تاریخی یکی است، سوسیالیسم علمی نیز می‌بایست بر شالودهٔ مطالعهٔ علتهای تاریخی و معلولهای تاریخی و، سرانجام، بر بنیاد پیشگویی ظهور خود سوسیالیسم علمی بنا شود.

مارکسیستها وقتی به‌نظریاتشان حمله می‌شود، غالباً به‌این موضع عقب می‌نشینند که مارکسیسم در وهلهٔ اول، بیش از آنکه نظریه و آموزه باشد، روش است و حتی اگر بخش خاصی از تعالیم مارکس یا برخی از پیروانش منسوخ شود، باز روش او همچنان مصون از تعرض باقی خواهد ماند. به‌عقیدهٔ من، به‌هیچ وجه نادرست نیست که کسی اصرار بورزد مارکسیسم باید روش محسوب شود؛ ولی خطاست که کسی معتقد باشد چون مارکسیسم روش است، پس باید در برابر حمله ایمن باشد. هر که بخواهد دربارهٔ مارکسیسم داوری کند باید آن را به‌عنوان یکی از روشها، مورد کند و کاو و انتقاد قرار دهد و، به‌عبارت دیگر، با میزانهای روش شناختی بسنجد. باید بپرسد آیا مارکسیسم روش پربار و سودمندی است یا روشی بی‌حاصل، یعنی آیا می‌تواند علم را در انجام تکلیفش یاری دهد یا نه. پس میزانهایی که در قضاوت دربارهٔ روش مارکسیستی بکار می‌بریم، باید دارای ماهیت علمی باشند. غرض من هم که مارکسیسم را خالصترین شکل مذهب اصالت تاریخ خواندم همین بود که روش مارکسیستی، روشی است بسیار ضعیف و بی‌حاصل[۱۰].

خود مارکس نیز [اگر بود] مسلماً با چنین شیوهٔ برخورد عملی نسبت به‌روش خویش موافقت می‌کرد، زیرا او یکی از نخستین فیلسوفانی بود که

عقیده‌ای را که بعداً به «مذهب اصالت عمل[1]» معروف شد، بسط و پرورش داد. تصور می‌کنم آنچه او را به‌این موضع رهنمون شد اعتقاد به‌لزوم فراهم آوردن زمینه‌ای علمی برای سیاستمداران مشغول به‌مسائل عملی یعنی البته، از نظر او، سیاستمداران سوسیالیست بود. به‌اعتقاد مارکس، علم می‌بایست نتایج عملی بدهد. او تعلیم می‌داد که همیشه دنبال میوه و ثمره بگردید و نتایج عملی هر نظریه را جستجو کنید. پیامد عملی حکایت از ساخت علمی نظریه می‌کند. فلسفه یا علمی که نتایج عملی نداشته‌باشد، فقط شرحی در تعبیر جهانی که در آن زندگی می‌کنیم بدست می‌دهد، در صورتی که حقاً ممکن است و باید کاری بزرگتر از این انجام دهد ــ باید جهان را دگرگون کند. مارکس از همان اوایل کار نوشت[۱۱]: «فلاسفه فقط جهان را به راههای گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند؛ اما مسأله، دگرگون ساختن آن است.» شاید همین موضع او را پیش از اهل اصالت عمل به‌طرح این آموزهٔ مهم روش‌شناختی سوق داد که اختصاصی‌ترین تکلیف علم پیش‌بینی آینده است، نه کسب شناخت از گذشته.

تکیه بر پیش‌بینی علمی فی‌نفسه کشفی مهم و پیشرفته در زمینهٔ روش شناسی بود، اما بدبختانه مارکس را به بیراهه کشانید. این استدلال دور از پسند نیست که علم تنها بشرطی می‌تواند آینده را پیش‌بینی کند که گذشته قبلاً آینده را موجب شده یا از پیش تعیین کرده‌باشد ــ یعنی بشرطی که آینده در گذشته باصطلاح حضور داشته و از دور در آن تابیده باشد. اما استدلال مذکور، مارکس را به‌این اعتقاد باطل سوق داد که هر روش علمی محکم باید بر پایهٔ موجبیت علّی[2] خشك و انعطاف‌ناپذیر استوار باشد.

---

1. pragmatism

۲. determinism. غرض وجوب ترتب معلول بر علت است که از آن به«ایجاب علی» و «وجوب علیت» و (باختصار) «موجبیت» نیز ممکن است تعبیر کرد. گویا در فارسی «جبر علی» و «جبر علمی» و حتی «جبر» هم اصطلاح شده‌است. اما چون «جبر» در زبان ما از قدیم بیشتر به‌مباحث کلامی و مذهبی اختصاص داشته و در مقابل «اختیار» و «تفویض» بکار رفته، بهتر است از استعمال آن به‌معنای determinism در فلسفهٔ جدید اروپایی پرهیز کنیم تا این چند مسأله که هر یك بخودی خود نیز در نهایت پیچیدگی است، با هم←

قوانین «چیرگی‌ناپذیر[۱]»ی که مارکس در قلمرو طبیعت و در زمینهٔ تکامل تاریخی بدانها قائل بود، آشکارا از تأثیر فضای عقاید لاپلاس[۲] و مادی مسلکان فرانسوی حکایت می‌کرد. اما امروزه می‌توان گفت که عقیده به اینکه دو اصطلاح «علمی» و «علّی» اگر مترادف نیز نباشند، لااقل از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند، یکی از خرافات عصری است که هنوز کاملاً سپری نشده‌است[۱۲]. چون من بیشتر به‌مسألهٔ روش علاقه دارم، خوشحالم که وقتی از نظر روش‌شناسی دربارهٔ موجبیت علّی بحث می‌کنم، لازم نیست در مناقشه راجع به‌جنبهٔ مابعدالطبیعی آن وارد شوم. صرف نظر از پیامد اینگونه منازعات مابعدالطبیعی ـ از قبیل تأثیر نظریهٔ کوانتوم در مسألهٔ «آزادی اراده» یا «اختیار» ـ به‌عقیدهٔ من یك چیز مسلم است. هیچ قسم موجبیت ـ خواه در قالب اصل همسانی طبیعت بیان شود و خواه به‌عنوان قانون کلی علیت و معلولیت ـ دیگر ممکن نیست یکی از فرضهای لازم در روش علمی محسوب گردد، زیرا فیزیك که از همهٔ علمها پیشرفته‌تر است، نشان داده که نه تنها به‌اینگونه فرضها نیاز ندارد، بلکه تا حدی

مخلوط و از آنچه هست پیچیده‌تر نشود. (جالب نظر اینکه نظیر این مشکل در اروپا هم وجود داشت و تا سدهٔ نوزدهم گاهی لفظ fatalism (=جبر) برای دلالت بر کلیهٔ این معانی بکار می‌رفت و همین امر باعث بسیاری دشواریها در مباحثات فلسفی می‌شد و به‌این جهت بعضی کسان از قبیل سر ویلیام همیلتن، فیلسوف انگلیسی، به‌فکر وضع واژهٔ جدیدی افتادند که همین determinism بود). بحث در جزئیات مسأله از گنجایش این یادداشت بیرون است. به‌طور خلاصه، در اصطلاح فیلسوفان اروپایی مراد این است که هر تغییر را علتی است و هر رویداد یکسره تحت تأثیر قوانین خاص خود بوقوع می‌پیوندد (یا به‌اصطلاح بعضی از مترجمان «تعیین می‌شود») و هر واقعیتی در جهان مادی ـ و بنا بر این، در تاریخ بشر ـ مطلقاً موقوف و مشروط به‌علل خویش است. پس این معنا بکلی غیر از نظر جبریان است که، به‌قول خواجه نصیر، می گویند: «مردم را اختیاری نیست و آنچه را نسبت به‌او می‌کنند که او کرد، فعل خدای تعالی است... و لامؤثر فی‌الوجود الا الله» و به‌گفتهٔ شهرستانی «نفی فعل از بنده» می‌کنند و آن را به‌پروردگار اسناد می‌دهند. (مترجم)

1. inexorable laws

۲. P. S. Laplace (۱۷۴۹-۱۸۲۷). ریاضیدان و فیزیکدان و منجم فرانسوی. (مترجم)

حتی با آنها در تناقض است. عقیده به‌موجبیت علّی، شرط قبلی هیچ علم قادر به‌پیش‌بینی نیست و، بنا بر این، نمی‌توان گفت که روش علمی، موافق با قول به‌موجبیت علّی مطلق است. علم می‌تواند بدون این فرض نیز همچنان جنبهٔ انعطاف‌ناپذیر علمی خویش را حفظ کند. البته مارکس را نمی‌توان به‌دلیل اینکه به‌عکس این عقیده قائل بود نکوهش کرد، زیرا حتی بهترین دانشمندان عصر او نیز به‌همین نظر پای‌بند بودند.

باید خاطرنشان ساخت که آنچه مارکس را به‌بیراهه کشانید، بیش از آنکه آموزهٔ انتزاعی و نظری موجبیت علّی باشد، تأثیر این آموزه در برداشت وی از روش علمی و تلقی او از هدفها و امکانات علوم اجتماعی بود. تصور کلی اینکه «علل»، تحولات اجتماعی را «موجب می‌شوند»، بخودی خود زیانمند نیست به‌شرط آنکه به‌مذهب اصالت تاریخ نینجامد. دلیل ندارد این تصور ما را به‌نگرشهای اصالت تاریخی نسبت به‌نهادهای اجتماعی سوق دهد که با نگرش تکنولوژیك همهٔ مردم، بویژه اصحاب موجبیت علّی، نسبت به‌ماشین آلات مکانیکی یا برقی چنین تضاد عجیبی دارد. هیچ دلیلی نیست که معتقد باشیم از میان همهٔ علوم، فقط علوم اجتماعی می‌تواند با کشف اینکه در آینده چه در انتظار ماست، به‌این رؤیای دیرینه جامهٔ عمل بپوشاند. اعتقاد به‌چنین فالگیری و طالع‌بینی علمی، تنها بر پایهٔ موجبیت علّی استوار نیست؛ پایهٔ دیگرش مشتبه ساختن پیش‌بینی علمی است بدان نحو که در فیزیك یا نجوم با آن آشنایی داریم، با پیشگویی تاریخی به مقیاس کلان که از خطوط کلی تکامل آیندهٔ جامعه خبر می‌دهد. این دو نوع پیش بینی (چنانکه جای دیگر نیز کوشیده‌ام نشان بدهم[۱۳]) بسیار با هم تفاوت دارند. خصلت علمی پیش‌بینی علمی به هیچ‌وجه دلیل بر خصلت علمی پیشگویی تاریخی نیست.

برداشت اصالت تاریخی مارکس از هدفهای علوم اجتماعی، اعتقاد او را به‌اصالت عمل متزلزل ساخت که بدواً او را متوجه وظیفهٔ پیش‌بینی در علوم کرده‌بود، و همچنین او را مجبور به‌تغییر نظر پیشین خود نسبت به‌علوم کرد که، بر طبق آن، علم می‌بایست و می‌توانست جهان را دگرگون کند. اگر بنا بود اصولاً علوم اجتماعیی وجود داشته‌باشد و، بنا بر این، پیشگویی تاریخی امکان‌پذیر شود، مسیر عمدهٔ تاریخ می‌بایست از

پیش تعیین شده‌باشد و نه ارادهٔ خیر بر تغییر آن توانا باشد و نه عقل. تنها کاری که می‌توانستیم از جهت دخل و تصرف در امور بکنیم این بود که با پیشگویی تاریخی، از مسیر قریب‌الوقوع تحولات خاطرجمع شویم و موانع بزرگتر را از سر راه برداریم. در کتاب سرمایه، مارکس می‌نویسد [۱۴]: «حتی وقتی جامعه قانونی را که موجب حرکت آن می‌شود کشف می‌کند... در آن هنگام هم نمی‌تواند از مراحل طبیعی تکامل خویش طفره برود و جلو بیفتد یا تنها با یك گردش قلم، آن مراحل را از دنیا بیرون براند. فقط همین قدر از او ساخته‌است که درد زایمان را کوتاهتر و کمتر کند.» اگر کسانی بودند که به نهادهای اجتماعی از دریچهٔ چشم مهندسان اجتماعی می‌نگریستند و عقیده داشتند که چنین نهادها تابع عقل و ارادهٔ آدمی هستند و این قابلیت را دارند که به‌طرز عقلانی طرح‌ریزی شوند، مارکس بنا به‌ملاحظاتی که گفتیم، همهٔ ایشان را خیال‌پرداز و «ناکجا آبادی» می‌دانست و تقبیح می‌کرد. به‌نظر وی چنین می‌رسید که این «ناکجا آبادیان» می‌خواهند با دستان سست و شکنندهٔ انسانی، کشتی کوه‌پیکر جامعه را در دریای متلاطم و طوفانی تاریخ هدایت کنند. به‌عقیدهٔ او، تنها کاری که از دست دانشمند بر می‌آمد پیش‌بینی تند بادها و گردابها بود و، بنا بر این، در عمل خدمتی جز این از وی ساخته‌نبود که در مقابل خطر طوفان بعدی و انحراف کشتی از راه راست (که البته همان راه چپ بود!) هشدار دهد یا به‌مسافران بگوید که بهتر است در کدام جناح کشتی جمع شوند. در نظر مارکس، تکلیف حقیقی سوسیالیسم علمی، اعلام فرارسیدن قریب‌الوقوع عصر موعود سوسیالیسم بود. او عقیده داشت که تعالیم علمی سوسیالیسم تنها با چنین بشارتی می‌تواند به‌ایجاد جهان سوسیالیستی یاری دهد و با آگاهانیدن مردم از این دگرگونی قریب‌الوقوع و سهمی که در بازی تاریخ قسمت ایشان است، فرارسیدن آن جهان را تسهیل کند. بنا بر این، سوسیالیسم علمی، تکنولوژی اجتماعی نیست و راه و روش بر پا داشتن نهادهای سوسیالیستی را به‌کسی نمی‌آموزد. برداشت مارکس از رابطهٔ میان جنبهٔ نظری و عملی سوسیالیسم، خلوص نظریات اصالت تاریخی او را نشان می‌دهد.

اندیشهٔ مارکس از بسیاری جهات محصول زمان او بود که هنوز یاد

آن زمین لرزهٔ عظیم تاریخی، یعنی انقلاب کبیر فرانسه، تازگی خود را در آن از دست نداده‌بود (و با انقلاب ۱۸۴۸ دوباره زنده شد). مارکس احساس می‌کرد چنین انقلابی ممکن نیست به‌نیروی عقل آدمی طرح‌ریزی شده و به‌صحنه آمده‌باشد، اما علوم اجتماعی مبتنی بر اصالت تاریخ می‌توانست آن را پیش‌بینی کند و بینش کافی نسبت به‌وضع اجتماعی مسلماً علل آن را آشکار می‌ساخت. هم مارکس به‌اصالت تاریخ معتقد بود و هم جان استوارت میل، و همانندی ایشان از این جهت (که نظیر شباهت فلسفه‌های اصالت تاریخی اسلاف آن دو، یعنی هگل و کنت، است) نشان می‌دهد که اینگونه نگرش اصالت تاریخی تا اندازه‌ای از خصوصیات آن دوره بوده‌است. مارکس چندان عقیده‌ای به«اقتصاددانان بورژوا از قبیل... جان استوارت میل» نداشت[۱۵] و او را نوعاً نمایندهٔ «یك کیش التقاطی پوچ و بی‌مغز» می‌دانست. راست است که مارکس گاهی نوعی احترام نسبت به«گرایشهای امروزی» آن «اقتصاددان نیکوکار» یعنی میل بروز می‌داد؛ ولی به‌نظر من، قرائن و امارات فراوان بر رد این حدس وجود دارد که مارکس در نظریاتش راجع به‌روشهای علوم اجتماعی، مستقیماً از میل (یا به‌عبارت بهتر، از کنت) متأثر بوده‌است، و این امر موافقت بین عقاید مارکس و میل را حتی جالبتر می‌کند. بنا بر این، وقتی مارکس در دیباچهٔ کتاب سرمایه می‌نویسد: «هدف نهایی این کتاب، آشکار ساختن... قانون حرکت جامعهٔ امروزی است»[۱۶]، می‌توان گفت به اجرای برنامهٔ میل مشغول است که نوشته‌بود: «مسألهٔ اساسی... علوم اجتماعی، یافتن قانونی است که مطابق آن، هر حالتی در جامعه، حالت بعد را بوجودمی‌آورد که جانشین آن می‌شود.» میل تحقیق جامعه‌شناسی را به‌دو قسم تقسیم می‌کند. قسم اول با آنچه من تکنولوژی اجتماعی خوانده‌ام مطابقت نزدیك دارد؛ قسم دوم با پیشگویی اصالت تاریخی تطبیق می‌کند. میل طرفدار قسم دوم است و آن را «علم عام جامعه[1]» می‌خواند. به‌یاری این علم، «نتایج خاص قسم دیگر تحقیق باید محدود و کنترل شود». میل به‌پیروی از نظری که دربارهٔ روش علمی دارد، پایهٔ این علم

---

1. general Science of Society

عام جامعه را اصل علیت می‌داند و تحلیل علّی جامعه را «روش تاریخی» نام می‌دهد. «حالتهای جامعه» در نظر میل[۱۷] دارای «خواصی [است که]... در هر عصر... تغییر می‌کند». این حالات دقیقاً با «دوره‌های تاریخی» مارکس منطبق است. میل و مارکس هر دو به‌پیشرفت معتقد و خوش بینند. نهایت اینکه اعتقاد میل بمراتب از همتای دیالکتیکی آن خامتر و ساده‌دلانه‌تر است. (میل بر این تصور بود که دو قسم حرکتی «که حال و کار آدمیان باید با آن منطبق باشد... بناچار... یکی از دو» حرکت ممکن نجومی است: یا «وضعی» یا «انتقالی». پیروان دیالکتیك مارکس به این حد از سادگی قوانین حاکم بر تکامل تاریخی مطمئن نیستند و، باصطلاح، به‌تألیف و ترکیبی از دو قسم حرکت میل قائلند که چیزی باشد مانند حرکت موجی یا مارپیچ).

شباهتهای دیگری هم بین مارکس و میل هست. فی‌المثل، هر دو از لیبرالیسم مبتنی بر آزادگذاری یا عدم مداخله[۱] ناخشنود بودند و هر دو می‌کوشیدند اساس بهتری برای اجرای اصل بنیادی آزادی فراهم آورند. اما در عقایدشان دربارهٔ روش جامعه‌شناسی، فرقی بسیار مهم دیده می‌شود. میل معتقد بود که مطالعهٔ جامعه نهایتاً باید به روانشناسی محول شود و قوانین حاکم بر تکامل تاریخی، در چارچوب طبیعت بشر و «قوانین روانی» و بویژه خاصیت ترقی‌خواهی بشر، تعلیل و تبیین گردد. به‌نوشتهٔ او[۱۸]: «بر شالودهٔ ترقی‌خواهی نوع بشر، روشی برای... علوم اجتماعی... پی افکنده شده که بمراتب... بر اقسام... متداول... در گذشته... برتری دارد...» این نظریه که جامعه‌شناسی باید علی‌الاصول به‌روانشناسی اجتماعی قابل تحویل باشد ـ ولو به‌دلیل مشکلات ناشی از کنش و واکنش افراد بیشمار با یکدیگر، دشواریهایی در این کار پدید بیاید ـ در میان بسیاری از متفکران وسیعاً رواج داشته‌است و یکی از نظریه‌هایی است که صحت آن را غالباً مسلم می‌گیرند. من این شیوهٔ برخورد با جامعه‌شناسی را اصالت روانشناسی (در روش‌شناسی) نام داده‌ام[۱۹]. میل، به‌این تعبیر، قائل به‌اصالت روانشناسی بود ولی مارکس در درستی آن تردید

---

1. *laissez-faire* liberalism

داشت و نوشت[۲۰]: «مناسبات حقوقی و ساختهای سیاسی گوناگون را نمی‌توان... با توسل به آنچه 'ترقی‌خواهی عمومی روان آدمی' خوانده شده‌است تبیین کرد.» شاید بزرگترین کامیابی مارکس در جامعه‌شناسی همین بود که اصالت روانشناسی را مورد تردید قرارداد و، با این کار، راه را برای حصول تصور عمیقتر و نافذتری از قلمرو خاص قوانین جامعه‌شناختی و مآلاً قسمی جامعه‌شناسی لااقل از بعضی جهات مستقل، باز کرد.

در فصلهای آینده، به‌توضیح پاره‌ای از نکات در روش مارکس خواهم پرداخت و همواره سعی خواهم کرد بخصوص بر آن دسته از عقاید وی تکیه کنم که، به‌نظر من، از ارزش پایدار برخوردار است. نخست، دربارهٔ حملهٔ مارکس به‌اصالت روانشناسی بحث خواهم کرد ـ یعنی استدلالهای او به‌طرفداری از قسمی علوم اجتماعی مستقل و غیرقابل تحویل به روانشناسی ـ و سپس خواهم کوشید ضعف اساسی و مهلك و نتایج مخرب اعتقاد او را به‌اصالت تاریخ باز نمایم.

۱۴
استقلال جامعه‌شناسی

مخالفت مارکس بـا اصالت روانشناسی[۱] ـ یعنی بـا نظریهٔ بظاهـر دلپسندی که می‌گوید کلیهٔ قوانین حاکم بر حیات اجتماعـی باید نهایتاً بـه قوانین روانشناختی حاکم بر «طبیعت آدمی» برگردند ـ به نحو موجـز و مفید در این کلام بدیع و مشهور وی بیـان شده‌است: «آگاهی انسان نیست کـه هستی وی را موجب مـی‌شود ـ بعکس، هستی اجتماعـی اوست کـه آگاهـی وی را موجب مـی‌گـردد»[۲]. هدف عمدهٔ ایـن فصل و دو فصل آینده، تشریح و ایضاح این کلام است و باید فوراً بیفزایم که در باز نمودن آنچه معتقدم مخالفت مارکس با اصالت روانشناسی است، در واقـع نظـری را بسط می‌دهم که خود از آن پیروی می‌کنم.

از باب مثال و به‌عنوان نخستین گام در ایـن تحقیق، مسألـهٔ آنچه را به‌قواعد «برون همسری[۱]» معروف است در نظر می‌گیریم، یعنی مسألهٔ تبیین رواج وسیع آن دسته از قـوانین زناشویـی کـه در فرهنگهایی بکلـی ناهمگـون دیده‌می‌شود و غرض از آن بظاهر جلوگیری از توالـد و تناسل در میـان نـزدیکان است. میـل و اصحاب مکتب جامعه‌شناسی او کـه بـه اصالت روانشناسی معتقدنـد (و نیز بسیاری روانکاوان کـه بعداً بـدیشان پیوستند) اگر در صدد تبیین این قـواعد بر می‌آمدنـد، به«طبیعت بشری»

---

۱. exogamy. گـزینش همسر از بیرون گروهـی خاص (اعم از خانـواده و قبیلـه و غیـره) کـه ازدواج افـراد آن با یکـدیگر به‌موجب رسوم یا عرف یا قوانین منـع شده‌است. نمونـهٔ این امـر، ممنوعیت زناشویی بـا محارم است. (مترجم)

متشبث می‌شدند و مثلاً می‌گفتند در آدمی نوعی بیزاری غریزی از زنای با محارم وجود دارد (که شاید در اثر انتخاب طبیعی یا در نتیجهٔ «سرکوب[1]» [بعضی امیال] پدید آمده‌است). توضیح خام و مردم پسند قضیه هم احیاناً چیزی از همین دست خواهد بود. ولی اگر کسی پیرو نظری باشد که در کلام مارکس بیان شده‌است، خواهد پرسید که آیا قضیه بعکس نیست؟ و آیا این غریزهٔ ظاهری محصول تربیت نیست و نباید به‌جای علت، معلول قواعد اجتماعی و سنتهایی محسوب شود که برون همسری را تجویز و زنای با محارم را منع می‌کنند[۳]؟ پیداست که این دو شیوهٔ برخورد دقیقاً با همان مشکل دیرین مطابقت دارند که آیا قوانین اجتماعی «طبیعی» است یا «قراردادی و عرفی» (و در فصل پنجم به‌تفصیل دربارهٔ آن بحث شد). در مسأله‌ای از این قبیل که در اینجا به‌طور مثال انتخاب شد، دشوار می‌توان تعیین کرد که کدام یك از دو نظریه درست است: نظریه‌ای که قواعد اجتماعی سنتی را بر مبنای غریزه تبیین می‌کند یا آنکه غریزه‌ای ظاهری را معلول قواعد اجتماعی سنتی می‌داند؟ اما در موردی مشابه ـ یعنی بیزاری بظاهر غریزی از مار ـ ثابت شده که امکان حل اینگونه مسائل از راه آزمایش وجود دارد. ظاهر امر این است که بیزاری از مار، غریزی‌تر یا «طبیعی‌تر» است، چه نه‌تنها در انسان، بلکه در تمامی میمونهای انسان‌نما و بیشتر بوزینه‌ها نیز دیده‌می‌شود. لیکن ظاهراً آزمایش نشان می‌دهد که این ترس، مبنای «عرفی» یا «قراردادی» دارد و بنظر می‌رسد نه فقط در نوع بشر، بلکه مثلاً در شمپانزه هم محصول تربیت باشد، زیرا [۴] اگر ترس از مار را یاد ندهند، نه بچهٔ انسان این غریزهٔ ادعایی را بروز می‌دهد نه بچهٔ شمپانزه. این مثال باید هشداری تلقی شود. آنچه در اینجا با آن مواجهیم تنفری است بظاهر عمومی و همگانی که حتی از مرز نوع بشر هم فراتر می‌رود. بر مبنای این واقعیت که فلان عادت همگانی نیست، شاید بتوان نتیجه گرفت که اساس غریزی ندارد (هر چند حتی این استدلال هم خطرناك است، زیرا بعضی آداب و رسوم اجتماعی موجب منع غرایز می‌شوند). اما می‌بینیم که عکس قضیه یقیناً صادق نیست. وقوع و بروز کلی

---

1. repression

و همگانی فلان رفتار، دلیل قاطع کیفیت غریزی آن یا ریشه داشتنش در «طبیعت بشری» نیست.

این ملاحظات شاید نشان دهد که فرض اینکه کلیهٔ قوانین اجتماعی باید علی‌الاصول از ویژگیهای روانی «طبیعت بشر» نتیجه شوند، چقدر خام و ساده‌دلانه است. اما تحلیل ما هنوز از ظرافت و پاکیزگی لازم برخوردار نیست. برای اینکه گام دیگری برداریم، باید مدعای محوری اهل اصالت روانشناسی را مستقیمتر تحلیل کنیم که می‌گویند چون جامعه محصول کنش و واکنش روانی افراد با یکدیگر است، قوانین اجتماعی باید نهایتاً به‌قوانین روانی قابل تحویل باشند و برگردند، زیرا رویدادها و قراردادها در حیات اجتماعی ناگزیر باید پیامد انگیزه‌های روانی افراد بشر باشند.

مدافعان استقلال یا «خودآیینی» جامعه‌شناسی ممکن است در رد این نظریهٔ اصحاب اصالت روانشناسی، به‌عقاید مبتنی بر اصالت نهادها متشبث شوند[۵] و بگویند، اولاً، هیچ عملی را هرگز نمی‌توان فقط بر پایهٔ انگیزه تبیین کرد. اگر بناست در تبیین عمل، به‌انگیزه (یا هر مفهوم روانی یا رفتاری دیگری) متشبث شویم، باید به‌عنوان مکمل، به‌وضع کلی و بخصوص به‌محیط نیز رجوع کنیم. در مورد اعمال انسان، این محیط عمدتاً ماهیت اجتماعی دارد و، بنا بر این، اعمال ما را نمی‌توان بدون رجوع به‌محیط اجتماعی ما و نهادهای جامعهٔ ما و نحوهٔ کارکرد آنها تبیین کرد. به‌این جهت، بنا به‌ادعای کسی که نهاد را اصل می‌داند، محال است تحلیل روانی یا رفتاری اعمال ما اساس جامعه‌شناسی قرار گیرد؛ بعکس، در هر تحلیلی از اینگونه، باید از مبادی جامعه‌شناسی به‌عنوان فرض مقدم ابتدا کرد. از این رو، ممکن نیست جامعه‌شناسی یکسره بر تحلیل روانی قائم باشد و همه یا دست‌کم بخش بسیار مهمی از آن، بناچار مستقل و خودآیین است.

در برابر این نظر، پیروان اصالت روانشناسی ممکن است پاسخ دهند که در اهمیت فراوان عوامل محیطی ـ اعم از طبیعی و اجتماعی ـ سخنی نیست؛ نهایت اینکه ساخت (یا برای اینکه از واژه‌ای باب روز استفاده کرده باشند، «الگو»ی) محیط اجتماعی، به‌تفکیک از محیط طبیعی،

مصنوع بشر است و، بنا بر این، باید بر مبنای طبیعت آدمی و مطابق نظریهٔ اصحاب اصالت روانشناسی قابل تبیین و تعلیل باشد. مثلاً، نهادی که اقتصاددانان به‌آن «بازار» می‌گویند و کارکرد آن را موضوع اصلی مطالعاتشان قرارمی‌دهند، نهایتاً باید از ویژگیهای روانی «انسان اقتصادی»، یعنی، به‌اصطلاح میل، از «پدیدار روانی... طلب ثروت» نتیجه شود[۶]. همچنین، پیروان اصالت روانشناسی ممکن است بر این نکته پافشاری کنند که نهادها به‌دلیل ساخت روانی خاص طبیعت آدمی چنین سهم مهمی در جامعهٔ ما پیدا می‌کنند و به‌همین جهت هر نهاد به محض اینکه استوار شد و جا افتاد، دارای گرایشی می‌شود که به‌یکی از بخشهای سنتی و بنسبت ثابت محیط ما مبدل گردد. و سرانجام پیروان آن مکتب ممکن است به‌این نکته ـ که از نظر ایشان نکتهٔ قاطع است ـ اشاره کنند که منشأ و سیر تحولی سنتها هر دو باید بر پایهٔ طبیعت آدمی تبیین شوند. وقتی سنتها و نهادها را رو به‌اصلشان پی می‌گیریم و به منشأ آنها می‌رسیم، می‌بینیم شروعشان علل روانی داشته‌است، زیرا انسان بوده که آنها را بنا به‌بعضی هدفهای خاص و تحت تأثیر برخی انگیزه‌ها تأسیس کرده‌است. حتی اگر این انگیزه‌ها به‌مرور زمان از خاطر محو شده باشند، همین فراموشی و آمادگی ما برای سر کردن با نهادهایی که هدفشان مجهول است، باز خود از طبیعت انسانی سرچشمه می‌گیرد. پس، به گفتهٔ میل[۷]: «پدیدارهای اجتماعی جملگی پدیدارهای ناشی از طبیعت بشرند» و «قوانین حاکم بر پدیدارهای اجتماعی چیزی نیستند و نمی‌توانند باشند مگر قوانین حاکم بر فعل و انفعالات آدمیان» یا به‌عبارت دیگر، «قوانین طبیعت فردی بشر. وقتی انسانها گرد هم می‌آیند، به‌جوهری از جنس دیگر مبدل نمی‌شوند...»[۸].

در آخرین عبارت میل، یکی از ستایش برانگیزترین جنبه‌های اصالت روانشناسی بچشم می‌خورد و آن مخالفت خردمندانهٔ این مکتب با اصالت جمع و اصالت کل و خودداری آن از تأثیر پذیرفتن از رمانتیسم روسو یا هگل ـ یعنی ارادهٔ کلی یا روح قومی یا احیاناً روح گروهی ـ است. به اعتقاد من، اصالت روانشناسی فقط تا جایی درست می‌رود که بر «اصالت فرد (در مقابل اصالت جمع) در روش شناسی» تکیه می‌کند و بحق اصرار

می‌ورزد که «رفتار» و «اعمال» اجتماعات ـ از قبیل کشورها یا گروههای اجتماعی ـ باید به‌رفتار و اعمال افراد انسانی تحویل و برگردانده شود. ولی (چنانکه در همین فصل نشان خواهیم‌داد) این عقیده خطاست که گزینش این روش مبتنی بر اصالت فرد مستلزم انتخاب روش روانشناختی است، ولو قول به‌این امر در آغاز بسیار مقنع بنماید. از مطالعهٔ بخشهای دیگر استدلال میل می‌توان دید که مذهب اصالت روانشناسی، صرف نظر از روش پسندیده‌ای که با پیروی از اصالت فرد در پیش می‌گیرد، از آنجا به بعد وارد مرحله‌ای خطرناك می‌شود. استدلال مزبور نشان می‌دهد که اصحاب اصالت روانشناسی چاره ندارند جز آنکه به‌روشهای اصالت تاریخی متوسل شوند. سعی در برگردانیدن واقعیات محیط اجتماعی به‌واقعیات روانی، ما را مجبور به‌نظریه‌پردازی دربارهٔ منشأ و سیر تحولی امور می کند. هنگامی که جامعه‌شناسی افلاطون را تحلیل می‌کردیم، فرصتی پیش آمد تا زیانهای این شیوهٔ برخورد با علوم اجتماعی را بهتر بسنجیم (رجوع کنید به‌فصل پنجم)، و حال که به‌انتقاد از میل پرداخته‌ایم، سعی خواهیم کرد ضربه‌ای کاری بر آن وارد کنیم.

آنچه میل را مجبور به‌اتخاذ روش اصالت تاریخی می‌کند، بیگمان اعتقاد وی به‌اصالت روانشناسی است. او خود حتی به‌طور مبهم به ناباروری یا فقر اصالت تاریخ آگاه است، چرا که می‌بینیم برای توجیه این ناباروری، سعی دارد مشکلات ناشی از پیچیدگی کنش و واکنش روانی اینهمه افراد را با یکدیگر خاطرنشان سازد و می‌نویسد[۹]: «نهایت ضرورت را دارد... که تا هنگامی که نتوان دلایل کافی با استناد به‌طبیعت آدمی ارائه داد، هرگز هیچ حکم کلی وارد علوم اجتماعی نکرد. با این حال، تصور نمی‌کنم احدی ادعا کند که امکان داشته کسی از مبدأ طبیعت انسان و اوضاع و احوال عمومی موقعیت نوع بشر ابتدا کند و از پیش خود [بدون توسل به‌تجربه] ترتیبی را که تکامل آدمی می‌بایست بر اساس آن روی داده‌باشد تعیین نماید و، نتیجتاً، وقایع عمومی تاریخ را تا امروز پیش‌بینی کند.» دلیل میل این است که: «پس از چند واحد اول در این سلسله، تأثیر نسلهای پیشین بر هر نسل، رفته رفته بر همهٔ تأثیرات دیگر غالب می‌شود.» (به‌عبارت دیگر، محیط اجتماعی، تأثیر چیره‌گر پیدا می

کند). «امکان ندارد قوای انسانی بتواند چنین سلسلهٔ درازی از کنشها و واکنشها را محاسبه کند...»

این استدلال ـ و بخصوص کلام میل دربارهٔ «چند واحد اول در سلسله» ـ ضعف برداشت پیروان اصالت روانشناسی را از اصالت تاریخ به طرز جالب‌نظری نمایان می‌کند. اگر تمامی نظمها و قواعد در حیات اجتماعی ـ یعنی قوانین حاکم بر محیط اجتماعی و جملگی نهادها و غیره ـ نهایتاً بناست بر پایهٔ «فعل و انفعالات آدمیان» تبیین و به‌آن چارچوب تحویل گردند، این شیوهٔ برخورد نه‌تنها مفهوم تکامل تاریخی‌ـعلّی، بلکه تصور نخستین گام در این تکامل را نیز به‌ما تحمیل می‌کند. تکیه بر منشأ روانی قواعد یا نهادهای اجتماعی فقط ممکن است به‌این معنا باشد که می‌توان به‌گذشته رجوع کرد و به‌حالتی رسید که شروع چنین قواعد و نهادها در آن صرفاً وابسته به‌عوامل روانی یا، به‌عبارت دقیقتر، مستقل از هر نهاد جا افتادهٔ اجتماعی بوده‌است. بدین ترتیب، پیروان اصالت روانشناسی اجبار پیدا می‌کنند، خواه و ناخواه، به‌تصور آغاز جامعه و نیز به‌تصوراتی مانند طبیعت بشر و ویژگیهای روانی آدمی آن‌طور که مقدم بر تشکیل جامعه وجود داشته‌است، متشبث گردند. به‌سخن دیگر، کلام میل دربارهٔ «چند واحد اول در سلسلهٔ» تکامل اجتماعی، بر خلاف آنچه ممکن است تصور کرد، اتفاقی و ناشی از سهو قلم نیست، بلکه مبین موضعی است که به‌سبب یأس و درماندگی به‌او تحمیل شده‌است. از این رو می‌گوییم یأس و درماندگی که چنین نظریه‌ای دربارهٔ طبیعت ماقبل اجتماعی بشر که تأسیس جامعه را تبیین می‌کند ـ و معبر برداشت پیروان اصالت روانشناسی از «پیمان اجتماعی» است ـ نه تنها از جهت تاریخی، بلکه از لحاظ روش‌شناختی هم افسانه است و، بنا بر این، قابل بحث جدی نیست، زیرا همهٔ دلایل مؤید این عقیده است که با توجه به‌اینکه، فی‌المثل، زبان مشروط به‌وجود جامعه است، انسان ـ یا بهتر بگوییم، نیای انسان ـ پیش از آنکه آدمی‌صفت باشد، اجتماعی بوده‌است. اما همینکه به‌این عقیده قائل شدیم، لازم می‌آید که بگوییم نهادهای اجتماعی ـ و به‌تبع آنها، نظمها و قواعد اجتماعی یا قوانین جامعه‌شناسی[۱۰] ـ حتماً مقدم بر آنچه بعضی کسان دل خوش کرده‌اند و «طبیعت انسان» می

نامند و حتی پیش از روانشناسی آدمی، وجود داشته‌اند. بنا بر این، اگر قرار باشد اصولاً تحویلی صورت بگیرد، امیدبخش‌تر خواهد بود که کوششی برای تحویل یا تأویل روانشناسی در چارچوب جامعه‌شناسی بعمل آید، نه بعکس.

و باز می‌رسیم به‌کلام مارکس در آغاز این فصل. آدمی محصول زندگی در جامعه است نه موجد آن و غرض از آدمی، روان او و نیازها و امیدها و ترسها و انتظارها و انگیزه‌ها و آرزوهای انسانی اوست. باید اذعان کرد که ساختار محیط اجتماعی ما، به‌مفهومی خاص، مصنوع آدمی است و نهادها و سنتهای آن نه کار خداست و نه طبیعت، بلکه نتیجهٔ اعمال و تصمیمهای انسان است و با اعمال و تصمیمهای او تغییر می‌کند. البته غرض این نیست که نهادها و سنتهای مذکور همگی با قصد و آگاهی، طراحی شده‌اند و بر مبنای نیازها یا امیدها یا انگیزه‌ها تبیین‌پذیرند. بعکس، حتی نهادها و سنتهایی که در نتیجهٔ اعمال آگاهانه و عمدی بشر پدید آمده‌اند قاعدتاً محصول فرعی و غیر مستقیم و نامقصود و غالباً ناخواستهٔ چنین اعمالند. چنانکه پیشتر هم گفته‌ام[۱۱]: «تنها، اقلیتی از نهادهای اجتماعی با قصد و آگاهی طراحی می‌شوند. اکثریت عظیم آنها خود 'روئیده‌اند و بزرگ شده‌اند' و نتایج نامقصود و طراحی نشدهٔ اعمال بشرند»؛ و می‌توان افزود که حتی نهادهای انگشت‌شماری هم که آگاهانه و با موفقیت طراحی می‌شوند (از قبیل اتحادیه‌های کارگری یا دانشگاههای نوبنیاد) کمتر مطابق طرح اصلی از کار در می‌آیند و دلیلش هم باز همان بازتابهای اجتماعی نامقصود ناشی از ایجاد عمدی آنهاست. این بدان سبب است که ایجاد چنین نهادها نه تنها در بسیاری نهادهای اجتماعی دیگر، بلکه در «طبیعت بشری» نیز تأثیر می‌گذارد ـ یعنی بدواً در امیدها و بیمها و آرزوهای کسانی که مستقیماً پایشان در میان است و سپس اغلب در همگی اعضای جامعه. از نتایج این امر یکی این است که، چنانکه در فصل نهم هنگام بحث دربارهٔ «لوح زدایی» انقلابیهای تندرو خاطرنشان شد، ارزشهای اخلاقی جامعه ـ یعنی خواستها و توصیه‌هایی که همه، یا تقریباً همه، قبول دارند ـ چنان تنگاتنگ با نهادها و سنتهای جامعه در هم بافته می‌شوند که ممکن نیست پس از نابودی سنتها و نهادها باز هم

بر جای بمانند.

همهٔ آنچه گفته شد به‌طریق اولی در مورد دوره‌های باستانی تکامل اجتماعی نیز صادق است، یعنی در مورد جامعهٔ بسته که در آن، طرح‌ریزی آگاهانهٔ نهادها بغایت کمیاب و بلکه نایاب بوده‌است. اگر امروز رفته‌رفته امور رو به‌تغییر می‌گذارند، دلیلش افزایش آهسته و تدریجی شناخت ما از جامعه است؛ یعنی به‌دلیل مطالعاتی است که دربارهٔ بازتابهای نامقصود برنامه‌ها و اعمال ما صورت می‌گیرد، و بسا روزی برسد که آدمیان آگاهانه به‌ایجاد جامعه‌ای باز کمر ببندند و، بدین‌سان، سهم بیشتری در تعیین سرنوشت خویش بر عهده بگیرند. (چنانکه در فصل آینده خواهیم دید، مارکس به‌امید چنین روزی بود). ولی همهٔ اینها از برخی جهات، شدت و ضعف دارد و گرچه ممکن است یاد بگیریم که بسیاری نتایج نامقصود اعمالمان را پیش‌بینی کنیم (که هدف عمدهٔ هرگونه تکنولوژی اجتماعی است)، ولی باز همیشه بسیاری نتایج، پیش‌بینی نشده باقی خواهد ماند.

به‌عقیدهٔ من، همین واقعیت که پیروان اصالت روانشناسی مجبورند به‌تصوراتی راجع به‌منشأ روانی جامعه قائل شوند، خود دلیل قاطع بر بطلان مذهب آنهاست. اما این تنها دلیل نیست. مهمترین ایراد شاید این باشد که مذهب اصالت روانشناسی از فهم تکلیف عمدهٔ علوم اجتماعی تبیینی[1] ناتوان است.

این تکلیف، بر خلاف عقیدهٔ اصحاب اصالت تاریخ، پیشگویی مسیر آیندهٔ تاریخ نیست؛ کشف و تبیین وابستگیهایی در قلمرو اجتماعی است که چندان آشکار نیستند؛ کشف مشکلاتی است که راه عمل اجتماعی را مسدود می‌سازند؛ بررسی این موضوع است که چرا خمیرهٔ اجتماعی[2] خوشدست نیست، چرا شکننده یا کشسان است و چرا در برابر کوششهای ما که می‌خواهیم آن را به‌قالب درآوریم و با آن کار کنیم، مقاومت می‌کند.

برای روشن‌شدن نکته‌ای که در نظر دارم، می‌خواهم باختصار به

1. explanatory social sciences 2. social stuff

شرح نظریه‌ای بپردازم که بسیار متداول است و، به‌عقیدهٔ من، هدف حقیقی علوم اجتماعی را درست عکس آنچه هست فرض می‌کند. این نظریه که نامش را «**نظریهٔ اجتماعی توطئه**[1]» گذارده‌ام، عبارت از این عقیده است که تبیین هر پدیدار اجتماعی به‌معنای پیدا کردن افراد یا گروههایی است که در وقوع آن پدیدار ذینفع و ذیعلاقه‌اند و مشغول طرح‌ریزی و توطئه برای ایجاد آن بوده‌اند. (گاهی هم باید اول نفع پنهانی را که وجود داشته آشکار کرد).

شك نیست که این برداشت از هدفهای علوم اجتماعی، ناشی از این نظریهٔ خطاست که هر چه در جامعه اتفاق می‌افتد ـ بخصوص اتفاقاتی مانند جنگ و بیکاری و فقر و کمبود که معمولاً مورد تنفر مردم است ـ نتیجهٔ اغراض مستقیم بعضی افراد و گروههای نیرومند است. این نظریه وسیعاً رایج است و حتی از مذهب اصالت تاریخ هم (که، چنانکه از صورت اولیهٔ خداپرستانهٔ آن دیده می‌شود، یکی از متفرعات نظریهٔ توطئه است)، ریشه‌های کهنتر دارد و به‌صورت کنونی، مانند مذهب امروزی اصالت تاریخ و بعضی نگرشهای جدید نسبت به «قوانین طبیعت»، یکی از نتایجی است که نوعاً از اینجهانی شدن[2] خرافات دینی بدست آمده‌است. سابقاً برای پیدا کردن علت جنگ تروا، دست به‌دامان ایزدانی می‌شدند که ذکرشان در همر آمده‌است. ایمان به‌آن خدایان اکنون رخت بر بسته است و حتی خود ایزدان هم مدروس شده‌اند. اما جایشان را اشخاص یا گروههای پر قدرت گرفته‌اند ـ گروههای فشار منحوس و بدخیم، از قبیل پیران صهیون[3] یا انحصارگران یا سرمایه‌داران یا امپریالیستها،

---

1. conspiracy theory of society 2. secularization

۳. The Learned Elders of Zion. کنایه به‌واقعه یا شایعه‌ای تاریخی است حاکی از اینکه در اواسط قرن نوزدهم جمعی از ریش‌سفیدان یهود همگروه شدند و مقاوله نامه‌هایی بین خود امضا کردند که به وسایل پلید و بیرحمانه، آن قوم را بر جهان مسلط کنند. در ۱۹۰۵ در روسیه وسیعاً مدارکی انتشار یافت که گفته می‌شد همان مقاوله نامه‌هاست. گرچه بسیاری کوشیده‌اند مجعول بودن این مدارك را ثابت کنند (و بزعم خویش ثابت هم کرده‌اند)، هنوز جماعتی (بخصوص یهودستیزان) در اروپا و امریکا و دیگر نواحی به‌صحت ←

که شرارتشان سرچشمهٔ همهٔ بدیها و بلاهایی است که با آن دست به گریبانیم.

مقصودم به‌طور ضمنی این نیست که هرگز توطئه‌ای روی نمی‌دهد. بعکس، توطئه یکی از پدیدارهای نوعی در جامعه است. فی‌المثل، هر وقت اشخاص معتقد به‌نظریهٔ توطئه بر سر کار می‌آیند، توطئه اهمیت پیدا می‌کند. کسانی بیش از همه احتمال دارد پیرو نظریهٔ توطئه باشند و در طرحهای ضدتوطئه علیه توطئه‌گران فاقد وجود خارجی درگیر شوند که از صمیم دل معتقدند دنیا را می‌توانند بهشت کنند، زیرا تنها توجیه اینکه چرا در ایجاد بهشت شکست خورده‌اند، نیات پلید شیطان است که در وجود جهنم نفع مسلم دارد.

آری، باید تصدیق کرد که توطئه روی می‌دهد. ولی واقعیتی که، به رغم وقوع توطئه‌ها، نظریهٔ توطئه را باطل می‌کند این است که بسیار نادرند توطئه‌هایی که به‌جایی برسند. **توطئه‌گران بندرت در به‌ثمر رساندن توطئه کامیاب می‌شوند.**

چرا اینطور است؟ چرا چنین تفاوت وسیعی بین آرزوها و کامیابیها وجود دارد؟ برای اینکه، با توطئه یا بی‌توطئه، در زندگی اجتماعی معمول چنین است. زندگی اجتماعی فقط زورآزمایی بین گروههای مخالف نیست؛ عمل است در چارچوب کمابیش کشسان یا شکنندهٔ نهادها و سنتها و، صرف نظر از هرگونه کاری که آگاهانه و بعمد در جهت مخالف صورت بگیرد، بسیاری واکنشهای پیش‌بینی نشده و گاه حتی پیش‌بینی‌ناپذیر در این چارچوب ایجاد می‌کند.

به‌اعتقاد من، تکلیف عمدهٔ علوم اجتماعی، حتی‌الامکان تحلیل و پیش‌بینی همین واکنشهاست؛ تحلیل بازتابهای اجتماعی نامقصود اعمال عمدی بشر است ــ یعنی همان بازتابها که قدر و اهمیتشان هم در نظریهٔ توطئه و هم در مذهب اصالت روانشناسی به‌غفلت سپرده شده‌است، چنانکه پیش از این خاطرنشان شد. عملی که درست مطابق قصد و نیت پیش برود، مشکلی برای علوم اجتماعی ایجاد نمی‌کند (سوای اینکه ممکن است نیاز

قضیه معتقدند. (مترجم)

به‌توضیح پیدا شود که چرا در این مورد خاص هیچگونه بازتاب نامقصود بوجود نیامده‌است). برای روشن شدن معنای نتایج نامقصود اعمالی که انجام می‌دهیم، مثالی از یکی از ابتدایی‌ترین کارهای اقتصادی می‌زنیم. فرض کنیم کسی می‌خواهد بشتاب خانه‌ای بخرد. مسلم اینکه او میل ندارد بهای مسکن را در بازار بالا ببرد. ولی همین واقعیت که برای خرید وارد بازار می‌شود، گرایشی به‌افزایش قیمت در بازار پدیدمی‌آورد. نظیر این ملاحظات در مورد فروشنده هم صادق است. یا برای اینکه مثالی از زمینه‌ای بسیار متفاوت آورده‌باشیم، کسی را در نظر می‌گیریم که می‌خواهد خود را بیمهٔ عمر کند. نامحتمل است که چنین شخصی قصد تشویق مردم را به‌خرید سهام شرکتهای بیمه داشته‌باشد، ولی عملش چنین نتیجه‌ای خواهد داد. پس بوضوح می‌بینیم که نتایج اعمال ما همیشه نتایجی نیست که قصد و عمدی در ایجاد آنها وجود داشته‌باشد. بنا بر این، نظریهٔ اجتماعی توطئه نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا معنایش مدعی شدن به‌این است که کلیهٔ نتایج ـ حتی نتایجی که در بادی امر بنظر نمی‌رسد کسی مقصودی در ایجاد آنها داشته‌باشد ـ نتایج عمدی اعمال کسانی است که نفعی در ایجاد آنها داشته‌اند.

مثالهایی که آوردیم مذهب اصالت روانشناسی را بآسانی نظریهٔ توطئه باطل نمی‌سازند، زیرا ممکن است کسی استدلال کند که بازتابهای ذکر شده، معلول آگاهی فروشنده به‌حضور خریدار در بازار و امیدش به‌فروش به‌قیمت بالاتر و، به‌سخن دیگر، ناشی از عوامل روانی است. البته این کاملاً درست است؛ اما نباید فراموش کنیم که این آگاهی و امید، اساس نهایی همهٔ داده‌ها دربارهٔ طبیعت بشر نیست، بلکه خود به‌نوبهٔ خویش باید بر پایه **وضع اجتماعی** ـ یعنی وضع بازار ـ تبیین شود.

وضع اجتماعی را نمی‌توان به‌انگیزه‌ها و قوانین کلی حاکم بر «طبیعت بشر» برگردانید. حتی گاهی ممکن است مداخلهٔ برخی «خصایص طبع انسان»، مانند تبلیغ‌پذیری او، به‌پاره‌ای انحرافها از رفتار اقتصادی ذکر شده بینجامد. وانگهی، اگر وضع اجتماعی غیر از آن باشد که در نظر گرفته شد، ممکن است مصرف کننده با همان عمل خرید، به‌طور غیرمستقیم

به‌ارزان شدن کالا کمك کند و مثلاً از این راه تولید انبوه آن را پر سودتر سازد. گرچه چنین تأثیری اتفاقاً به‌نفع او به‌عنوان خریدار است، ممکن است مانند اثر معکوس خود، به‌نحو غیر ارادی و عیناً تحت همان شرایط روانی، پدید آمده‌باشد. پیداست که چون وضع اجتماعی ممکن است به‌چنین بازتابهای متفاوت نامقصود یا ناخواسته بینجامد، باید موضوع مطالعهٔ قسمی علوم اجتماعی قرار بگیرد که (به‌قول میل) پیروان آن نگویند[۱۲]: «نهایت ضرورت را دارد که تا هنگامی که نتوان دلایل کافی با استناد به‌طبیعت آدمی ارائه داد، هرگز هیچ حکم کلی وارد علوم اجتماعی نکرد.» باید علوم اجتماعی خودآیین و مستقلی اینگونه اوضاع اجتماعی را مطالعه کند.

دلیل دیگر بر بطلان مذهب اصالت روانشناسی این است که کارهای ما از بسیاری جهات باید در چارچوب وضع اجتماعی تبیین شوند. البته هیچ عملی هرگز بتنهایی در چارچوب وضع، کاملاً تبیین‌پذیر نیست. تبیین حرکات مردی که هنگام گذشتن از عرض خیابان از جلو اتومبیلها جا خالی می‌دهد، ممکن است از حدود خود این وضع فراتر برود و مثلاً به انگیزه‌های او، به«غریزهٔ» صیانت نفس یا به‌تمایل وی به‌احتراز از درد و جز آن راجع شود. ولی در قیاس با اینکه منطق حاکم بر وضع چگونه جزئیات عمل مرد را موجب می‌شود، بخش «روانی» تبیین اغلب بسیار ساده و پیش پا افتاده‌است، صرف نظر اینکه اصولاً گنجانیدن کلیهٔ عوامل روانی در توصیف وضع غیرممکن است. تحلیل اوضاع ـ یا منطق وضعی[۱]ـ در حیات اجتماعی و در علوم اجتماعی سهمی بسیار مهم دارد و، در واقع، همان روش تحلیل اقتصادی است. برای اینکه مثالی از خارج قلمرو اقتصاد زده‌باشم، «منطق قدرت» را یادآور می‌شوم[۱۳] که نه تنها برای تبیین تحرکات در قدرتمداریهای سیاسی، بلکه در تبیین طرز کار برخی از نهادهای سیاسی هم می‌توان از آن استفاده کرد. روش کاربرد منطق وضعی در علوم اجتماعی، بر پایهٔ هیچ فرض روانشناختی دربارهٔ عقلانی بودن (یا غیر عقلانی بودن) «طبیعت آدمی» استوار نیست. بعکس، هنگامی که دربارهٔ

1. situational logic

«رفتار عقلانی» یا «غیرعقلانی» سخن می گوییم، مرادمان رفتاری است که با منطق حاکم بر آن وضع خاص انطباق دارد یا ندارد. در واقع، چنانکه ماکس وبر گوشزد کرده است[۱۴]، تحلیل اعمال بر پایهٔ روانشناسی و بر حسب انگیزه‌های عقلانی و غیرعقلانی، موکول به‌این فرض است که قبلاً معیار و میزانی برای سنجش آنچه باید در وضع مورد نظر عقلانی محسوب شود، بدست آمده‌باشد.

استدلالهای من در رد مذهب اصالت روانشناسی نباید سوء تعبیر شود[۱۵]. غرض از آنها نشان دادن عدم اهمیت مطالعات و اکتشافات روانشناختی برای دانشمندان علوم اجتماعی نیست. بعکس، مراد این است که روانشناسی، یعنی روانشناسی فردی، نیز یکی از علوم اجتماعی است، ولو اساس کلیهٔ علوم اجتماعی نباشد. کسی منکر اهمیت واقعیات روانی، از قبیل حسرت قدرت و پدیدارهای نوروتیك مرتبط با آن، از نظر علوم سیاسی نیست. ولی «حسرت قدرت»، مفهومی است هم اجتماعی و هم روانی و نباید فراموش کنیم که اگر، فی‌المثل، به‌مطالعهٔ ظهور اولیهٔ آن در کودکان می‌پردازیم، این مطالعه در متن یك وضع اجتماعی معین، مثلاً در صحنهٔ یك خانوادهٔ امروزی در میان خودمان، صورت می گیرد (و یك خانوادهٔ اسکیمو ممکن است ظهور پدیدارهای دیگری را باعث شود). واقعیت دیگری که در جامعه‌شناسی اهمیت دارد و مشکلات خطیر از لحاظ سیاسی و نهادی بر می‌انگیزد این است که برای بسیاری از کسان (بویژه برای جوانان که شاید به‌دلیل تشابه بین سیر تکامل فرد و سیر تکامل نوع، بنظر می‌رسد باید از یك مرحلهٔ قبیله‌ای یا «سرخ پوستی» بگذرند)، زندگی کردن در پناه قبیله یا «جماعتی» شبیه قبیله، دارای ضرورت عاطفی است. استفاده‌ای که من از مفهومی مانند «فشار تمدن» در فصل دهم کرده‌ام ـ فشاری که جزئاً نتیجهٔ همین نیاز عاطفی ارضاء نشده‌است ـ نشان می‌دهد که تعرضم به‌اصالت روانشناسی به‌نیت حمله به‌تمام ملاحظات روانشناختی نبوده‌است. مفهوم یاد شده، بر بعضی احساسهای ناشی از ناآسودگی و بیقراری دلالت می کند و بنا بر این، مفهومی روانشناختی است. ولی، در عین حال، یکی از مفاهیم جامعه‌شناسی نیز هست، زیرا نه تنها جنبهٔ ناگوار و ناآرامی‌برانگیز این احساسها را مشخص می کند، بلکه آنها را

به‌وضع اجتماعی معینی ربط می‌دهد و با تضاد بین جامعهٔ باز و جامعهٔ بسته مرتبط می‌سازد. (بسیاری از مفاهیم دیگر روانشناختی مانند بلند پروازی یا عشق نیز وضعی شبیه این دارند). همچنین نباید غافل شویم که مذهب اصالت روانشناسی، با طرفداری از اصالت فرد و مخالفت با اصالت جمع، امتیاز بزرگی در روش‌شناسی بدست آورده‌است، زیرا به‌این ترتیب توانسته این نظریهٔ مهم را تقویت کند که همهٔ پدیدارهای اجتماعی، و بخصوص کارکرد تمامی نهادهای اجتماعی، همیشه باید منتج از تصمیمها و کارها و نگرشهای افراد بشر تلقی گردند و ما هرگز نباید به‌توجیه و تبیین در چارچوب «اجتماعات» (از قبیل کشورها و ملتها و نژادها و مانند آن) راضی و قانع شویم. اما اشتباه پیروان اصالت روانشناسی در این است که گمان می‌کنند چون روش تحقیق در علوم اجتماعی بر اصالت فرد استوار است، همهٔ پدیدارها و قواعد اجتماعی را باید به‌پدیدارهای روانی و قوانین روانشناختی برگردانید. خطر این فرض چنانکه دیده‌شد، تمایل آن به‌اصالت تاریخ است. لزوم نظریه‌ای ناظر بر بازتابهای اجتماعی نامقصود اعمال و نیاز به‌آنچه منطق حاکم بر اوضاع توصیف شد، نشان می‌دهد که اصولاً چنین فرضی نارواست.

نظر مارکس این بود که مسائل جامعه را نمی‌توان به‌مسائل «طبیعت بشر» برگردانید. در آنچه گذشت، برای باز نمودن این نظر و دفاع از آن، به‌خود اجازه دادم از حد دلایلی که او خود اقامه کرده‌بود پا فراتر بگذارم. مارکس نه از «مذهب اصالت روانشناسی» سخن گفته، نه به‌طور منظم از آن انتقاد کرده و نه در کلامی که در آغاز این فصل از او نقل شد، به‌میل نظر داشته‌است. لبهٔ تیز این کلام متوجه اصالت تصور [یا ایده‌آلیسم] به‌صورت هگلی آن است. ولی در مورد مسألهٔ طبیعت روانی جامعه، مذهب اصالت روانشناسی میل با نظریهٔ اصالت تصور که مارکس با آن می‌جنگید، انطباق پیدا می‌کند[۱۶]. با این وصف، آنچه مارکس را به‌عقاید بیان شده در این فصل سوق داد، عنصر دیگری در هگلیانیسم یعنی اعتقاد افلاطون‌گرایانهٔ هگل به‌اصالت جمع بود ـ به عبارت دیگر، این نظریه که دولت یا ملت از فرد «واقعی»تر است و فرد همه چیز را مدیون آن است. (و این مصداق دیگری از این حقیقت است

که گاه می‌توان حتی از نظریهٔ فلسفی پوچ و باطلی، افکار گرانبها بیرون کشید). مارکس پاره‌ای از نظریات هگل را در باب برتری جامعه نسبت به فرد بسط داد و از آنها به‌عنوان دلایلی بر رد دیگر عقاید هگل استفاده کرد. با این حال، چون من میل را خصم شایسته‌تری از هگل می‌دانستم، به‌تاریخ سیر اندیشه‌های مارکس بسنده نکردم و کوشیدم افکار او را به صورت استدلالی علیه میل بسط دهم.

۱۵ اصالت تاریخ در اقتصاد

ممکن است برای بسیاری از مارکسیستها و ضدمارکسیستها شگفت آور باشد که ببینند مارکس به‌این نام، یعنی به‌عنوان مخالف هرگونه نظریهٔ روانشناختی دربارهٔ جامعه، معرفی می‌شود، زیرا بنظر می‌رسد خیلی از مردم به‌داستانی بکلی متفاوت معتقد باشند. به‌تصور چنین کسان، مارکس به‌تأثیر همه‌گیر انگیزهٔ اقتصادی در زندگی آدمیان اعتقاد داشته است و با نشان‌دادن اینکه «نیاز به‌کسب وسایل معاش در انسان بر همه چیز چیره است»، موفق شده قدرت فائق و قاهر آن انگیزه را تبیین کند[۱] و، بدین‌سان، اهمیت اساسی مقولاتی مانند انگیزهٔ سودجویی[1] و نفع طبقاتی[2] را در اعمال افراد و گروههای اجتماعی به‌اثبات برساند و نشان دهد که چگونه باید از این مقولات برای تبیین مسیر تاریخ استفاده کرد. به گمان این اشخاص، چکیده و جوهر مارکسیسم در این آموزه آمده‌است که نیرویی که تاریخ را به‌پیش می‌راند «انگیزهٔ اقتصادی[3] و بویژه نفع طبقاتی است و عنوان «تعبیر مادی تاریخ[4]» یا «مادیت تاریخی[5]» ـ نامی که مارکس و انگلس بر عصارهٔ تعالیم خویش گذاشته‌اند ـ دقیقاً مشعر بر همین آموزه است.

اینگونه گمانها بسیار رواج دارد اما مطمئنم که حاکی از سوء تعبیر تعالیم مارکس است. من نام کسانی را که مارکس را به‌جهت داشتن چنین

1. profit motive 2. class interest 3. economic motive
4. materialistic interpretation of history
5. historical materialism

عقایـدی می‌ستایند، مارکسیستهای عامی[1] گذاشته‌ام (تا کنایه‌ای باشد بـه «اقتصاددانان عامـی»، لقبی کـه مارکس بـه‌بعضی از مخالفان خویش داده بود)[۲]. هر مارکسیست عامـی متوسط بر این باور است کـه اولاً آنچه در تـاریخ قـدرتهـای پس پـرده را بـه جنبش در مـی‌آورد شره و آزمندی و چشمداشت سود مادی است و ثانیاً مارکس با آشکار ساختن این انگیزه‌هـا، از اسرار منحوس و مخوف حیات اجتماعـی پـرده برداشتـه‌است و ثالثاً آن قـدرتهـا بعمـد و بحیلـه در بحبوحـهٔ فـراوانی، به‌ایجاد جنگ و کساد و بیکاری و گرسنگی و کلیهٔ صور دیگر بدبختی اجتماعی مشغولند تـا تمنیات پلیدشان را در کسب سود بیشتر ارضاء کنند. (همچنین مـارکسیست عـامی گاهی جداً نگـران این مسألـه می‌شود که چگونه مـدعیات مارکس را بـا ادعاهای فروید و آدلر[2] آشتی دهد و اگر نتواند بـه‌صحت ادعای یکـی از دو طرف حکـم کند، احیانـاً به‌این نتیجه می‌رسد کـه گـرسنگی و عشق و شهـوت قـدرت[۳]، سه انگیزهٔ بزرگ و نهان طبیعت بشرند کـه مـارکس و فرویـد و آدلـر، سه مؤسس بزرگ فلسفهٔ انسان امروز، حجاب از آنهـا بـر گرفته‌اند...)

صرف نظر از اینکه آیا چنین نظریات قابل‌دفاع و جذاب باشد یا نه، یقیناً بنظـر نمـی‌رسد ربطـی به‌آموزهٔ «مادیت تاریخی» مارکس داشته‌باشد. البته باید اذعان کرد که او گاهی از بعضی پدیدارهای روانی مانند آزمندی و انگیزهٔ سودجویی و غیره، سخن به‌میان می‌آورد؛ ولی باید متوجه بود که هرگز این کار را برای تبیین تاریخ نمی‌کند. مارکس این پدیدارها را عوارض و نشانه‌هـای تأثیر فساد آور نظام اجتماعی، یعنی نظام نهادهـای تـوسعه یافته در جریان تـاریخ، تلقی می‌کـرد و بیش از آنکـه آنهـا را علت فساد بـدانـد، معلول فساد مـی‌دانست و بازتاب تاریخ معرفی می‌کرد نه نیروی محرك آن. او بدرست یا بغلط، پدیدارهایی از قبیل جنگ و کساد و بیکاری و گرسنگی در بحبوحهٔ فراوانی را نه ناشی از توطئه و حیله‌گـری «سرمایه

1. Vulgar Marxists

۲. Alfred Adler (۱۹۳۷ـ۱۸۷۰). روانشناس و روانپزشك اهل وین که نخست از پیروان فروید بود و سپس واضع نظریه‌ای مستقل شد. (مترجم)

داران بزرگ» یا «جنگ‌طلبان امپریالیست»، بلکه پیامد اجتماعی ناخواستهٔ اعمالی به‌منظور حصول نتایجی دیگر می‌دانست و معتقد بود که خود عاملان این اعمال نیز در شبکهٔ نظام اجتماعی گرفتارند. مارکس همهٔ بازیگران صحنهٔ تاریخ از جمله بازیگران «بزرگ» را به‌چشم لعبتکانی می نگریست که به‌ریسمان اقتصاد گره خورده‌اند و توان مقاومت از ایشان سلب شده‌است و سرنخشان به‌دست نیروهای تاریخی خارج از نظارت خود آنهاست. عقیده داشت که نظام اجتماعی همهٔ ما را به‌یکدیگر متصل می‌کند و صحنهٔ تاریخ در همین نظام، یعنی در «قلمرو ضرورت و اضطرار»، آراسته می‌شود. (اما عاقبت روزی همان لعبتکان این نظام را ویران خواهند کرد و به«ملکوت آزادی» دست خواهندیافت).

بیشتر پیروان مارکس ـ شاید به‌دلایل تبلیغاتی و شاید به‌سبب اینکه تعالیم او را نمی‌فهمیده‌اند ـ از این آموزهٔ وی دست کشیده‌اند و، از بسیاری جهات، نظریهٔ مارکسیستی عامیانهٔ توطئه را جانشین نظریهٔ هوشمندانه و بسیار بدیع او کرده‌اند. تنزل فکری بسیار غم‌انگیزی است این سقوط از کتاب سرمایه به‌کتاب اسطورهٔ قرن بیستم[۱].

به‌هر حال، فلسفهٔ تاریخ خود مارکس که معمولاً «مادیت تاریخی» خوانده می‌شود و موضوع عمدهٔ فصلهای کنونی است، به‌قراری است که دیدیم. در این فصل به‌توضیح اجمالی تکیه‌گاه «مادی» یا اقتصادی آن می‌پردازم و سپس اهمیت جنگ طبقاتی و نفع طبقاتی و برداشت مارکس را از «نظام اجتماعی» بتفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهم‌داد.

۱

برای سهولت بیان، اعتقاد مارکس را به‌اصالت تاریخ در اقتصاد[۴] می‌توان به‌مقایسه‌ای که بین مارکس و میل کردیم، ربط داد. مارکس با میل هم‌عقیده است که پدیدارهای اجتماعی را باید از نظر تاریخی تبیین نمود و باید کوشید هر دورهٔ تاریخ را به‌عنوان محصول تاریخی تحولات

---

۱. بنظر می‌رسد منظور کتاب روزنبرگ، نظریه‌پرداز حزب نازی باشد. رجوع کنید به‌صفحهٔ ۸۵۱. (مترجم)

پیشین فهم کرد. اختلاف او با میل، چنانکه دیدیم، بر سر اصالت روانشناسی است (که با اصالت تصور [یا ایده‌آلیسم] هگل مطابقت دارد). در تعالیم مارکس، آنچه وی مادیت یا اصالت ماده [یا ماتریالیسم] می خواند، جای این معنا را می‌گیرد.

بسیاری چیزها دربارهٔ مسلك مادی مارکس گفته‌شده که قابل‌دفاع نیست. یکی از تحریفات بخصوص خنده‌آور، ادعای کسانی است که می گویند مارکس هیچ چیز را غیر از جنبه‌های «پایینتر» و «مادی» زندگی بشر قبول ندارد. (این ادعا نیز صورت دیگری از همان اهانت دیرین مرتجعان به‌مدافعان آزادی، یعنی تکرار شعار هراکلیتوس است که می‌گفت «مانند چارپایان شکم‌چرانی می‌کنند»[۵]). با اینکه مارکس سخت تحت تأثیر مادیون قرن هجدهم فرانسه بود و حتی خودش می‌گفت پیرو مسلك مادی است و این گفته با بسیاری از تعالیم وی بخوبی وفق می‌دهد، اما به معنایی که گذشت به‌هیچ‌وجه نمی‌توان او را مادی خواند، کما اینکه بعضی تکه‌های مهم در آثار او اصلاً به‌مسلك مادی قابل تعبیر نیست. به‌نظر من، راستی این است که او چندان نگران مسائل صرفاً فلسفی نبود و، از این جهت، مثلاً از انگلس یا لنین کمتر دلمشغولی نشان می‌داد و عمدتاً به‌جنبهٔ جامعه‌شناختی و روش‌شناختی موضوع علاقه داشت.

در کتاب سرمایه، مارکس عبارتی مشهور دارد که می‌گوید[۶]: «در نوشته‌های هگل، دیالکتیك روی سر خود ایستاده [یا واژگونه شده] است؛ باید سر آن را دوباره رو به‌بالا بازگردانید...» فحوای کلام روشن است. مارکس می‌خواهد بگوید که «سر» ـ یعنی اندیشهٔ انسان ـ پایهٔ زندگی او نیست، بلکه نوعی روبناست[۱] که بر شالوده‌ای مادی ساخته شده‌است. همین معنا در این عبارت نیز بیان شده‌است: «امر معنوی[۲] چیزی نیست مگر همان امر مادی[۳] که به‌سر انسان منتقل شده‌است.» ولی شاید به‌این نکته توجه کافی نشده‌است که این عبارات مبین یکی از صور افراطی مسلك مادی نیست، بلکه از گرایشی به‌ثنویت جسم و روح حکایت می‌کند ـ

---

۱. superstructure. «روساخت» هم اصطلاح شده‌است. (مترجم).

2. the ideal 3. the material

یعنی، باصطلاح، قسمی ثنویت عملی[1]. با اینکه ظاهراً نزد مارکس، روح از حیث نظری صورتی دیگر (یا جنبه‌ای دیگر) از ماده یا «پس‌پدیدار[2]» آن است، ولی عملاً به‌همین دلیل که صورتی دیگر است، با ماده فرق می‌کند. عبارات نقل شده حاکی از آن است که گرچه پای ما باید، باصطلاح، روی زمین محکم جهان مادی بر جای بماند، سرمان باید به‌اندیشه‌ها و معانی و تصورات مشغول باشد ـ و ناگفته نماند که مارکس بسیار به‌سر آدمی ارج می‌نهاد. به‌عقیدهٔ من، مارکسیسم و تأثیر آن را جز با در نظر گرفتن این مذهب ثنوی نمی‌توان درك کرد.

مارکس به‌آزادی واقعی (البته نه «آزادی واقعی» هگل) عشق می ورزید و، به‌نظر من، تساوی مشهوری را که هگل بین آزادی و روح بر قرار ساخته‌بود، قبول داشت، زیرا معتقد بود آزادی برای ما فقط به‌عنوان موجودات روحانی امکان‌پذیر است. اما در عین حال، از آنجا که او به قسمی ثنویت عملی نیز عقیده داشت، متوجه بود که عملاً ما هم روحیم و هم بدن و با واقع‌بینی معتقد بود که از این دو، بدن دارای جنبهٔ اساسی است. به‌این جهت بود که او با هگل مخالفت می‌ورزید و می‌گفت او چیزها را وارونه کرده‌است. از سوی دیگر، با اینکه مارکس پذیرفته بود که اساس، جهان مادی و ضروریات آن است، عشقی به‌«قلمرو ضرورت» ـ یعنی جامعه‌ای که در اسارت نیازهای مادی باشد ـ احساس نمی‌کرد و در عزیز داشتن عالم روح ـ یعنی «ملکوت آزادی» و جنبهٔ روحانی «طبیعت بشر» ـ از هیچ مسیحی قائل به‌ثنویت کمتر نبود، سهل است، گاهی در آثارش نشانه‌های نفرت و بیزاری از امور مادی بروز می‌داد. آنچه اکنون از نظر می‌گذرد شاید نشان دهد که این تعبیر از نظریات مارکس مستند به نص نوشته‌های خود اوست.

در قطعه‌ای در جلد سوم کتاب سرمایه[۷]، مارکس جنبهٔ مادی و

---

1. practical dualism

۲. epi-phenomenon. مصداق سادهٔ این معنا صدای سوتی است که هنگام خروج پرفشار بخار از دهانه‌ای تنگ برمی‌خیزد. فرایند اصلی، خروج بخار است؛ سوت پدیداری جانبی یا محصولی فرعی است که در نتیجهٔ آن حاصل می‌شود. ترجمهٔ فارسی ما، مستند به ریشهٔ یونانی واژه است. (مترجم)

بویژه اقتصادی زندگی اجتماعی، یعنی تولید و مصرف، را ادامهٔ سوخت و ساز [یا متابولیسم] آدمی، یعنی مبادلهٔ ماده بین انسان و طبیعت، معرفی می‌کند و بصراحت می‌گوید که آزادی ما همیشه ناگزیر به‌ضرورت این سوخت و ساز محدود می‌گردد. به‌گفتهٔ او، تنها کاری که برای افزایش آزادی از دست ما برمی‌آید این است که «این سوخت و ساز را به‌شیوهٔ عقلانی انجام دهیم... با صرف حداقل انرژی، در آبرومندترین شرایط و به‌وافی‌ترین وجه از جهت طبیعت انسان. مع‌ذلك این [محدوده] همیشه همان قلمرو ضرورت و اضطرار باقی خواهدماند. نشو و ارتقای قوای آدمی که غایت بالذات و ملکوت آزادی است، تنها بیرون و فراسوی آن قلمرو آغاز می‌شود. اما این ملکوت نیز فقط در عرصه‌ای ممکن است به شکوفایی برسد که قلمرو ضرورت در آن جای دارد و همیشه شالودهٔ آن باقی خواهد ماند...» بلافاصله پیش از این عبارات، مارکس می‌نویسد: «ملکوت آزادی در واقع از جایی شروع می‌شود که جان‌کندن بپایان برسد ـ جان‌کندنی که باید در نتیجهٔ سختیها و پذیرفتن هدفهای بیگانه اجباراً بدان تن در داد. بنا بر این، ملکوت آزادی طبعاً باید فراسوی دایرهٔ خاص تولید مادی جای داشته‌باشد.» و در پایان قطعه، مارکس نتیجه‌ای عملی می‌گیرد که آشکارا نشان می‌دهد تنها مقصودش گشودن راهی به‌همان ملکوت غیرمادی آزادی برای جمیع آدمیان بوده‌است. می‌گوید: «شرط مقدم و اساسی، کوتاه کردن ساعات کار روزانه است.»

به‌عقیدهٔ من، قطعه‌ای که نقل شد، هیچ شبهه‌ای دربارهٔ آنچه ثنویت یا دو بنی بودن نظر عملی مارکس نسبت به‌زندگی خوانده شده‌است، باقی نمی‌گذارد. او با هگل همعقیده است که هدف تکامل تاریخی، آزادی است و مانند وی، ملکوت آزادی را همان قلمرو حیات روحی آدمی می‌شمارد. اما در عین حال به‌این نکته نیز توجه دارد که ما موجوداتی صرفاً روحانی نیستیم؛ آزادی کامل نداریم و هرگز نمی‌توانیم داشته‌باشیم زیرا هیچ‌گاه قادر نخواهیم بود از بند ضرورت سوخت و ساز و، بنا بر این، از قید زحمت تولید، کاملاً خلاص شویم. تنها هدفی که وصول به‌آن برای ما میسر است، بهکرد شرایط ناشایست و خفت‌آور کار و برابر ساختن آن شرایط و کاستن از جان‌کندن و مشقت به‌حدی است که همگی بتوانیم دست‌کم بخشی

از زندگی را آزاد بگذارانیم. به‌اعتقـاد من، ایـن معنا، اساس «نظـر مارکس نسبت به‌زندگی» است که در ضمن از جهت اینکه پرنفوذترین تعلیم او بوده نیز دارای جنبهٔ محوری است.

نظـر مـذکور را باید اکنون با اعتقـاد مارکس به‌موجبیت علّی در روش‌شناسی (که در فصل سیزدهـم مورد بحث واقـع شد)، بهـم بیامیزیم. مارکس عقیده دارد که چون جامعه بنا به‌وجوب علّی معلول گذشتهٔ خویش است، برخورد علمی با جامعه و پیش‌بینی تاریخ به‌نحو علمی صورت امکان می‌یابد. این قول مستلزم آن است که علم تنها با قلمرو ضرورت سر و کار داشته‌باشد. اگـر آدمیـان می‌توانستند بـه‌آزادی کـامـل دست یابنـد[۱]، پیشگویـی تاریخـی و، به‌تبع آن، علوم اجتماعـی بپایان می‌رسید. فعالیت روحی «آزاد» بفرض که وجود می‌داشت، می‌بایست بیرون از دسترس علم باشد، زیرا علم همواره جویای علل و موجبات[۲] است و، بنا بر این، تنهـا تا جایی می‌تواند با حیات روحی ما سر و کار پیدا کند کـه «قلمرو ضرورت» و مادیات، بویژه شرایـط اقتصادی زندگی، علت اندیشه‌هـا و تصورات ما قرار گـرفته و آنهـا را موجب شده یا ایجـاب کـرده‌باشد. تنها به‌شرطـی می‌توانیم با اندیشه‌ها و تصورات برخورد علمی داشته‌باشیم که، از یک‌سو، به‌شرایـط مادی نشأت گرفتن آنهـا توجـه کنیم ـ یعنی شرایـط اقتصادی زندگی کسانی که منشأ آن افکار بوده‌اند ـ و از سوی دیگر، شرایـط مادی جذب آن معانی را در نظـر بگیریم ـ یعنی شرایط اقتصادی کسانی را کـه اندیشه‌ها و تصورات مذکـور را پذیرفته‌انـد. بنا بر این، از نظر علمـی یا علّـی، اندیشه‌هـا و تصورات را بایـد «روبناهایی ایدهٔولوژیک» بدانیم که پای بستشان شرایط اقتصادی است. مارکس، برخلاف هگل، مدعی بود که کلید تاریخ ـ و حتی تاریخ آراء و اندیشه‌ها ـ در تکامل مناسبات انسان با محیط طبیعـی و جهـان مـادی است ـ یعنی نه در حیات روحـی، بلکه در زندگی اقتصادی آدمی. به‌این دلیل می‌توانیم مذهب اصالت تاریخ خـاص

---

۱. یعنی اگر وجوب ترتب معلول بر علت منتفی می‌شد و ضرورت نـداشت از فلان علت، فلان معلول حتماً لازم بیاید. (مترجم)

2. causes and determinants

مارکس را، به‌تفکیک از اصالت تصور هگل یا اصالت روانشناسی میل، اصالت اقتصاد بخوانیم. ولی این نامگذاری سوء فهم ما را نشان خواهد داد اگر اصالت اقتصاد مارکس را با آن قسم اصالت ماده یا مسلك مادی یکسان بشماریم که لازمه‌اش کم بها گرفتن حیات روحانی آدمی است. رؤیای مارکس را از «ملکوت آزادی» ـ یعنی رهایی جزئی ولی منصفانهٔ آدمیان را از اسارت سرشت مادی ـ می‌توان دارای کیفیت معنوی [یا ایده‌آلیستی] وصف کرد. اگر نظر مارکس را نسبت به‌زندگی به‌این نحو بسنجیم، بنظر نمی‌رسد ناهمسازی و تناقضی در آن باشد. مارکس فعالیتهای بشر را از برخی جهات در چارچوب موجبیت علّی لحاظ می‌کرد و از بعضی جهات اختیاری می‌دانست. اگر به‌این امر توجه کنیم، تناقضات و ایرادهایی که در نگرش او دیده شده‌است برطرف خواهد شد.

۲

روشن است که آنچه من آن را مذهب ثنوی و اعتقاد مارکس به وجوب علیت علمی خوانده‌ام، با نظر وی نسبت به‌تاریخ، چه رابطه‌ای دارد. تاریخ علمی نزد مارکس با مجموع علوم اجتماعی یکی است و هدف آن باید کاوش در قوانینی باشد که مبادلهٔ ماده بین انسان و طبیعت برطبق آنها تکامل می‌یابد. تکلیف عمدهٔ تاریخ علمی تبیین سیر تکاملی شرایط حاکم بر تولید است. مناسبات اجتماعی فقط به‌تناسب شدت و ضعف پیوندشان با فرایند تولید اهمیت تاریخی و علمی کسب می‌کنند ـ یعنی به نسبت تأثیری که در آن فرایند می‌گذارند یا تأثری که از آن می‌پذیرند. «انسان متمدن نیز مانند انسان وحشی برای ترضیهٔ نیازهای خویش و زنده ماندن و تولید مثل ناگزیر از دست و پنجه نرم کردن با طبیعت است و در هر شکل از جامعه و با هر شیوهٔ تولید باید به‌این کار ادامه دهد. قلمرو ضرورت نیز مانند دامنهٔ نیازهای انسانی، هر چه بیشتر تکامل پیدا کنند، گسترده‌تر می‌شود. اما در عین حال، نیروهای مولد نیز که باید این نیازها را برآورند گسترده‌تر می‌شوند»[۸]. این خلاصهٔ نظر مارکس نسبت به‌تاریخ بشر است.

انگلس نیز نظریاتی مشابه بیان کرده‌است. به‌عقیدهٔ او[۹]، گسترش

وسایل جدید تولید «نخستین بار است که... امکان تأمین زندگی هر یك از افراد جامعه را [فراهم مـی‌آورد]... به‌نحـوی که نه تنها از لحـاظ مادی کفایت کند، بلکه... اجازه دهـد... قوای جسمانـی و روانی او نیز رشد یابد و بکار افتد.» آزادی ـ یعنی رهایـی از اسارت تن ـ بدین نحـو امکان پذیر می‌شود. «در اینجـا... آدمی سرانجام از عالـم جانوری می‌رهـد... هستی حیوانـی را پشت سر می‌گـذارد و وارد اوضاع و احوالـی براستـی انسانی می‌شود.» انسان درست به‌همان نسبت که مغلوب اقتصادیات است، در بند و اسارت است. هنگامـی که «چیرگی فراورده بر فراورنـده از میان رفت... آنگـاه انسان... با سیادت یافتن بر محیط اجتماعـی خویش، برای نخستین بار در عین خودآگاهی، براستی بر طبیعت سروری پیدا می‌کند... تا آن روز، آدمی با خودآگاهی کامل سازندهٔ تاریخ نخواهـد بود... جهش بشر از قلمرو ضرورت به‌ملکوت آزادی در همین است.»

حـال اگـر بـرداشت مارکس را از اصالت تاریخ با بـرداشت میـل بسنجیم متوجه می‌شویم که اعتقاد مارکس به‌اصالت اقتصاد بآسانی قادر به رفع مشکلی است که نشان دادیم در مـذهـب اصالت روانشناسی میل چاره ناپذیر است. منظور این نظریهٔ خارق‌العاده است که آغاز جامعه را می‌توان بر مبنای روانشناسی تبیین کرد ـ نظریه‌ای کـه من آن را برداشت اصحاب اصالت روانشناسی از پیمـان اجتماعـی خوانده‌ام. این تصور هیچ مانـند و نظیری در نظریـهٔ مارکس ندارد. تقدم اقتصاد را جانشین تقـدم روانشناسی کردن، هیچ مشکل مشابهـی ایجاد نمی‌کند، زیرا «اقتصاد»، سوخت و ساز آدمـی، یعنی مبادلـهٔ ماده میـان انسان و طبیعت را در بـر می‌گیرد. این مسأله را می‌توان معلق گذاشت کـه آیا این سوخت و ساز همیشه، حتی در اعصار ماقبل بشری، سازمان‌یافتگی اجتماعی داشته یا زمانـی صرفاً قائم به فرد بوده‌است. تنها فرضی که بدان قائل می‌شویم این است که علم جامعه باید با تاریخ تکامل شرایط اقتصادی در جامعه ـ که مارکس معمولاً آن را «شرایط تولید[1]» می‌خواند ـ منطبق باشد.

به‌عنـوان جملـهٔ معترضه می‌توان متذکـر شد که مـراد از اصطلاح

---

1. conditions of production

مارکسیستی «تولید»، بدواً معنای اعم آن کلمه، شامل سراسر فرایند اقتصاد از جمله توزیع و مصرف، بوده‌است. اما مارکس و مارکسیستها هرگز چندان توجهی به‌این دو نداشته‌اند و محور توجهشان همواره تولید به معنای اخص بوده‌است. این خود نمونهٔ دیگری از نگرش خام تاریخی‌ـتکوینی است، یعنی اعتقاد به‌اینکه علم فقط باید در جستجوی علل باشد و حتی در حیطهٔ امور مصنوع بشر، همیشه باید بپرسد «چه کسی این را ساخته‌است؟» و «فلان چیز از چه ساخته‌شده؟»، نه اینکه «چه کسی می‌خواهد از آن استفاده کند؟» و «برای چه ساخته شده؟»

۳

اکنون اگر بخواهیم به‌نقد و ارزیابی «مادیت تاریخی» مارکس ـ یا لااقل بخشی از آن که تا اینجا معرفی شده ـ بپردازیم، باید میان دو جنبهٔ مختلف آن فرق بگذاریم. نخست، اصالت تاریخ است، یعنی این ادعا که قلمرو علوم اجتماعی با حیطهٔ روش تاریخی یا تکاملی و بویژه با پیشگویی تاریخی، منطبق است. به گمان من این ادعا را باید رد کنیم. دوم، اصالت اقتصاد (یا «مادیت») است، یعنی این ادعای دیگر که سازمان اقتصادی جامعه و سازمان‌یافتگی مبادلهٔ ماده میان ما و طبیعت، برای تمامی نهادهای اجتماعی، بویژه از لحاظ تکامل تاریخی آزادی، جنبهٔ بنیادی دارد. این ادعا، به‌عقیدهٔ من، کاملاً درست است، البته به‌این شرط که صفت «بنیادی» را به‌معنای متداول قدری مبهم آن بگیریم و زیاد بر آن تأکید نکنیم. به‌عبارت دیگر، در هر مطالعهٔ اجتماعی ـ اعم از مطالعهٔ نهادها یا مطالعات تاریخی ـ بدون شك سودمند است که در عین حال گوشهٔ چشمی هم به‌«شرایط اقتصادی» جامعه داشته‌باشیم. حتی تاریخ علم مجردی مانند ریاضیات هم از این قاعده مستثنا نیست[۱۰]. اگر اصالت اقتصاد مارکس به‌این معنا تعبیر شود، باید اذعان کرد که نمودار پیشرفتی فوق‌العاده گرانبها در روش علوم اجتماعی است.

اما چنانکه قبلاً نیز گفتم، صفت «بنیادی» را نباید زیاد جدی گرفت. مارکس بیگمان چنین کاری کرده‌است. او به‌دلیل تربیتی که در مکتب هگل پیدا کرده‌بود، سخت تحت تأثیر تمایز دیرین بین «بود» و «نمود» و فرق

نظیر آن میان «ذاتی» و «عرضی» بود. پیشرفتی که خود فکر می‌کرد نسبت به‌هگل (و کانت) حاصل کرده‌است در این بود که «بود» یا «واقعیت» را با جهان مادی[۱۱] از جمله سوخت و سوز انسان یکی می‌دانست و «نمود» یا «ظاهر» را با جهان اندیشه‌ها یا تصورات. از این رو، به‌گمان وی، هر اندیشه و تصوری می‌بایست به‌واقعیت ذاتی و بنیادی، یعنی شرایط اقتصادی، برگردد تا تبیین‌پذیر باشد. بدیهی است این عقیدهٔ فلسفی چندان مزیتی بر دیگر صورتهای مذهب اصالت ماهیت ندارد[۱۲] و بازتابهایش در عرصهٔ روش، ناگزیر به‌تأکید بیش از حد بر اقتصاد می‌انجامد، زیرا گرچه در اهمیت کلی اقتصاد که مارکس بدان معتقد بود، هر چه بگوییم کم گفته‌ایم، ولی در تکیه بر شرایط اقتصادی در موارد خاص بآسانی ممکن است به‌راه افراط بیفتیم. فی‌المثل، قدری اطلاع از شرایط اقتصادی ممکن است به‌فهم تاریخ ریاضیات کمك کند، اما اطلاع از خود مسائل ریاضی بمراتب برای این مقصود مهمتر است. حتی ممکن است تاریخ ریاضی بسیار خوبی بنویسیم بدون کوچکترین اشاره به «زمینهٔ اقتصادی» ریاضیات. (به‌عقیدهٔ من، «شرایط اقتصادی» یا «مناسبات اجتماعی»، هر دو از مقولاتی است که بآسانی می‌توان دربارهٔ آنها زیاده‌روی کرد و هر دو ممکن است به‌سطحی بیمزه و مبتذل انحطاط پیدا کنند).

ولی این تازه نمونهٔ کوچکی از خطرات تأکید بیش از حد بر اصالت اقتصاد است. غالباً اصالت اقتصاد را دربست به‌این معنا می‌گیرند که هر گونه تحول اجتماعی قائم به‌تحول شرایط اقتصادی و بخصوص تکامل وسایل مادی تولید است. ولی بطلان اینگونه نظریه واضح است. بین شرایط اقتصادی و اندیشه‌ها، کنش و واکنش متقابل وجود دارد. چنین نیست که فقط اندیشه به‌شرایط اقتصادی وابسته‌باشد. حتی می‌توان گفت که بعضی «معانی» یا «اندیشه‌ها» که دانش ما از آنها بوجود می‌آید، بنیادی‌تر از وسایل مادی پیچیدهٔ تولید است، چنانکه از مثالی که اکنون می‌زنیم می‌توان دید. فرض کنیم نظام اقتصادی ما، از جمله تمام ماشین آلات و همهٔ سازمانهای اجتماعی، روزی نابود می‌شد و فقط دانش فنی و علمی ما بجا می‌ماند. در چنین حالتی می‌توان تصور کرد که هنوز دیری نگذشته، نظام اقتصادی (به‌مقیاس کوچکتر و پس از اینکه عدهٔ زیادی

گرسنگی می‌کشیدند) از نو ساخته‌می‌شد. ولی فرض کنیم دانش لازم برای این امور یکسره از بین می‌رفت و فقط اشیاء مادی بجا می‌ماند. آنچه اتفاق می‌افتاد مساوی با آن بود که قبیله‌ای وحشی، کشوری متروك ولی بسیار متمدن را اشغال کند. بزودی کلیهٔ آثار مادی تمدن بکلی محو می‌شد.

از بازیهای روزگار یکی اینکه تاریخ خود مارکسیسم شاهدی بر رد این اعتقاد مبالغه‌آمیز به‌اصالت اقتصاد است. شعار «کارگران همهٔ کشورها، متحد شوید!» بیانگر یکی از اندیشه‌های مارکس بود که تا روز پیش از انقلاب روسیه بالاترین اهمیت را داشت و در شرایط اقتصادی تأثیر می‌گذاشت. ولی وقتی انقلاب آمد، وضع بسیار دشوار شد، زیرا چنانکه لنین خود اقرار می‌کرد، دیگر اندیشه‌های سازنده وجود نداشت (رجوع کنید به‌فصل سیزدهم). سپس لنین خود بعضی افکار تازه آورد که این شعار چکیدهٔ آن بود: «سوسیالیسم یعنی دیکتاتوری پرولتاریا به‌اضافهٔ جدیدترین ماشین‌آلات برقی در وسیعترین مقیاس». این اندیشهٔ جدید پایهٔ تحولی قرار گرفت که زمینهٔ اقتصادی و مادی یك‌ششم جهان را یکسره تغییر داد. در مبارزه‌ای سهمگین که احتمال پیروزی در آن آنچنان ناچیز بود، بر مشکلات مادی بیشمار غلبه حاصل شد و از خودگذشتگیهای مادی بیحساب صورت گرفت تا شرایط تولید تغییر کند یا، به‌عبارت بهتر، از هیچ ساخته شود. نیروی محرك در این تحول، فقط عشق به‌یك اندیشه بود. این مثال نشان می‌دهد که در بعضی اوضاع و احوال، اندیشه ممکن است به‌جای اینکه در قالب شرایط اقتصادی شکل بگیرد، شرایط اقتصادی کشوری را زیر و رو کند. پس می‌توان گفت که مارکس، به‌اصطلاح خودش، قدرت ملکوت آزادی و امکانات آن را برای تسخیر قلمرو ضرورت، دست کم گرفته‌بود.

در نظریهٔ مابعدالطبیعی مارکس، فرق گذاشته‌می‌شود میان «بود» یا واقعیت اقتصادی و «نمود» یا ظاهر ایدهئولوژیکی آن. عباراتی که اکنون نقل می‌کنیم به‌بهترین وجه نشان می‌دهد که بین این نظریه و سیر تحولی انقلاب روسیه چه تضاد فاحشی وجود داشته‌است. مارکس می‌نویسد [۱۴]: «وقتی چنین انقلابها را در نظر می‌گیریم، همیشه لازم است فرق بگذاریم بین انقلاب مادی در شرایط اقتصادی تولید که مشمول وجوب علیت

دقیق علمی است، و ظواهر قضایی و سیاسی و دینی و ذوقی و فلسفی و ـ در یك كلام ـ صور ظاهری ایدهٔولوژیك...» به‌نظر ماركس، توقع بیهوده‌ای است كه بخواهیم به‌وسایل حقوقی یا سیاسی به‌تغییرات مهم دست یابیم. انقلاب سیاسی تنها ممكن است به‌عوض شدن حكمرانان بینجامد. فقط تكامل ماهیت زیربنایی، یعنی واقعیت اقتصادی، قادر به‌ایجاد تغییری ذاتی یا واقعی، یعنی انقلاب اجتماعی، است، و تنها پس از تحقق‌یافتن انقلاب اجتماعی، انقلاب سیاسی ممكن است قدر و معنایی كسب كند. تازه در این حالت نیز انقلاب سیاسی فقط جلوهٔ برونی تغییری ذاتی یا واقعی است كه قبلاً به‌وقوع پیوسته‌است. به‌گفتهٔ ماركس، انقلاب اجتماعی بدین نحو مطابق نظریهٔ مذكور پدید می‌آید كه شرایط مادی تولید رشد می‌كنند و پخته‌تر می‌شوند تا سرانجام با مناسبات اجتماعی و حقوقی در تعارض قرار بگیرند و مانند بدنی كه لباس برای آن تنگ شده‌باشد، دیگر در آن قالب نگنجند. به‌نوشتهٔ او: «سپس روزگار انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. با تغییری كه در شالودهٔ اقتصادی صورت گرفته، تمام آن روبنای عظیم كمابیش بسرعت دستخوش دگرگونی می‌شود... مناسبات جدید و مولدتر [در آن روبنا] هرگز پا به‌عرصهٔ هستی نمی‌گذارند مگر آنكه قبلاً شرایط مادی وجودشان در زهدان جامعهٔ قدیم مهیا شده‌باشد.» با توجه به‌این سخنان، به‌عقیدهٔ من محال است انقلاب روسیه را با انقلاب اجتماعیی كه ماركس پیشگویی می‌كرد، یكی دانست چون براستی هیچ شباهتی به‌آن ندارد[۱۴].

در این زمینه باید متذكر شد كه دوست شاعر ماركس، هاینریش هاینه[۱]، افكاری بسیار متفاوت دربارهٔ این امور داشت و نوشت[۱۵]: «بهوش باشید ای مردان گردن‌فراز عمل! شما چیزی نیستید مگر ابزارهایی ناخودآگاه در دست مردان اندیشه كه اغلب در گوشه‌نشینی و فرودستی كامل، شما را بر تكالیف گریزناپذیرتان گمارده‌اند. ماكسی‌میلی‌ین روبسپیر[۲]

---

۱. H. Heine (۱۷۹۷-۱۸۵۶) شاعر بزرگ و نویسندهٔ ظریف و بذله‌گوی آلمانی. (مترجم)

۲. Maximilien Robespierre (۱۷۵۸-۹۴) انقلابگر نامدار فرانسوی. (مترجم)

چیزی نبود جـز دست ژان ژاك روسو...» (شایـد چیزی شبیـه این تعبیر دربارهٔ رابطـه لنین و مـارکس نیـز صادق باشد). ملاحظـه مـی‌کنیم کـه هاینـه، بنا به‌تعبیر مارکس، پیـرو اصـالت تصور [یا ایده‌آلیست] بـوده و برداشت اصالت تصوری [یا ایده‌آلیستی] خود از تاریخ را بر انقلاب کبیر فرانسه تطبیق داده‌است. یکـی از مهمترین مواردی کـه مارکس در اثبـات مذهـب اقتصادی خویش بـدان استشهـاد می‌کرد، انقلاب کبیر فرانسه بود که اکنون بنظر می‌رسد (اگر با انقلاب روسیه مقایسه شود) نسبتاً با نظریهٔ وی سازگار باشد. با اینهمـه و با وجود کفرگویـی هاینه، مارکس همچنان به‌دوستی با وی ادامـه داد[۱۶]، زیرا در آن روزگاران خـوش، تکفیـر و تفسیق هنوز در میان کسانی که در راه جامعه باز می‌جنگیدند، قـدری غیر عادی بود و بردباری و تساهل هنوز تحمل می‌شد.

انتقـاد من از «مادیت تاریخـی» مارکس نبایـد به‌این تعبیر شود که «اصالت تصور» [یا ایده‌آلیسم] هگل را به«اصالت ماده» [یا ماتـریالیسم] مارکس ترجیـح می‌دهـم و امیـدوارم روشن کـرده‌باشم که در تعارض بین اصالت تصور و اصالت ماده، با مارکس همـدلترم. هدف من نشان‌دادن این نکته بود که «تعبیر مادی» مارکس از تاریخ، با همهٔ ارزشی که ممکن است داشتـه‌باشد، نبـایـد زیـاد بجد گرفتـه‌شود. نظریـهٔ مذکـور را فقط باید توصیه‌ای پر ارزش تلقی کنیم که امور را نسبت به‌زمینهٔ اقتصادی آنهـا در نظر بگیریم.

۱۶ طبقات

یکی از مهمترین صورت‌بندیهای «مادیت تاریخی» مارکس، این سخن او (و انگلس) است: «تاریخ کلیهٔ جوامعی که تا کنون وجود داشته‌اند، تاریخ پیکار طبقاتی بوده‌است»[۱]. فحوای کلام روشن است و به‌طور ضمنی بر این دلالت دارد که (برخلاف نظر هگل و اکثر مورخان) آنچه تاریخ را به‌پیش می‌راند و سرنوشت آدمیان را موجب می‌شود، جنگ طبقات است نه جنگ ملتها. در تبیین علت تحولات تاریخی و جنگهای ملی، نفع طبقاتی باید جای نفع ادعایی ملی را بگیرد که در واقع جز نفع طبقهٔ حاکم بر هر ملت چیزی نیست. پیکار طبقاتی و نفع طبقاتی از این قبیل امور بالاتر است و پدیدارهایی را تبیین می‌کند که تاریخ به‌معنای سنتی، ممکن است حتی در صدد تبیین آنها برنیاید. نمونهٔ چنین پدیدارها که در نظریهٔ مارکس حائز اهمیت است، روند افزایش فراوری[1] در تاریخ است. تاریخ به‌معنای سنتی، چون پایه‌اش بر مقولهٔ قدرت نظامی استوار است، حتی اگر به‌ثبت اینگونه روندها نیز بپردازد، از تبیین پدیدار مذکور ناتوان است. اما، به‌عقیدهٔ مارکس، نفع طبقاتی و پیکار طبقاتی قادر به‌تبیین کامل آن است. بخش بزرگی از کتاب سرمایه

---

۱. productivity. «...بهره‌وری. نسبت میان مقدار معینی محصول و مقدار معین از یک یا چند عامل تولید؛ مقداری که هر کارگر در یک زمان معین می‌تواند تولید بکند.» **فرهنگ علوم اقتصادی** (تألیف دکتر منوچهر فرهنگ، ۱۳۵۶ه.ش.). در فارسی «باروری» نیز ترجمه شده‌است، ولی «فراوری» به نظر مترجم به‌ریشهٔ لغت و معنای لفظی آن نزدیکتر است. (مترجم)

به‌تحلیل این موضوع اختصاص دارد که نفع طبقاتی و پیکار طبقاتی با چه مکانیسمی در دورهٔ به‌قول مارکس «سرمایه‌داری»، باعث افزایش فراوری می‌شود.

پیشتر دربارهٔ نظریه‌ای بحث کردیم دایر بر اینکه اصل، نهادهای اجتماعی است و جامعه‌شناسی، علمی مستقل و خودآیین است[۲]. حال باید دید چه رابطه‌ای بین این نظریه و نظریهٔ جنگ طبقاتی وجود دارد. در آغاز ممکن است چنین بنماید که این دو نظریه با یکدیگر تعارض آشکار دارند، زیرا در نظریهٔ جنگ طبقاتی، سهم اساسی با نفع طبقاتی است که بظاهر قسمی انگیزه است. اما تصور نمی‌کنم ناهمسازی مهمی در این بخش از نظریهٔ مارکس وجود داشته‌باشد و حتی معتقدم که هر کس که نداند [نفع طبقاتی] را چگونه می‌شود با نظریهٔ پیکار طبقاتی آشتی داد، به‌درك تعالیم مارکس، بخصوص نظریهٔ وی در مخالفت با اصالت روانشناسی که ارمغان بزرگ اوست، کامیاب نشده‌است. لازم نیست مانند مارکسیستهای عامی فرض کنیم که نفع طبقاتی باید تعبیر روانی داشته‌باشد. شاید در نوشته‌های مارکس قطعه‌هایی چند دیده‌شود که اندکی از اینگونه مارکسیسم عامیانه رنگ پذیرفته‌است؛ ولی هرگاه او به‌طور جدی از مفهومی مانند نفع طبقاتی استفاده می‌کند، همیشه منظورش چیزی در قلمرو جامعه‌شناسی مستقل است، نه مقوله‌ای در روانشناسی. مقصودش چیز یا وضعی است، نه طرز فکر یا اندیشه‌ای یا احساس ذینفع بودن در چیزی. فلان چیز است یا فلان نهاد اجتماعی یا فلان وضع اجتماعی که سودی برای فلان طبقه دربردارد. نفع طبقاتی، به‌عبارت ساده‌تر، هر چیزی است که قدرت یا نعمت طبقه‌ای را افزایش می‌دهد.

به‌عقیدهٔ مارکس، نفع طبقاتی به‌این معنای نهادی یا شاید «عینی»، تأثیر قاطع در روان آدمیان می‌گذارد. اگر بخواهیم مطلب را با استفاده از واژگان فنی هگل بیان کنیم، می‌توانیم چنین بگوییم که نفع عینی هر طبقه، در روح ذهنی[1] افراد آن طبقه به‌نور آگاهی منور می‌شود و ایشان را به‌طبقهٔ خویش ذینفع و ذیعلاقه می‌سازد و به‌آنان آگاهی طبقاتی

1. subjective mind

مـی‌دهـد و وادارشان می‌کند بر آن مبنا عمل کنند. نفع طبقاتی بـه‌عنوان وضعی نهادی یا عینی و تـأثیر آن در روان آدمی، در کلامی که (در آغاز فصل چهاردهم) از مـارکس نقل کـردیـم، بیان شده‌است: «آگاهـی انسان نیست که هستی وی را موجب می‌شود ـ بعکس، هستی اجتماعی اوست که آگاهی وی را موجب می‌گردد». تنها چیزی که باید به‌این کلام افزود این است کـه، بـه‌عبارت دقیقتر و در مکتب مـارکس، آنچه آگاهی هـرکس را موجب می‌شود، مقام وی در جامعه، یعنی وضع طبقاتی اوست.

مارکس بعضی اشاره‌ها دارد کـه این موجبیت چگونـه عمل می‌کند. در فصل گـذشته دیدیـم کـه، به‌عقیدهٔ او، هر چه خویشتن را از قید فرایند تـولیـد بیشتر بـرهـانیم، آزادتر خواهیـم بود. اکنون می‌بینیم که در هیچ جـامعه‌ای که تـا کنون وجـود داشته، حتی به‌این حد هم آزاد نبوده‌ایم. مـارکس می‌پرسد که [اگر مـی‌خواستیم آزاد باشیم] چـگونـه مـی‌بایست خـویشتن را از فـرایند تـولید برهانیم؟ واضح است کـه فقط بـا واداشتن دیگران به‌کارهای پست بـه‌جای خودمان. یعنی مجبوریم آنـان را وسیلهٔ رسیدن بـه‌هدفهای خویش قراردهیم و به‌مرتبه‌ای خفت‌آور پایین بیاوریم. فقط بـه‌بهای بندگی دیگران و تقسیم بشر بـه‌طبقات مـی‌توانیم خـود از آزادی بیشتر بـرخوردار شویـم. بهای آزادی طبقهٔ حاکم را بـاید افـراد طبقهٔ محکوم یا بندگان بپردازند. اما نتیجهٔ ایـن واقعیت این است که خود اعضای طبقهٔ حاکم نیز باید بهای آزادی خویش را با نوع تـازه‌ای از قید و بند بپردازند، زیرا اگر بخواهند آزادی و پایگاهشان پایدار بماند، بایـد مقید به‌این شوند که با آنانکه از ایشان فرمان می‌برند بجنگند و ایشان را استثمـار کنند. مجبـورنـد دست بـه‌ایـن کار بـزننـد چون کسی کـه چنین نکند، از آن پس به‌طبقهٔ حاکم تعلق نخـواهـد داشت. پس فـرمانـروایـان گرفتار وجوب علّی وضع طبقاتی خویشند و نـمی‌توانند از رابطهٔ اجتماعی خود با فرمانبرداران بگریزند. بـه‌محکومان گـره خورده‌انـد، زیـرا پـای خـودشان نیز در بند سوخت و ساز اجتماعی است. همه، اعـم از حـاکم و محکوم، در این شبکه به‌دام افتاده‌اند و مجبورند با یکدیگر بجنگند و، بـه عقیدهٔ مـارکس، همین گرفتاری و اسارت و همین مـوجبیت است که پیکار و تنـازعشان را در تیررس روش علمـی و در دایـرهٔ پیشگویـی تاریخی علمی

قرار می‌دهد و برخورد علمی با تاریخ جامعه را به‌عنوان تاریخ پیکار طبقاتی امکان‌پذیر می‌سازد. این شبکهٔ اجتماعی که طبقات همه در آن بدام افتاده‌اند و مجبورند با یکدیگر بجنگند، همان چیزی است که مارکسیسم نامش را ساختار اقتصادی جامعه یا نظام اجتماعی گذاشته است.

مطابق این نظریه، نظامهای اجتماعی یا نظامهای طبقاتی با دگرگون شدن شرایط تولید، تغییر می‌کنند، زیرا چگونگی بهره‌کشی حاکمان از مردم تحت حکومت و جنگشان با ایشان، وابسته به‌آن شرایط است. به‌ازای هر دورهٔ خاص توسعهٔ اقتصادی، نظام اجتماعی خاصی وجود دارد و آنچه هر دورهٔ تاریخ را به‌بهترین وجه مشخص می‌کند، نظام اجتماعی طبقات در آن دوره است و به‌این دلیل است که از «فئودالیسم» و «سرمایه‌داری» و غیره سخن می‌گوییم. به‌نوشتهٔ مارکس[۳]: «با دست‌آس جامعه‌ای پیدا می‌کنید با خاوند فئودال[۱]؛ با ماشین بخار، جامعه‌ای با سرمایه‌دار صنعتی.» مناسبات طبقاتی که نظام اجتماعی را مشخص می‌کنند، مستقل از اراده و خواست افرادند. نظام اجتماعی مانند ماشین کوه‌پیکری است که افراد در آن به‌دام می‌افتند و خرد می‌شوند. مارکس می‌نویسد[۴]:«آدمیان هنگامی که در جامعه وسایل معاش خویش را می‌سازند، وارد مناسباتی معین و پرهیزناپذیر با یکدیگر می‌شوند که مستقل از ارادهٔ آنهاست. این مناسبات تولیدی با مرحلهٔ خاص توسعهٔ نیروهای تولیدی مادی ایشان مطابقت دارد. منظومهٔ تمام این مناسبات تولیدی، ساختار اقتصادی جامعه [یعنی نظام اجتماعی] را تشکیل می‌دهد.»

این نظام اجتماعی گرچه منطقی خاص خود دارد، کورکورانه عمل می‌کند نه خردمندانه و کسانی هم که لابلای چرخدنده‌های آن گرفتار می‌شوند یا عموماً کورند یا تقریباً کور و قادر به‌پیش‌بینی بعضی از مهمترین بازتابهای اعمال خویش نیستند. یکی ممکن است تهیهٔ کالایی را که بوفور موجود است برای بسیاری ناممکن سازد؛ ممکن است اندکی

1. feudal lord

بخرد و در لحظه‌ای حساس مانع کاهش جزئی قیمت شود. دیگری ممکن است از سر مهربانی و نیکدلی ثروت خود را تقسیم کند ولی در عین حال از این راه پیکار طبقاتی را تخفیف دهد و موجب تأخیر در رهایی مظلومان شود. خود ما تقریباً محال است به‌پیش‌بینی بازتابهای اجتماعی دورتر اعمال خویش موفق شویم. همه بدون استثنا در این شبکه گرفتاریم و، بنا بر این، نمی‌توانیم به‌نحو مؤثر با آن دست و پنجه نرم کنیم. پیداست که نه تنها قادر نیستیم از بیرون در آن تأثیر بگذاریم، بلکه چون از بینایی محرومیم، حتی نمی‌توانیم اصلاح آن را از درون تدبیر کنیم. مهندسی اجتماعی امکان‌پذیر نیست و، به‌این جهت، تکنولوژی اجتماعی هم بیفایده است. از توان ما بیرون است که منافع خویش را بر نظام اجتماعی تحمیل کنیم؛ بعکس، نظام است که چیزهایی را بزور به‌ما تحمیل می‌کند و بعد به‌ما می‌باوراند که منافعمان‌در همین امور است و این کار را بدین نحو انجام می‌دهد که ما را وامی‌دارد مطابق نفع طبقاتی خویش عمل کنیم. بیهوده نباید گناه شرایط ظالمانه و فاسد جامعه را به گردن فلان «سرمایه‌دار» یا «بورژوا» بیندازیم، زیرا منظومهٔ همین شرایط، سرمایه‌دار را مجبور به‌آن اعمال می‌کند. همچنین بیهوده نباید امیدوار باشیم که با اصلاح افراد، اوضاع اصلاح شود؛ هر وقت نظامی که مردم تحت آن زندگی می‌کنند بهتر شد، مردم هم بهتر خواهند شد. به‌نوشتهٔ مارکس در کتاب سرمایه[۵]: «سرمایه‌دار فقط به‌همان نسبت که تجسم سرمایه است، سهمی در تاریخ برعهده دارد... ولی، از سوی دیگر، درست به‌همان نسبت، انگیزهٔ او نیز تولید کالا برای مبادله است [که تکلیف تاریخی اوست] نه تهیهٔ کالاهای مفید و استفاده از آنها. او با تعصب، مصمم و جازم به گسترش تولید است و بیرحمانه از آدمیان برای تولید به‌خاطر نفس تولید کار می‌کشد... با زراندوز لئیم در شهوت مال شریك است. اما آنچه در زراندوز قسمی جنون و شیفتگی است، در سرمایه‌دار معلول مکانیسم اجتماعی است که او در آن، چرخ محرکی بیش نیست... سرمایه‌داری، هر سرمایه‌دار را بتنهایی تابع قوانین درونی [یا حلول کرده در] تولید به شیوهٔ سرمایه‌داری می‌کند ـ قوانینی که دارای جنبهٔ خارجی و الزام‌آور است. رقابت بی‌آنکه مجال نفس تازه کردن بدهد، وی را برای حفظ

سرمایهٔ خویش مجبور به‌گسترش آن می‌سازد[۱].»

به‌این شیوه، به‌عقیدهٔ مارکس، نظام اجتماعی، اعمال افـراد را ـ از حاکم و محکوم و سرمایه‌دار و بورژوا و پرولتر ـ مـوجب می‌شود و این شاهـدی است از آنچه پیشتر «منطق هر وضع اجتماعـی» خوانده‌شد. کلیهٔ اعمال هر سرمایه‌دار تا حد زیادی «صرفاً تابعی است از سرمایه کـه» به‌قول مارکس کـه در اینجا به‌سبك هگل سخن می‌گوید[۶] «به‌وسیلهٔ او[۲]، از اراده و آگاهی برخوردار می‌شود.» ولـی این بدان معناست که نظام اجتماعـی، افکار فرد را نیز مـوجب شود، زیرا اندیشه یـا تـصور، از بـعضی جهات، وسیلهٔ عمل است و، از جهات دیگر، اگر نـزد مردم ابـراز شود، یـکی از اقسام مهم عمل اجتماعی، و در حالت کنونی، مستقیماً هدفش تأثیرگذاردن در اعمال دیگر افراد جامعه است. نظام اجتماعی و بـخصوص «نفع عینی» هر طبقه، بدین نحو افکار آدمیان را موجب می‌شود و بدین وسیله (مطابق واژگان فنی هگل که قبلاً نیز از آن استفاده کردیم[۷]) در روح ذهنی افراد جامعه به‌نور آگاهی منور می‌گردد. وسیلهٔ نیل به‌این هدف، پیکار طبقاتـی

۱. در ترجمـهٔ ایرج اسکندری، این عبارات چنین به‌فارسی برگردانده شده است: «سرمایـه‌دار فقط از آن لحاظ کـه سرمایهٔ شخصیت یـافتـه‌است، دارای ارزش تاریخی و حق وجود تاریخی است... و باز به‌همین لحاظ است‌که ارزش مصرف و تمتع، انگیزهٔ تکاپوی وی نیست، بلکه ارزش مبادله و افـزایش آن محرك اوست. وی به‌مثابهٔ هـوادار متعصب ارزش‌افـزایـی بـی‌پـروا بشریت را وادار بـه‌تولید بـه‌خاطـر تـولید مـی‌کند... بدین عنوان وی در شهوت مطلق توانگـرشدن بـا اندوختگر گنج‌ساز شریك است. ولی آنچه در نـزد اندوختگر هوی و هوس انفرادی بنظر می‌رسد در نزد سرمایه‌دار نتیجهٔ مکانیسم اجتماعیی است کـه وی فقط یکـی از چرخهای محرك آن است... سرمایه‌داری... موجب می‌شود کـه قوانین ملـزوم شیوهٔ تولید سرمایـه‌داری مـانند قوانین قـاهـره‌ای کـه از خـارج تحمیـل شده‌اند به‌دوش هر سرمایه‌دار منفرد بارگـردند. رقابت او را وادار مـی‌کنـد کـه مستمـراً سرمایـه‌اش را بسط دهـد تـا بتـوانـد آن را نگـاه دارد...» (سرمـایـه، تـرجمـهٔ فـارسی، ۱۳۵۲، ص‌ص ۶-۵۳۵). (مترجم).

۲. through his instrumentality. در ترجمـهٔ اسکندری: «در وجـود وی» (سرمایه، فارسی، ص ۵۳۶). (مترجم)

و نیز رقابت اعضای هر طبقه با یکدیگر است.

پیش از این گفتیم که چرا، به‌عقیدهٔ مارکس، مهندسی اجتماعی و، در نتیجه، تکنولوژی اجتماعی امکان پذیر نیست: به‌این دلیل که زنجیرهٔ علّی وابستگیها ما را به‌نظام اجتماعی مقید می‌کند نه بعکس. ولی گرچه ما به‌خواست خود قادر به‌دگرگون‌ساختن نظام اجتماعی نیستیم[۸]، سرمایه‌داران و کارگران هر دو بناچار به‌تغییر آن و مآلاً به‌رهایی ما از آن بند کمك می‌کنند. سرمایه‌دار با «کارکشیدن از آدمیان برای تولید به‌خاطر نفس تولید»[۹]، مردم را مجبور می‌کند «نیروهای اجتماعی مولد را توسعه بخشند و به‌ایجاد همان شرایط مادی تولید بپردازند که بدون آن، ساختن زیربنای مادی[۱] نوع عالیتر جامعه که اصل اساسی آن رشد کامل و آزادانهٔ یکایك افراد انسانی است، صورت امکان نخواهد پذیرفت.» پس حتی اعضای طبقهٔ سرمایه‌دار نیز باید بدین نحو در صحنهٔ تاریخ ایفای نقش‌کنند و به‌ظهور نهایی سوسیالیسم یاری رسانند.

با توجه به‌استدلالهایی که از این پس خواهد آمد، بد نیست در اینجا دربارهٔ دو اصطلاح مارکسیستی که معمولاً «برخوردار از آگاهی طبقاتی»[۲] و «آگاهی طبقاتی[۳]» ترجمه می‌شود، تذکری لغوی بدهیم. هر دو اصطلاح، در مرتبهٔ نخست، بر نتیجهٔ فرایندی دلالت می‌کنند که پیشتر مورد تحلیل قرارگرفت و به‌وسیلهٔ آن، وضع عینی هر طبقه (یعنی نفع طبقاتی و پیکار طبقاتی) در روح افراد طبقه به‌نور آگاهی منور می‌شود یا، برای اینکه همان معنا را به‌زبانی مستقلتر از هگل بیان کرده‌باشیم، بدان وسیله افراد هر طبقه به‌وضع طبقاتی خویش آگاه می‌شوند. چون افراد طبقه از آگاهی طبقاتی برخوردارند، نه تنها مقام خویش را می‌شناسند، بلکه به‌نفع طبقاتی حقیقی خود نیز واقفند. اما صرف‌نظر از این معنا، واژه‌ای که مارکس در زبان آلمانی بکارمی‌برد، مفهوم دیگری نیز دارد که معمولاً در ترجمه از دست می‌رود. واژهٔ مذکور مشتق از لفظی متداول در آلمانی

---

۱. material. در ترجمهٔ اسکندری: «عینی». (سرمایه، فارسی، ص ۵۳۵). (مترجم)

2. class-conscious 3. class consciousness

است کـه جـزئـی از واژگـان فنـی هگـل شده‌است. تـرجـمـهٔ لفظـی آن «خودآگاه[1]» است؛ ولی حتی در تداول هم معنایی که از آن اراده مـی‌شود آگاهی به‌ارزش و نیـروی خویش است، یعنی به‌خـویشتن مباهات کردن و اطمینان کامل داشتن و حتی مغرور و از خـود راضـی بـودن. بنا بـر این، واژه‌ای که «برخوردار از آگاهی طبقاتی» ترجمه می‌شود، در آلمانی تنها به‌این معنا نیست، بلکه آنچه بیشتر از آن اراده مـی‌شود این است که کسی «به‌طبقهٔ خویش مطمئن و مباهی» باشد و بـا آگاهی از نیاز به‌همبستگی، به آن طبقـه احساس پـایبنـدی کنـد. بـه‌این جهت، مـارکس و مارکسیستها واژهٔ مورد بحث را تقریباً همیشه در مورد کارگران بکار می‌برند و هرگز به «بـورژوازی» اطلاق نمی‌کنند. پـرولتر بـرخـوردار از آگاهـی طبقاتـی، کارگری است که نه تنها به‌وضع طبقاتی خویش آگاهی دارد، بلکه به‌طبقهٔ خود مباهات نیز می‌کند و از رسالت تاریخی آن مطمئن است و معتقد است که پیکار بی‌امان آن، جهان بهتری پدید خواهدآورد.

چگونه او می‌داند کـه چنین چیـزی روی خـواهدداد؟ بـرای اینکه برخوردار از آگاهی طبقاتی و، از این‌رو، ناگزیر مارکسیست است. نظریهٔ مارکسیسم و پیشگویی علمی آن دربـارهٔ ظهور سوسیالیسم، جـزء انفکاك ناپذیر همان فرایند تاریخی است که وضع طبقاتی بدان وسیله «به‌نور آگاهی منور می‌شود» و در اذهان کارگران پای می‌گیرد.

۲

انتقاد مـن از نـظریـهٔ مـارکس در بـارهٔ طبقات از نـظر اتـکای آن بر اصالت تـاریـخ، در همان مسیر فصل گذشته سیر می‌کند. ضابطه‌ای کـه می‌گوید «هر تاریخ، تاریخ پیکار طبقاتی است»، از جهت تـوصیه بـه‌اینکه باید در بـارهٔ سهم مهم پیکار طبقاتـی در قـدرت‌مداریـهای سیاسی و دیـگر تحولات تحقیـق کنیم، بسیـار ارزنـده است و بخصوص ارزش بیشتـر پیدا می‌کند وقتی در نظر بگیریم کـه تحلیل درخشان افـلاطون از اهمیت پیکار طبقاتی در تاریخ دولتشهرهای یـونان، بندرت پس از او ادامـه یافته‌بـود.

---

1. self-conscious

ولی باز شك نیست که در اینجا هم کلمهٔ «هر» در مارکس نباید زیاد جدی گرفته‌شود. با توجه به‌اهمیت اختلاف نظر در درون هر طبقه، حتی تاریخ مسائل طبقاتی هم همیشه تاریخ پیکار طبقاتی به‌مفهوم مارکسی نیست. اصطکاك منافع، چه در طبقهٔ حاکم و چه در طبقهٔ مردم تحت حکومت، به جایی می‌رسد که حتی اگر تصدیق کنیم تنازع میان توانگر و تنگدست همواره دارای اهمیت بنیادی است، باز باید نظریهٔ مارکس را دربارهٔ طبقات، ساده‌انگاری خطرناکی بدانیم. یکی از نمونه‌های اختلاف در درون طبقهٔ حاکم، منازعه بین پاپها و امپراتوران بود که از موضوعهای عمده در تاریخ قرون وسطاست. آشکارا خطاست که کسی این منازعه را نزاع میان استثمارگر و استثمارشده تلقی کند. (البته می‌توان مفهوم مارکس از «طبقه» را بقدری گسترش داد تا شامل این مورد همانند نیز بشود و مفهوم «تاریخ» را به‌اندازه‌ای محدود گرفت تا سرانجام آموزهٔ مارکس مصادیق پیش‌پا افتاده پیدا کند و به‌توضیح واضح مبدل گردد؛ ولی درآن صورت، دیگر معنایی نخواهد داشت).

یکی از خطرات ضابطهٔ مارکس این است که اگر زیاد جدی گرفته شود، ممکن است مارکسیستها را به‌اشتباه بیندازد که هر تعارض سیاسی را به‌تعارض بین استثمارگران و استثمارشدگان تعبیر کنند (یا به‌کوشش برای پنهان‌کردن «مسألهٔ واقعی»، یعنی تعارض اساسی طبقاتی). به‌همین جهت بود که بعضی مارکسیستها، خاصه در آلمان، جنگی مانند جنگ جهانی اول را به‌نبرد نیروهای انقلابی «نادار»، یعنی دول مرکزی، با اتحادیهٔ کشورهای محافظه‌کار یا «دارا» تعبیر می‌کردند[۱] ـ تعبیری که می‌توانست بهانه برای هرگونه تجاوز تلقی شود. و این تنها یك نمونه از خطرات نهفته در ذات کلی‌گوییهای یکجا و دربست مارکس بر پایهٔ اصالت تاریخ است.

---

۱. مراد دولتهای آلمان، اتریش‌ـهنگری، عثمانی و بلغارستان است که با «متفقین»، یعنی بریتانیا، فرانسه، روسیه، ایتالیا، ایالات متحد امریکا، ژاپن، بلژیك، صربستان، مونتنگرو، یونان، پرتغال و رومانی می‌جنگیدند. (مترجم)

از سوی دیگر، با وجود بعضی اغراق‌گوئیها و غفلت از برخی جنبه‌های مهم، مساعی او در استفاده از «منطق وضع طبقاتی» برای تبیین کارکرد نهادهای نظام صنعتی، به‌نظر من بسیار ستایش برانگیز است ـ یا لااقل به‌عنوان تحلیل جامعه‌شناختی مرحلهٔ مورد نظر او در نظام صنعتی درخور تحسین است ـ نظام سرمایه‌داری صدسال پیش که از آن زیر عنوان «سرمایه‌داری لگام گسیخته» یاد خواهیم کرد[۱۵].

۱۷ نظام حقوقی و نظام اجتماعی

حساسترین نکته در تحلیل و انتقاد ما از مارکسیسم احتمالاً نظریهٔ مارکس دربارهٔ دولت است و ـ گرچه این معنا ممکن است به‌نظر بعضی مستلزم تناقض بنماید ـ عقیدهٔ او به‌ناتوانی هر قسم سیاست. اکنون آماده‌ایم تا به‌این نکته بپردازیم.

۱

برای معرفی نظریهٔ مارکس دربارهٔ دولت، نتایج دو فصل گذشته را می‌توان با هم تألیف کرد. نظام حقوقی یا نظام قضایی-سیاسی (یعنی منظومهٔ نهادهای حقوقی که به‌اتکای دولت قوت اجرایی پیدا می‌کند) باید، به‌عقیدهٔ مارکس، روبنایی تلقی شود که بر شالودهٔ نیروهای تولیدی واقعی نظام اقتصادی استوار است و مظهری است از آن نظام. مارکس در این زمینه از «روبناهای قضایی و سیاسی» سخن می‌گوید[۱]. بدیهی است، واقعیت اقتصادی یا مادی و مناسبات بین طبقات که با آن واقعیت تناظر دارند، تنها به‌این یك صورت در جهان ایده‌ئولوژیها و اندیشه‌ها ظهور نمی‌کنند. به‌موجب نظریات مارکسیستی، نمونهٔ دیگر اینگونه روبنا، نظام اخلاقی حاکم است که، بر خلاف نظام حقوقی که با قدرت دولت به‌موقع اجرا گذاشته می‌شود، ضمانت اجرایی آن، ایده‌ئولوژیی است که طبقهٔ حاکم ایجاد می‌کند و مهارش را بدست دارد. فرق این دو نظام، کمابیش همان فرق (به‌قول افلاطون[۲]) اقناع و زور است. آنکه از زور استفاده می‌کند، دولت، یعنی نظام حقوقی یا سیاسی است ـ زوری که، به‌گفتهٔ انگلس[۳]،

«زوری خاص و سرکوبگر» است بـرای اینکه حاکمان بتوانند مردم تحت حکومت را بـه‌اطاعت مجبور سازند. همانگونـه کـه در بیانیهٔ [کمونیست] آمـده‌است[۴]: «قدرت سیاسی به‌معنای اخص، قدرت سازمان‌یافتهٔ یك طبقه بـرای ستمگری بـر طبقهٔ دیگـر است». لنین نیز وصفی مشابـه مـی‌دهد و می‌گوید[۵]: «به‌عقیدهٔ مارکس، دولت ابزاری برای استیلای طبقاتی است، ابزاری است برای ستمگری یك طبقه بر طبقهٔ دیگـر. هدفش ایجاد 'نظمی' است کـه به‌این ستمگری صورت قانونـی و دائمـی بدهد...» مختصر آنکه دولت نیز بخش دیگری از دستگاهی است که طبقهٔ حاکم به‌یاری آن به‌پیکار ادامه می‌دهد.

پیش از شکافتن نتایج این عقیده در بارهٔ دولت، بـاید متذکـر شد که نظریهٔ مورد بحث، از بعضی جهات مبتنی براصالت نهاد است و از بـرخی جهات ملتزم بـه‌اصالت مـاهیت. نظریـه‌ای نهادی است از این جهت کـه مارکس مـی‌خواهد تعیین کند نهادهای حقوقـی چگونـه کارکردی در حیات اجتمـاعی دارند. ماهوی است بدین لحاظ که مارکس نـه در صدد تحقیق در انواع هـدفهایی برمی‌آیـد که نهادهای مذکور ممکن است در خـدمت آن باشند (یا به‌خدمت آن گماشته‌شونـد) و نـه نظری اظهار مـی‌دارد که چـه اصلاحاتی در این نهادها لازم است تـا از آن طریق دولت وادار بـه‌خدمت به‌هدفهایی شود که او خـود احیاناً مطلوب تلقی مـی‌کند. مارکس در باب وظایفی‌که میل دارد دولت یا نهادهای حقوقی یا حکومت انجام دهند هیچ خـواست و پیشنهادی مطرح نمی‌کند؛ بعوض مـی‌پرسد «دولت چیست؟» ـ به‌عبارت دیگر، مـی‌خواهـد کارکرد ذاتی نهادهـای حقوقـی را کشف کند. چنانکه پیشتر هم نشان دادیم[۶]، اینگونه پرسش از نوع پرسشهای ماهوی است و ممکن نیست پـاسخ قـانـع کننده دریافت کند، ولـی البته بـا شیوهٔ برخـورد مابعدالطبیعی و اصالت ماهوی مارکس مطابقت دارد که اندیشه‌ها و تصورات و دستورها را به نمود یا ظاهر واقعیت اقتصادی تعبیر می‌کند.

نتایج این نظریه در بـارهٔ دولت چیست؟ مهمترین نتیجه این است که سیاست و نهادهای حقوقی و نهادهای سیاسی و مبارزات سیاسی هرگز ممکن نیست در درجـهٔ اول اهمیت قـرار بگیرند. سیاست ناتوان است و هیچ‌گاه قـادر نیست واقعیت اقتصادی را بـه‌نحو قاطع تغییر دهد. تکلیف عمده ـ و

شاید یگانه تکلیف ـ در فعالیت سیاسی توأم با روشن‌بینی، مراقبت برای حصول اطمینان از این است که هر استحاله در ظاهر قضایی‌ـسیاسی با دگرگونیهای واقعیت اجتماعی ـ یعنی وسایل تولید و مناسبات بین طبقات ـ همگام باشد. در این صورت، از دشواریهایی که ناگزیر باید در نتیجهٔ عقب افتادن سیاست از چنین تحولات پیش بیاید، احتراز خواهدشد. به بیان دیگر، تحولات سیاسی یا سطحی است و از واقعیت ژرفتر نظام اجتماعی لازم نمی‌آید که در این صورت حتماً بی‌اهمیت است و هرگز ممکن نیست واقعاً به‌منکوب شدگان و استثمار زدگان کمکی باشد، یا مبین تغییری در زمینهٔ اقتصادی و وضع طبقاتی است که در این حالت مانند فوران کوههای آتشفشان، انقلابی است تمام عیار که چون از نظام اجتماعی برمی‌خیزد احیاناً قابل پیش‌بینی است و امکان دارد لهیب آن را با خودداری از مقاومت در برابر نیروی توفنده‌اش تخفیف داد، ولی نه معلول عمل سیاسی است و نه قابل سرکوبی با فعالیت سیاسی.

این نتایج بار دیگر یکپارچگی نظام فکری مارکس را نشان می‌دهد که پایه‌اش اعتقاد به‌اصالت تاریخ است. اما با توجه به‌اینکه کمتر نهضتی مانند مارکسیسم در برانگیختن علاقه به‌عمل سیاسی مؤثر بوده‌است، نظریهٔ دایر بر ناتوانی بنیادی سیاست، قدری متناقض بنظر می‌رسد. (مارکسیستها ممکن است به‌یکی از دو راه در صدد پاسخ گفتن به‌این ایراد برآیند. نخست اینکه بگویند چنین نیست که در نظریهٔ مورد بحث هیچ کارکردی برای عمل سیاسی منظور نشده‌باشد. راست است که حزب کارگران نمی‌تواند با اعمالی که انجام می‌دهد وضع توده‌های استثمار شده را بهبود بخشد، ولی مبارزاتش موجب برانگیخته‌شدن آگاهی طبقاتی می‌گردد و بدین وسیله راه را برای انقلاب هموار می‌سازد. این ممکن است استدلال جناح تندرو باشد. جناح میانه‌رو خواهد گفت که شاید در تاریخ دوره‌هایی پیش بیاید که عمل سیاسی مستقیماً سودمند باشد ـ دوره‌هایی که نیروهای دو طبقهٔ متخاصم کمابیش متوازن باشند. درچنین دوره‌ها، کوشش و همت سیاسی ممکن است در بهکرد وضع کارگران اثر قاطع داشته‌باشد. پیداست که کسانی که به‌استدلال دوم متشبث می‌شوند، نادانسته پاره‌ای از مواضع اساسی را در نظریهٔ مورد بحث فدا می‌کنند

بی‌آنکه به‌ریشهٔ مسأله برسند.)

شایان تذکر است که، مطابق نظریهٔ مارکسیستی، حزب کارگران تا هنگامی که تکلیفی را که بر عهده دارد اداکند و در پافشاری بر خواستهای کارگران کوشا باشد، امکان ندارد مرتکب اشتباهات مهم سیاسی شود، زیرا اشتباه سیاسی ممکن نیست در وضع واقعی طبقاتی و، بنا بر این، در واقعیت اقتصادی که هرچیز دیگر مآلاً قائم به‌آن است، تأثیر کلی بگذارد.

دیگر نتیجهٔ مهم نظریه این است که هر قسم حکومت، حتی حکومت دموکراتیك، دیکتاتوری طبقهٔ حاکم بر مردم تحت حکومت است. در بیانیهٔ [کمونیست] آمده‌است که[۷]: «قوهٔ مجریه در دولتهای امروزی، جز کمیته‌ای برای ادارهٔ امور اقتصادی سراسر بورژوازی نیست...» به موجب این نظریه، آنچه ما نامش را دموکراسی گذاشته‌ایم، چیزی نیست مگر شکلی از دیکتاتوری طبقاتی که در فلان وضع تاریخی معین، اتفاقاً از همه بی‌دردسرتر و دستیابتر است. (البته این آموزه با نظریهٔ توازن طبقاتی جناح میانه‌رو چندان سازگار نیست). همانطور که دولت در دورهٔ سرمایه‌داری، دیکتاتوری بورژوازی است، پس از انقلاب اجتماعی نیز بدواً دیکتاتوری پرولتاریا خواهد بود. اما همینکه مقاومت بورژوازی قدیم درهم شکست، وظایف دولت پرولتاریا نیز ناگزیر پایان خواهدیافت، زیرا انقلاب پرولتاریایی به‌جامعه‌ای تك‌طبقه و، بنا بر این، بیطبقه خواهد انجامید که دیکتاتوری طبقاتی در آن امکان‌پذیر نخواهد بود. پس چون دولت از هرگونه کارکرد محروم می‌شود، بناچار باید از میان برود یا، به‌قول انگلس، «بپژمرد و بخشکد»[۸].

۲

من به‌هیچ رو نمی‌خواهم از نظریهٔ مارکس دربارهٔ دولت دفاع کنم. بخصوص نظریهٔ او دایر بر ناتوانی هر قسم سیاست و عقیده‌اش دربارهٔ دموکراسی، به‌نظر من، نه‌تنها خطا، بلکه خطایی مرگبار است. اما باید اعتراف کرد که در پس این نظریه‌های بدبینانه و البته هوشمندانه، تجاربی بدبینی‌آور و غم‌انگیز وجود داشته‌است. به‌عقیدهٔ من، گرچه مارکس در

فهم آینده‌ای که آنقدر به‌پیش‌بینی آن دلبستگی داشت شکست خورد، اما همین نظریه‌های خطا دلیل بینش نافذ جامعه‌شناختی وی نسبت به‌اوضاع و احوال روزگار خود و حس بشردوستی و عدالتخواهی خلل‌ناپذیر اوست.

نظریهٔ مارکس دربارهٔ دولت، با وجود خصلت انتزاعی و فلسفی، تعبیری روشنگر از دورهٔ تاریخی زندگی خود او بدست می‌دهد، و لااقل نظری است قابل دفاع اولاً راجع به‌اینکه آنچه به«انقلاب صنعتی» معروف است ابتدا بیشتر انقلاب در «وسایل مادی تولید» ـ یعنی ماشین‌آلات ـ بوده و سپس در مرحلهٔ بعد به‌دگرگونی ساختار طبقاتی در جامعه و، از این راه، به‌پدیدآمدن نظام اجتماعی جدید انجامیده‌است؛ و ثانیاً دربارهٔ اینکه انقلابهای سیاسی و تغییرات دیگر در نظام حقوقی، پس از این تحولات بوجودآمده و به‌مثابهٔ سومین گام بوده‌است. مورخان در باب این تعبیر مارکس از «ظهور سرمایه‌داری» شك کرده‌اند و موفق به‌آشکار ساختن برخی از شالوده‌های ایدئولوژیك عمیقتر آن شده‌اند (شالوده‌هایی که نظریهٔ مارکس را از اعتبار می‌انداخت و شاید خود او نیز بکلی از آنها بیخبر نبود[۹]). با اینهمه، در ارزش تعبیر مارکس به‌عنوان نخستین تقریب و نیز دربارهٔ خدمات وی به‌جانشینانش در این عرصه، جای تردید نیست. راست است که قانونگذاری نه‌تنها عمداً به‌پاره‌ای از تحولات مورد مطالعهٔ مارکس میدان می‌داد، بلکه اصولاً (چنانکه او خود معترف بود[۱۰]) وقوع چنین تحولات را امکان‌پذیر می‌ساخت. اما او نخستین کسی بود که به‌بحث دربارهٔ تأثیر تحولات و منافع اقتصادی در قانونگذاری پرداخت و این مسأله را پیش کشید که اقدامات تقنینی حربه‌ای در پیکار طبقاتی و وسیله‌ای برای ایجاد «جمعیت اضافی[۱]» و در نتیجه پرولتاریای

---

۱. surplus population (یا به‌تعبیر متداولتر، relative surplus population = جمعیت اضافی نسبی یا اضافه جمعیت نسبی). به‌موجب تحلیل مارکس، غرض بخشی از جمعیت کارگر یا نیروی کارگری است که در نظام سرمایه‌داری زائد بر نیازهای صنعتی است ولی همواره باید حفظ شود تا اولاً دستمزد کارگران شاغل را پایین نگاهدارد و ثانیاً در آینده مورد بهره‌کشی سرمایه‌دار قرار گیرد. پدید آمدن جمعیت اضافی معلول قوانین حاکم بر تولید به‌شیوهٔ

صنعتی است.

از بعضی سخنان مارکس پیداست کـه چنین مشاهدات او را در این اعتقاد راسختر ساخت که نظام قضایی‌ـسیاسی صرفاً «روبنا»ی نظام اجتماعی ـ یعنی اقتصادی ـ است[۱۱]. این نظریـه بیگمان در پرتو تجربه‌های بعدی رد شده، اما هنوز جـالب خاطر است و، به‌نظر من، حقیقتـی، ولو اندك، در آن دیده‌می‌شود[۱۲].

ولی تنها نظریات کلی مارکس در باب رابطهٔ نظـام اقتصادی با نظام سیاسی نبود که بدین نحو تحت تأثیر تجربـهٔ تاریخی او واقـع شد. مارکس لیبرالیسم و دمـوکـراسی را صرفـاً سرپوشی برای دیکتاتـوری بورژوازی می‌دانست و نظریاتش در این باره تعبیری از وضع اجتماعی روزگار خودش بود. در آن زمان با توجه به‌تجـارب تلخـی که حاصل شده‌بود، ایـن تعبیر بسیار بجا و مناسب حال بنظر می‌رسید. مارکس، خاصه در ایام جوانی، در دورهٔ بی‌آزرم‌ترین و بیرحمـانه‌ترین بهره‌کشیها زندگـی می‌کرد. مدافعـان سالوس و ریاکار [آن وضع] به‌اصل آزادی انسانی و حق آدمی برای تعیین سرنوشت خـویش متـوسل می‌شدند و می‌گفتند هـر کس حق دارد آزادانـه آنگونـه کـه مصلحت بداند قـرارداد ببندد و بـه‌این بهانـه به‌دفـاع از آن بهره‌کشی بیشرمانه برمی‌خاستند.

سرمایه‌داری لگام‌گسیختهٔ این دوره با تمسك به‌شعار «رقابت مساوی و آزاد بـرای همـه»، تا سال ۱۸۳۳ در برابر کلیـهٔ قـوانین کار ایستادگی می‌کرد و تا سالها بعد، از اجـرای آن قوانین سر باز مـی‌زد[۱۳]. نتیجهٔ این امر، زندگانی پریشان و فلاکت‌باری بود که امروز حتی تصورش هم برای مـا دشوار است. بهـره‌کشی از زنـان و کـودکان بخصـوص بـه‌مشقـات باور نکردنی منتهی می‌شد. دو نمونهٔ آن را مارکس اینطور در کتاب سرمایه نقل کرده‌است: «ویلیام وود[۱]، پسرکی نه ساله، تنها هفت سال و ده ماه از

سرمایـه‌داری است که ایجـاد ارزش اضافـی و انباشت سرمایـه را امکـان‌پذیر می‌سازد. اقتباس به‌تلخیص از:

A Dictionary of Marxist Thought, ed. Tom Bottomore et al. Oxford: Blackwell, 1983, pp. 378 f.

(مترجم)

1. William Wood

سنش گذشته‌بود که شروع به‌کار کرد... هر روز هفته ساعت ۶ صبح سر کار می‌آمد و ساعت ۹ شب دست از کار می‌کشید...» نویسندهٔ یکی از گزارشهای رسمی سال ۱۸۶۳ «کمیسیون [بازرسی] کار کودکان[1]» فریاد می‌کشد[۱۴]: «پانزده ساعت کار برای کودکی هفت ساله!» کودکان دیگر را وادار می‌کردند ساعت ۴ بعد از نیمه شب سر کار بیایند یا سراسر شب را تا ۶ بامداد کار کنند. پانزده ساعت کار اجباری روزانه برای کودکان شش‌ساله، امری غیرعادی نبود. «مری آن واکلی[2] با ۶۰ دختر دیگر ۲۶ ساعت و نیم بدون وقفه کار کرده‌بود؛ ۳۰ نفر از این عده، همه در یك اتاق کار می‌کردند... وقتی دکتر یعنی آقای کیز[3] را صدا کردند، کار از کار گذشته‌بود و او در محضر هیأت تحقیق، دربارهٔ علت مرگ شهادت داد که: 'مری آن واکلی در اثر کار به‌مدت طولانی در اتاقی که گنجایش آنهمه جمعیت را نداشته مرده است'. هیأت تحقیق که می‌خواست درسی از ادب و نزاکت به‌این آقا بدهد، چنین رأی داد: 'متوفی به‌علت سکته مرده است، اما دلایلی وجود دارد که متأسفانه مرگ در اثر کار بیش از حد در اتاق کاری که گنجایش آنهمه جمعیت را نداشته، تسریع شده‌است'.» [۱۵]. چنین بود وضع طبقهٔ کارگر حتی در ۱۸۶۳ که مارکس کتاب **سرمایه** را می‌نوشت. در آن زمان نه تنها اقتصاددانان بلکه روحانیون نیز از این جنایتها با تسامح درمی‌گذشتند و گاهی حتی دفاع هم می‌کردند. اعتراض آتشین مارکس به‌این تبهکاریها نام او را تا ابد در سلك رهانندگان بشر جاودان خواهدکرد.

با توجه به‌چنین تجربه‌ها، جای شگفتی نیست که مارکس چندان عقیده‌ای به‌لیبرالیسم نداشت و دموکراسی پارلمانی را صرفاً حجابی برای دیکتاتوری بورژوازی می‌دانست و اشکالی در این نمی‌دید که اینگونه حقایق را مؤید تحلیل خود از رابطهٔ بین نظام حقوقی و نظام اجتماعی

---

1. Children's Employment Commission

۲. Mary Anne Walkley. البته مری آن واکلی کودك نبود، دختر جوان بیست ساله‌ای بود. (برای آگاهی از جزئیات بیشتر، رجوع کنید به **سرمایه**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۲۴۹). (مترجم)

3. Mr. Keys

تلقی کند. بر پایهٔ نظام حقوقی، مساوات و آزادی، لااقل کمابیش برقرار شده‌بود. اما عجب معنایی در عمل و واقعیت داشت! پس نمی‌توان مارکس را سرزنش کرد که چرا می‌گفت فقط حقایق اقتصادی «واقعیت» دارند و نظام حقوقی ممکن است روبنای صرف باشد ـ یعنی سرپوشی بر این واقعیت و ابزاری برای استیلای طبقاتی.

تقابل بین نظام حقوقی و نظام اجتماعی به‌روشنترین وجه در کتاب **سرمایه** پرورانده شده‌است. در یکی از بخشهای نظری کتاب (که در فصل بیستم بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت)، مارکس به‌تحلیل نظام اقتصادی سرمایه‌داری می‌پردازد و به‌منظور ساده‌کردن بحث، به‌طور آرمانی فرض می‌کند که نظام حقوقی از جمیع جهات کامل است. آزادی و عدالت و تساوی حقوق برای همه کس تضمین شده فرض می‌شود. هیچ طبقه‌ای نیست که در پیشگاه قانون از امتیازات ویژه برخوردار باشد. بالاتر از همه، فرض بر این است که حتی در قلمرو اقتصاد هم هیچگونه «دزدی» وجود ندارد، یعنی مسلم شمرده‌می‌شود که برای هر کالا ـ از جمله نیروی کار که کارگر آن را در بازار کار به‌سرمایه‌دار می‌فروشد ـ «قیمتی عادلانه[1]» پرداخت می‌شود. «قیمت عادلانه» به‌این معناست که همهٔ کالاها به‌تناسب مقدار کار متوسطی که برای تولید مجدد[2] هر یك لازم

1. just price

۲. reproduction (در فارسی «تجدید تولید» و «بازتولید» هم اصطلاح شده است). نه‌تنها در نوشته‌های عمدهٔ مارکس (**گروندریسه و سرمایه**) بلکه در آثار پیروان او نیز «تولید مجدد» همیشه موضوع بحث بوده‌است و این بحثها (و گاهی مناقشه‌ها) تا امروز هم ادامه دارد. به‌عقیدهٔ مارکس، تولید مجدد یکی از ارکان سرمایه‌داری است. شیوهٔ تولید و شرایطی که تولید را امکان‌پذیر می‌سازد، باید پیوسته تجدید شود و ادامه داشته‌باشد. در شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، کارگر باید به‌ایجاد سرمایه و سرمایه‌دار به‌ایجاد نیروی کار ادامه دهد. این امر فرایند تولید سرمایه‌داری را به‌جریانی فراگیر و نامنقطع ـ یعنی جریان تولید مجدد ـ مبدل می‌سازد. کارگر باید دستمزدی را که هربار می‌گیرد صرف تجدید قوای تولیدی خود کند و دوباره سرمایه (ارزش اضافی) بیافریند. از این رو، مناسبات تولیدی پیشین همچنان حفظ یا تجدید می‌شود. (اقتباس از Bottomore، همان کتاب، ص‌ص۴۱۹-۴۱۷). (مترجم)

است (یا به‌اصطلاح مارکس، به‌نسبت «ارزش[1]» حقیقی[۱۶]) بفروش برسد یا خریداری شود. البته مارکس می‌داند که همهٔ این حرفها برای ساده کردن قضایاست، زیرا، به‌عقیدهٔ او، با کارگر هرگز اینچنین منصفانه رفتار نمی‌شود و معمولاً سرش کلاه می‌رود. ولی او استدلال را از چنین مقدمات آرمانی آغاز می‌کند تا نشان دهد که حتی تحت این نظام حقوقی عالی و کامل نیز باز نظام اقتصادی به‌نحوی عمل می‌کند که کارگر نمی‌تواند از آزادی خود بهره ببرد و با وجود اینهمه «عدالت»، باز هم چندان وضع بهتری از بردگان نخواهد داشت[۱۷]، زیرا اگر فقیر باشد، ناچار است خود و زن و بچه‌اش را در بازار کار به‌قیمتی بفروشد که فقط برای تولید مجدد نیروی کارشان لازم است. به‌عبارت دیگر، به‌ازای کل نیروی کارشان، بیش از آنچه برای حداقل معیشتشان کافی است، چیزی عایدشان نخواهد شد. این ثابت می‌کند که استثمار صرفاً دزدی نیست و به‌صرف وسایل قانونی و حقوقی از بین نمی‌رود (و ایراد پرودون[2] که می‌گفت «مالکیت یعنی دزدی»، انتقادی سطحی است[۱۸]).

مارکس از این امر نتیجه گرفت که نظام حقوقیی که، چنانکه همه می‌دانند، غنی و فقیر را یکسان در بیتوته کردن روی نیمکت پارک آزاد می‌گذارد و در همان‌حال هر دو را یکسان به‌جرم «ولگردی و دنبال وسایل معاش نرفتن» به‌مجازات تهدید می‌کند، نظامی نیست که کارگر بتواند چشم بهی از آن داشته‌باشد. نتیجه‌ای که بدین نحو برای او حاصل شد، پی‌بردن به‌فرق (به‌اصطلاح هگل) آزادی صوری با آزادی مادی[3] بود. آزادی صوری[۱۹] یا قانونی در نظر مارکس بکلی بی‌ارزش نیست ولی برای تأمین آن قسم آزادی که، به‌عقیدهٔ او، هدف تکامل تاریخی بشر بوده‌است،

---

1. true "value"

۲. P. J. Proudhon (۱۸۰۹-۶۵). متفکر فرانسوی، از بنیادگذاران جنبش آنارشیسم و فعالان سوسیالیست غیرمارکسیست. کتاب معروفی نوشت که **مالکیت چیست؟** و پاسخش به‌این پرسش همان بود که در متن دیدیم. کتاب معروف دیگری نیز دارد به نام **فلسفهٔ فقر** که مارکس در جواب آن، کتاب **فقر فلسفه** را نوشت. (مترجم).

3. material freedom

کفایت نمی‌کند. آنچه اهمیت دارد آزادی واقعی، یعنی آزادی اقتصادی یا مادی است و این آزادی بدست نمی‌آید مگر آنکه همه بتساوی از جان‌کندن خلاص شوند. برای چنین رهایی، «کوتاه شدن ساعات کار روزانه شرط مقدم و اساسی است».

۳

در مقابل تحلیل مارکس چه می‌توان گفت؟ آیا باید معتقد شد که سیاست، یا همان چارچوب نهادهای حقوقی، ذاتاً عاجز از چاره‌کردن چنین وضعی است و تنها علاج، انقلاب کامل اجتماعی، یعنی دگرگون ساختن سراسر «نظام اجتماعی» است؟ یا باید سخن مدافعان «سرمایه‌داری لگام گسیخته» را باور کرد که بر فواید عظیم ساز و کار بازار آزاد تکیه می‌کنند (و به‌نظر من در این تأکید حق با آنهاست) و از این مقدمه نتیجه می‌گیرند که اگر بازار کار براستی آزاد باشد، برای همهٔ طرفهای ذیربط بالاترین مزایا را در بر دارد؟

به‌اعتقاد من، در ظلم و بیداد و بی‌مروتی «نظام سرمایه‌داری لگام‌گسیخته»ای که مارکس تشریح کرده، جای شبهه نیست، ولی می‌توان در چارچوب آنچه در یکی از فصلهای گذشته[۲۰] باطل‌نمای آزادی خواندیم، به‌آن نگریست. گفتیم که آزادی اگر نامحدود باشد، نقض غرض خواهد شد. معنای آزادی نامحدود این است که قوی می‌تواند به‌ضعیف زور بگوید و او را مرعوب و از آزادی محروم کند. به‌این جهت، خواست ما این است که دولت آزادی را تا حدی محدود کند تا قانون حامی آزادی همه باشد. هیچ‌کس نباید بر خلاف ارادهٔ خودش یکسره در سلطه و اختیار دیگران باشد. همه حق دارند که در کنف حمایت دولت باشند.

گرچه غرض اصلی این بوده که چنین ملاحظات ناظر بر زور و ارعاب جسمانی باشد، اما، به‌عقیدهٔ من، باید قلمرو اقتصاد را نیز در بر بگیرد. حتی به‌فرض که دولت حامی اتباع خویش در مقابل زور و ارعاب جسمانی باشد (چنانکه علی‌الاصول در نظام سرمایه‌داری لگام‌گسیخته نیز هست)، اگر از حمایت از ایشان در برابر سوء استفاده از قدرت اقتصادی کوتاهی کند، ممکن است موجب نقض غرض شود. در چنین دولتی، آنکه

از نظر اقتصادی قوی است همچنان آزاد است که به کسی که دچار ضعف اقتصادی است زور بگوید و او را مرعوب و از آزادی محروم کند. در این اوضاع و احوال، آزادی نامحدود اقتصادی ممکن است، درست مانند آزادی جسمانی نامحدود، سبب نقض غرض شود و قدرت اقتصادی نیز دقیقاً مثل زور و خشونت بدنی خطرناك باشد، زیرا کسانی که مازاد مواد غذایی متعلق به‌آنهاست می‌توانند گرسنگان را بدون اعمال خشونت، بزور وادار به‌پذیرفتن «آزادانهٔ» بندگی کنند. اگر دولت فعالیت خویش را فقط به‌جلوگیری از خشونت و ضرب و زور (و حمایت از مالکیت) محدود کند، اقلیت بهره‌مند از نیروی اقتصادی ممکن است به‌بهره‌کشی از اکثریت دچار ضعف اقتصادی مشغول شود.

اگر این تحلیل درست باشد[۲۱]، ماهیت چاره‌گری روشن است. چاره باید چارهٔ سیاسی باشد، مشابه چاره‌ای که برای جلوگیری از خشونت بدنی اندیشیده‌ایم. باید برای حمایت ضعفای اقتصادی در مقابل کسانی که از قدرت اقتصادی برخوردارند، به‌ساختن آنگونه نهادهای اجتماعی بپردازیم که با اتکا به‌قدرت دولت قوت قانونی پیدا می‌کنند. دولت باید اطمینان حاصل کند که هیچ‌کس لازم نیست از ترس گرسنگی یا خانه‌خرابی اقتصادی، تن به‌ترتیبات غیرمنصفانه دهد.

البته این به‌معنای دست کشیدن از اصل عدم مداخله و ترك نظامهای لگام‌گسیختهٔ اقتصادی است. اگر خواستار تضمین آزادی هستیم، باید بخواهیم که مداخلهٔ اقتصادی برنامه‌ریزی شدهٔ دولت جای آزادی اقتصادی نامحدود را بگیرد. باید بخواهیم که نوعی **مداخله‌گری اقتصادی**[1] جانشین سرمایه‌داری لگام‌گسیخته شود[۲۲]. و می‌بینیم که این درست همان چیزی است که اتفاق افتاده‌است. همه جا نظام اقتصادیی که مارکس توصیف و نکوهش کرده از میان رفته‌است و جای آن را نه نظامهایی که دولت در آنها کم‌کم کارکرد خود را از دست می‌دهد و، در نتیجه «نشانه‌های پژمردن و خشکیدن» بظهور می‌رساند، بلکه نظامهای مداخله‌گر گوناگون گرفته‌اند که دامنهٔ کارکرد اقتصادی در هر یك بمراتب

1. economic interventionism

از حد حمایت از مالکیت و «قراردادهای آزاد» گسترده‌تر شده‌است. (این تحول در فصل آینده مورد بحث قرار خواهدگرفت).

۴

باید تأکید کنم نکته‌ای که به‌آن رسیده‌ایم، اصل اساسی تحلیل ماست. تنها اینجاست که کم‌کم به‌معنا و اهمیت تنازع بین مذهب اصالت تاریخ و اعتقاد به‌مهندسی اجتماعی پی‌می‌بریم و به‌تأثیر آن در روش کار دوستداران جامعهٔ باز آگاه می‌شویم.

مارکسیستها ادعا دارند که مارکسیسم فقط علم نیست و کارش به پیشگویی تاریخی محدود نمی‌شود. مدعی هستند که مارکسیسم پایهٔ اقدامات سیاسی عملی است. جامعهٔ موجود را به‌باد انتقاد می‌گیرند و بر آنند که می‌توانند رهبر ما به‌سوی جهانی بهتر شوند. اما مطابق نظریهٔ خود مارکس، از ما نمی‌آید که واقعیت اقتصادی را به‌خواست و ارادهٔ خویش، فی‌المثل، با اصلاحات حقوقی تغییر دهیم. از سیاست جز این ساخته نیست که «درد زایمان را کوتاهتر و خفیفتر کند»[۲۳]. ولی این، به‌گمان من، برنامهٔ سیاسی بسیار اندک‌مایه‌ای است و اندک‌مایگی آن، نتیجهٔ این است که در سلسله مراتب قدرتها، قدرت سیاسی را در درجهٔ سوم اهمیت جای می‌دهد. قدرت واقعی، به‌عقیدهٔ مارکس، ناشی از تکامل وسایل ماشینی است؛ نظام اقتصادی حاکم بر مناسبات طبقات در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌گیرد؛ و اهمیت سیاست از همه کمتر است.

موضعی که ما در تحلیل خود به‌آن رسیده‌ایم، درست نقطهٔ مقابل این نظر است و قدرت سیاسی را بنیاد کار می‌شمارد. بنا به‌این نظر، قدرت سیاسی است که مهار قدرت اقتصادی را بدست دارد و این به‌معنای گسترش عظیم قلمرو فعالیتهای سیاسی است. به‌اختیار ماست که ببینیم چه می‌خواهیم و چگونه باید به‌آن دست بیابیم. مثلاً می‌توانیم برای حمایت از ضعفای اقتصادی، برنامه‌های سیاسی عقلانی درست کنیم. می‌توانیم برای محدود کردن بهره‌کشی، قانون وضع کنیم. می‌توانیم ساعات کار روزانه را محدود سازیم و بسیاری کارهای دیگر کنیم. می‌توانیم، به موجب قانون، کارگران (یا از آن بهتر، همهٔ شهروندان) را در برابر آثار

از کارافتادگی و بیکاری و پیری بیمه کنیم. می‌توانیم آنگونه بهره‌کشیها را که از درماندگی اقتصادی کارگر سرچشمه می‌گیرند و برای پرهیز از گرسنگی او را وادار به‌تن دادن به‌هر چیز می‌کنند، بدین نحو از دایرهٔ امکان حذف کنیم. روزی که قانوناً بتوانیم معاش هر کس را که حاضر به‌کار کردن است تضمین کنیم ـ و هیچ دلیلی نیست که به‌این هدف نرسیم ـ آنگاه حفظ آزادی شهروند از گزند ترس اقتصادی و ارعاب اقتصادی، به کمال نزدیك خواهدشد. از این نظر، کلید حمایت اقتصادی، قدرت سیاسی است. قدرت سیاسی و تسلط بر قدرت سیاسی یعنی همه چیز. نباید اجازه داد که قدرت اقتصادی بر قدرت سیاسی چیره شود؛ در صورت لزوم حتی باید با آن جنگید و با قدرت سیاسی آن را مهارکرد.

از این نظر می‌توان چنین گفت که در نتیجهٔ نگرش تحقیرآمیزی که مارکس نسبت به‌قدرت سیاسی داشته، نه‌تنها از پروردن نظریه‌ای در باب مهمترین وسیلهٔ بالقوهٔ بهکرد وضع ضعفای اقتصادی، بلکه از بزرگترین خطر بالقوه برای آزادی بشر نیز غفلت ورزیده‌است. نظر خام و ساده‌دلانهٔ او دایر بر اینکه در جامعهٔ بیطبقه، قدرت سیاسی محلی از اعراب ندارد و دولت کار کرد خود را از دست می‌دهد و «می‌پژمرد و می‌خشکد»، بوضوح نشان می‌دهد که هرگز نفهمیده از قدرت سیاسی چه کارها در خدمت آزادی و بشریت برمی‌آید و باید برآید. (با اینهمه، همین نظر مارکس خود گواه بر این واقعیت است که او با وجود اینکه بر پایهٔ اعتقاد به‌اصالت جمع، به‌آگاهی طبقاتی متوسل می‌شد، نهایتاً معتقد به‌اصالت فرد بود). از این جهت، نظر مارکس شبیه اعتقاد لیبرالهاست که می‌گویند تنها چیزی که بدان نیازمندیم، «برابری امکانها»ست. البته نیاز به‌این امر، قطعی است. اما این بتنهایی کافی نیست، زیرا کسانی را که استعداد کمتر دارند یا نرم‌دلترند یا از بخت مساعد بی‌نصیبند از استثمار شدن به‌دست آنانکه با استعدادتر و سنگدلتر و بختیارترند محفوظ نمی‌دارد.

از این گذشته، اکنون می‌بینیم که آنچه مارکسیستها از سر تحقیر نامش را «آزادی صوری محض» گذاشته‌اند، پایهٔ هر چیز دیگر است. این «آزادی صوری محض» ـ یعنی دموکراسی، یعنی حق مردم برای داوری

دربارهٔ حکومت و برکنار کردن آن ـ یگانه وسیله در دست ما برای حفظ و صیانت خویش از آسیب سوء استفاده از قدرت سیاسی است[۲۴]؛ تنها راهی است که فرمانبرداران می‌توانند مهار فرمانروایان را در دست داشته باشند. چون قدرت سیاسی قادر به‌مهار کردن قدرت اقتصادی است، تنها وسیله‌ای که برای نظارت بر قدرت اقتصادی در دست مردم تحت حکومت باقی می‌ماند، دموکراسی سیاسی است. بدون نظارت به‌شیوهٔ دموکراتیك، ابداً دلیلی نیست که هیچ حکومتی از قدرت سیاسی و اقتصادی خویش در راه مقاصدی بکلی مغایر با آزادی شهروندان استفاده نکند.

۵

مارکسیستهایی که تصور می‌کنند دموکراسی صوری کافی نیست و می‌خواهند آن را با «دموکراسی اقتصادی» کامل کنند، از نقش اساسی «آزادی صوری» غافلند. مفهوم مبهم و سطحی «دموکراسی اقتصادی»، این واقعیت را از دیده پنهان می‌دارد که تنها ضامن سیاستهای اقتصادی دموکراتیك، همان «آزادی صوری محض» است.

اهمیت قدرت اقتصادی را مارکس کشف کرد و قابل درك بود که دربارهٔ مقام و منزلت آن مبالغه کند. او و مارکسیستها تصور می‌کنند همه جا قدرت اقتصادی در کار است. استدلالشان این است که هر که پول دارد، قدرت دارد، زیرا اگر لازم شد، می‌تواند نه تنها هفت‌تیر بخرد، بلکه حتی خود گنگسترها را هم اجیر کند. ولی این استدلال مانند اکل از قفاست، زیرا در آن اذعان می‌شود که کسی که هفت‌تیر دارد، قدرت دارد. اگر کسی که هفت‌تیر دارد به‌این امر پی ببرد، دیری نخواهد گذشت که هم هفت‌تیر خواهد داشت و هم پول. البته در سرمایه‌داری لگام گسیخته استدلال مارکس تا حدی صادق است، زیرا قاعده‌ای که برای مهار کردن هفت‌تیرها و گنگسترها نهاد بوجود می‌آورد ولی قدرت پول را مستثنا می‌کند، احتمالاً زیر تأثیر این قدرت قرار خواهد گرفت. در چنین دولتی، هیچ بعید نیست که گنگستریسم خودسرانهٔ ثروت حاکم شود. اما مارکس، به‌گمان من، [اگر در مقابل این ایراد قرار می‌گرفت] فوراً اذعان می‌کرد که این حکم در مورد همهٔ دولتها صادق نیست و در تاریخ ایامی بوده

که بهره‌کشی یکسره حالت غارتگری داشته و مستقیماً به‌زور اسلحه متکی بوده‌است. حتی امروز هم تصور نمی‌رود هیچ‌کس از این عقیدهٔ خام و ساده‌لوحانه دفاع کند که «پیشرفت تاریخ» اینگونه شیوه‌های مستقیم بهره‌کشی را تا ابد پایان داده‌است و چون آزادی صوری بدست آمده، دیگر کسی دوباره قربانی چنین صور اولیهٔ استثمار نخواهد شد.

ملاحظاتی که ذکر شد برای ابطال این نظریهٔ جزمی کافی است که اصحاب آن می‌گویند قدرت اقتصادی اساسیتر از قدرت سیاسی یا قدرت دولت است. ولی ملاحظات دیگری نیز هست. برخی از متفکران (از جمله برتراند راسل و والتر لیپمن[۲۵]) بحق بر این نکته تأکید گذارده‌اند که فقط مداخلهٔ فعال دولت ـ یعنی حمایت قانونی از مالکیت که متکی به ضمانتهای اجرایی جسمی و مادی باشد ـ ثروت را به‌سرچشمهٔ بالقوهٔ قدرت مبدل می‌کند و بدون اینگونه مداخله، بزودی شخص ثروت خویش را از دست خواهد داد. بنا بر این، قدرت اقتصادی یکسره وابسته به‌قدرت سیاسی و قدرت فیزیکی و مادی است. راسل برای نشان‌دادن این وابستگی و گاهی حتی عجز و درماندگی ثروت، شواهدی از تاریخ ذکر می‌کند و می‌نویسد[۲۶]:

> قدرت اقتصادی در هر کشور با اینکه نهایتاً از قانون و افکار عمومی برمی‌خیزد، بآسانی به‌نوعی استقلال می‌رسد. می‌تواند قانون را از راه فساد و افکار عمومی را به‌وسیلهٔ تبلیغات تحت تأثیر قراردهد. می‌تواند دولتمردان را زیر دین خود ببرد و آزادی عملشان را محدود سازد. می‌تواند تهدید کند که بحران مالی ایجاد خواهد کرد. **با اینهمه، آنچه می‌تواند بدان دست یابد محدود به‌حدودی کاملاً معین است.** [یولیوس] قیصر را بستانکارانش برای رسیدن به‌قدرت یاری دادند، زیرا جز با کامیابی او، امیدی به‌وصول مطالباتشان نمی‌دیدند. اما همینکه او موفق شد، قدرتش بجایی رسید که در برابر ایشان گردن‌فرازی آغاز کرد. شارل پنجم[۱] پولی را که برای خرید مقام امپراتوری لازم داشت

---

۱. Charles V. به‌ظن غالب، مراد شارل‌پنجم (معروف به‌شارل‌کن) امپراتور مقدس روم است (۱۵۰۰-۵۸) که به‌عنوان شارل اول پادشاه اسپانیا نیز بود. ←

از اعضای خاندان فوگر[۱] وام گرفت، ولی پس از رسیدن به‌آن مقام، وقعی به‌ایشان نگذاشت و طلبهای بستانکارانش سوخت شد.

اعتقاد جزمی به‌این اصل که ریشهٔ همهٔ شرور و آفات، قدرت اقتصادی است، باید ترك شود و جای آن را فهم خطرات هرگونه قدرت مهار نشده بگیرد. پول خود بخود خطر خاصی در بر ندارد؛ فقط هنگامی خطرناك می‌شود که یا مستقیماً موفق به‌خرید قدرت شود یا بدین منظور بتواند ضعفای اقتصادی را به‌بردگی بگیرد که مجبورند برای امرار معاش، خود را به‌معرض فروش بگذارند.

باید در مقام اندیشه دربارهٔ این امور، حتی از مارکس هم، باصطلاح، مادیتر فکر کنیم. باید دریابیم که مهار کردن قدرت فیزیکی و بهره‌کشی فیزیکی، همیشه محور کلیهٔ مسائل سیاسی است و برای این منظور باید به‌همان «آزادی صوری محض» دست پیدا کنیم. وقتی در این کار موفق شدیم و یادگرفتیم که چگونه به‌این وسیله قدرت سیاسی را مهار کنیم، همه چیز به‌خود ما بستگی پیدا می‌کند. دیگر نباید گناه را به گردن سایرین بیندازیم و از دست شیاطین اقتصادی پشت پرده بنالیم، زیرا در دموکراسی، مهار شیاطین به‌دست ماست و می‌توانیم رامشان کنیم. باید به‌این امر آگاه باشیم و از کلیدهایی که در دست داریم استفاده کنیم؛ باید برای مهارکردن قدرت اقتصادی به‌شیوهٔ دموکراتیك و حفظ خویش از بهره‌کشی اقتصادی، به‌ایجاد نهادهای لازم همت بگماریم.

چیزی که همیشه مارکسیستها سخت بر آن تأکید گذارده‌اند، امکان خرید آرا [در انتخابات] به‌طور مستقیم یا از طریق پرداخت پول برای تبلیغات است. ولی اگر بیشتر دقت کنیم، می‌بینیم این هم یکی از نمونه‌های

با پولی که در ۱۵۱۹ از یاکوب فوگر (Jakob Fugger) وام گرفت، به امپراتوری برگزیده‌شد، بر دشمنان غلبه کرد، به‌قدرت و حشمت بسیار رسید و عاقبت در صومعه‌ای در اسپانیا معتکف شد. (مترجم)

۱. Fugger. خانواده‌ای از صرافان و بازرگانان آلمانی، اهل ایالت باواریا، که به‌قدرت اقتصادی عظیم دست یافتند و قرنها ثروت و نفوذ خود را حفظ کردند. (مترجم)

بارز وضعی است که قدرتمداری سیاسی بر آن حاکم است و قبلاً مورد تحلیل قرار گرفت. وقتی به‌آزادی صوری دست بیابیم، خرید رأی را نیز می‌توانیم به‌هر شکل که باشد مهار کنیم. برای محدود کردن هزینه‌های انتخاباتی قوانینی هست و کاملاً به‌اختیار ماست که مراقبت کنیم قوانینی حتی بمراتب شدیدتر وضع شود[۲۷]. نظام حقوقی و قانونی را می‌توانیم به‌ابزاری نیرومند برای حفظ و حراست خودش تبدیل کنیم. وانگهی، می‌توانیم در افکار عمومی تأثیر بگذاریم و مصرانه بخواهیم که موازین اخلاقی محکمتری بر امور سیاسی حاکم باشد. همهٔ این کارها را می‌توانیم بکنیم، اما باید اول دریابیم که این قسم مهندسی اجتماعی تکلیفی است که خود بر عهده داریم و انجامش در توان خود ماست. نباید بنشینیم و منتظر شویم تا زلزله‌ای در اقتصاد صورت بگیرد و معجزه‌آسا جهان اقتصادی نوینی برای ما درست کند به‌نحوی که کار دیگری نداشته‌باشیم جز اینکه فقط پرده از آن برداریم و آن سرپوش سیاسی قدیم را به‌دور افکنیم.

۶

البته در عمل، مارکسیستها هرگز به‌نظریهٔ ناتوانی قدرت سیاسی کاملاً متکی نبوده‌اند. تا هنگامی که مجال عمل یا فرصت برنامه‌ریزی برای مبادرت به‌عمل داشته‌اند، مانند هر کس دیگر معمولاً مسلم شمرده‌اند که از قدرت سیاسی می‌توان برای مهار کردن قدرت اقتصادی استفاده کرد. منتها، برای پی‌ریزی برنامه‌ها و کارهایشان نه هرگز نظریه‌ای را که اول بدان قائل بوده‌اند رد کرده‌اند و نه اساسیترین مشکل سیاست ـ یعنی مهار کردن مهارکنندگان و تراکم خطرناك قدرت در دست دولت ـ را بدقت سنجیده‌اند و هیچگاه به‌اهمیت دموکراسی به‌عنوان تنها وسیلهٔ نظارت بر ناظران، کاملاً پی نبرده‌اند.

در نتیجه، هرگز درنیافته‌اند که افزودن بر قدرت دولت، ذاتاً سیاستی خطرناك است. بیش و کم ناخودآگاه از نظریهٔ ناتوانی سیاست دست کشیده‌اند، اما هنوز بر این عقیده‌اند که قدرت دولت مشکل مهمی نیست و فقط اگر در دست بورژوازی باشد، بد است. نفهمیده‌اند که هر

قدرتی خطرناك است و قدرت سیاسی از این لحاظ دست‌کمی از قدرت اقتصادی ندارد. از این رو، ضابطهٔ دیکتاتوری پرولتاریا را حفظ کرده‌اند. به‌درك این اصل کامیاب نشده‌اند که هر سیاست وسیع و پر دامنه باید بر نهادها قائم باشد نه بر افراد (رجوع کنید به‌فصل هشتم) و وقتی فریادزنان (و برخلاف نظری که مارکس نسبت به‌دولت داشت) گسترش اختیارات دولت را خواستار می‌شوند، هرگز نمی‌اندیشند که روزی ممکن است این اختیارات وسیع به‌دست اشخاص ناباب بیفتد. این یکی از جهاتی بوده که هرگاه به‌فکر مداخلهٔ دولت افتاده‌اند، برنامه ریخته‌اند که به‌دولت اختیارات اقتصادی عملاً بیکران بدهند. مارکس بر پایهٔ اعتقاد به‌اصالت کل، به‌این ایمان موهوم و ناکجاآبادی رسیده‌بود که تنها راه اصلاح امور، ایجاد یك «نظام اجتماعی» سراسر نوین است. مارکسیستها این ایمان را حفظ کرده‌اند.

در یکی از فصلهای گذشته (فصل نهم)، ذکر کردم که اگر بخواهیم مهندسی اجتماعی را به‌نحو ناکجاآبادی و رمانتیك وجههٔ نظر قراردهیم، چه اشکالاتی به‌این شیوهٔ برخورد وارد می‌شود. در اینجا باید بیفزایم که مداخلهٔ اقتصادی ـ و حتی روشهای تدریجی مورد تأیید من ـ نیز در جهت افزون کردن قدرت دولت سیر می‌کنند. بنا بر این، مداخله‌گری فوق‌العاده خطرناك است. البته این امر دلیل قاطع بر رد آن نیست. قدرت دولت همیشه بناچار آفتی خطرناك ولی اجتناب‌ناپذیر و ضروری خواهدبود. اما این باید هشداری به‌ما باشد که اگر هوشیار نباشیم و در همان حال که برای مداخله‌گری برنامه می‌ریزیم و به‌دولت اختیارات وسیعتر می‌دهیم به‌تحکیم نهادهای دموکراتیك نپردازیم، ممکن است آزادی از دستمان برود. و اگر آزادی از دست برود، همه چیز، از جمله «برنامه‌ریزی»، از دست رفته‌است، زیرا اگر مردم اختیاری برای اجرای برنامه‌ها نداشته باشند، دیگر اصولاً چرا باید برنامه‌ای برای بهروزی و بهزیستی آنها اجرا شود؟ تنها چیزی که می‌تواند امنیت را تأمین کند، آزادی است.

پس می‌بینیم که فقط باطل‌نمای آزادی نیست؛ باطل‌نمای برنامه‌ریزی دولتی هم هست. اگر در برنامه‌ریزی زیاده‌روی کنیم و به دولت قدرت بیش از حد بدهیم، آزادی از دست می‌رود و از دست‌رفتن

آزادی به‌منزلهٔ ختم برنامه‌ریزی است.

این ملاحظات ما را بازمی‌گرداند به‌مطالبهٔ روشهای تدریجی و جزء به‌جزء مهندسی اجتماعی در مقابل روشهای ناکجاآبادی و مبتنی بر اصالت کل؛ بازمی‌گرداند به‌این درخواست که به‌جای چشم دوختن به فلان خیر مثالی و نیکی آرمانی، اقداماتی برای مبارزه با مفاسد و آفات مشخص تدارك ببینیم. مداخلهٔ دولت باید به‌آنچه براستی برای حفظ و حراست آزادی ضروری است، محدود شود.

از سوی دیگر، کافی نیست بگوییم چاره‌اندیشی باید به‌حداقل محدود شود و باید مراقب و هوشیار باشیم و نباید بیش از آنچه برای حفظ آزادی ضروری است به‌دولت اختیار بدهیم. این سخنان مشکلات را طرح می‌کند ولی راهی برای چاره‌یابی نشان نمی‌دهد. حتی می‌توان تصور کرد که اساساً چاره‌ای موجود نیست و با افتادن اختیارات اقتصادی تازه به دست دولت ـ که اختیاراتش به‌هرحال در قیاس با اختیارات شهروندان همیشه به‌نحو خطرناکی وسیع بوده‌است - ایستادگی در برابر حکومت امکان‌ناپذیر خواهد شد. اما تا کنون نه نشان داده‌ایم که حفظ آزادی امکان‌پذیر است و نه گفته‌ایم که چگونه می‌توان آن را حفظ کرد.

درچنین شرایطی بد نیست ملاحظاتی را که در فصل هفتم در باب مسألهٔ نظارت بر قدرت سیاسی و باطل‌نمای آزادی ایراد کردیم، بیاد بیاوریم.

۷

فرق مهمی که در آنجا قائل شدیم، فرق بین اشخاص بود و نهادها. گفتیم که مسائل سیاسی روز ممکن است نیازمند چاره‌اندیشیهای شخصی باشند، اما دربارهٔ هر سیاست درازمدت ـ بویژه هر سیاست درازمدت دموکراتیك ـ باید در چارچوب نهادها و فارغ از مسائل شخصی فکر کنیم. همچنین یادآور شدیم که بخصوص مسألهٔ مهارکردن حکمرانان و نظارت بر اختیاراتشان مسأله‌ای نهادی است ـ یعنی خلاصه مسألهٔ طرح‌ریزی نهادهایی است برای اینکه حتی حکمرانان بد هم نتوانند بیش از حد آسیب برسانند.

نظیر آن ملاحظات، در مورد مسألهٔ مهارکردن قدرت اقتصادی دولت نیز صادق است. آنچه باید از آن جلوگیری کنیم، افزایش قدرت حکمرانان است. باید هم مواظب اشخاص باشیم و هم مواظب خودسری آنها. بعضی انواع نهادها ممکن است اختیارات خودسرانه به‌یك شخص بدهند، ولی بعضی انواع دیگر باید از اعطای آن اختیارات جلوگیری کنند.

اگر مثلاً به‌قوانین کار از این نظر بنگریم، متوجه وجود هر دو قسم نهاد خواهیم شد. بسیاری از این قوانین چیزی به‌قدرت دستگاههای اجرایی دولت نمی‌افزایند. البته می‌توان تصور کرد که فلان مأمور دولت برای مرعوب کردن فلان شهروند بیگناه و مسلط شدن بر او، مثلاً از قانون منع بکارگماشتن کودکان سوء استفاده کند. ولی اینگونه خطرها در مقام مقایسه با خطرات ناشی از قانونی که به‌حکمرانان اختیارات موردی می‌دهد و فی‌المثل در ادارهٔ نیروی کار مختارشان می‌گذارد[۲۸]، چندان مهم نیست. به‌همین وجه، ممکن است طبق قانون مقرر شود که هر شهروند اگر از مال خود سوء استفاده کند، باید با ضبط آن مال به‌کیفر برسد. خطر این قانون قابل مقایسه نیست با قانونی که به‌حکمرانان یا مأموران دولت اختیار می‌دهد بر حسب مورد و به‌تشخیص خود، اموال هر شهروندی را که خواستند مصادره کنند.

پس می‌رسیم به‌فرق دو روش بکلی متفاوت در مداخلهٔ اقتصادی دولت در امور[۲۹]. روش اول، روش طراحی «چار چوب حقوقی» معینی مرکب از نهادها و برای حمایتگری است (از قبیل قوانینی که اختیارات صاحبان احشام و اراضی را محدود می‌کنند). دوم روشی است که به دستگاههای دولتی اختیار می‌دهد فعلاً ـ در محدوده‌ای معین ـ برای حصول هدفهایی که حکمرانان مقرر داشته‌اند، هر طور که لازم دیدند عمل کنند. اولی را می‌توان روش مداخلهٔ «نهادی» یا «غیرمستقیم» نامید و دومی را روش مداخلهٔ «شخصی» یا «مستقیم». (بدیهی است حالات بینابین هم وجود دارد).

تصور نمی‌کنم شکی باشد که، از جهت شیوهٔ نظارت دموکراتیك، کدام روش مرجح است. پیداست که در کلیهٔ موارد مداخله به‌شیوهٔ

دموکراتیك، سیاست ما باید حتی‌الامکان استفاده از روش اول باشد و استفاده از روش دوم به‌مواقعی محدود شود که روش اول وافی به‌مقصود نیست. (چنین مواردی وجود دارد. نمونهٔ قدیمی و برجستهٔ آن تنظیم بودجه است که نشان می‌دهد وزیر دارایی[1] به‌چه نحو از اختیارات خود استفاده کرده و چه چیز را منصفانه و عادلانه تشخیص داده‌است. می‌توان تصور کرد که هرگونه اقدام ضد دوری[2] نیز احتمالاً باید دارای کیفیتی مشابه باشد ـ که البته امری است بسیار نامطلوب).

از نظر مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء، فرق این دو روش بسیار مهم است. تنها با روش اول، یعنی روش نهادی، این امکان حاصل می‌شود که با اتکا به‌تجارب گذشته و پس از مشاورات لازم، مبادرت به تنظیم و تعدیل کنیم و شیوهٔ آزمایش و خطا را در اقدامات سیاسی بکار ببریم. راست است که این روش، روشی درازمدت است؛ ولی چارچوب ثابت حقوقی را می‌توان آهسته آهسته تغییر داد تا محلی هم برای نتایج پیش‌بینی نشده و نامطلوب و دگرگون‌سازی دیگر بخشهای چارچوب و امثال آن باز شود. تنها به‌این روش می‌توانیم بر اساس تجربه و تحلیل ببینیم که مداخلاتمان به‌فلان منظور، عملاً به‌معنای اقدام به‌چه‌کار بوده است. تصمیمهای موردی حکمرانان یا مأموران دولت، از شمول چنین روشهای عقلانی خارج است. تصمیمهایی است کوتاه مدت و موقت که از امروز به‌فردا یا، حداکثر، از امسال به‌سال دیگر تغییر می‌کند. معمولاً اینگونه تصمیمها را نمی‌توان حتی در محضر همگان به‌بحث گذارد (مهمترین استثنا البته بودجه است)، زیرا نه‌تنها اطلاعات لازم در دست نیست، بلکه اصولی که مبنای تصمیم بوده نیز روشن نیست. به‌فرض هم که چنین اصولی وجود داشته‌باشد، معمولاً بخشی از سنت داخلی اداری است نه چیزی که در چارچوب نهادها بگنجد.

۱. Chancellor. در انگلستان تنظیم بودجه به‌عهدهٔ وزیر دارایی است، چنانکه سابقاً پیش از واگذاری این وظیفه به‌سازمان برنامه و بودجه، در ایران معمول بود. (مترجم)

۲. counter-cycle measure. اقدامی که دولت برای جلوگیری از **تحولات** نامطلوب در دور بازرگانی خاصی بعمل می‌آورد. (مترجم)

اما تنها بدین معنا نیست که روش نخست را می‌توان عقلانی و روش دوم را غیرعقلانی توصیف کرد. به‌معنایی بکلی متفاوت و بسیار مهمتر نیز چنین است. چارچوب حقوقی برای هر شهروند قابل درك و شناخت است و باید به‌نحوی طراحی شود که اینطور باشد. کارکردی دارد که قابل پیش‌بینی است و یقین و اطمینان و ایمنی وارد زندگی اجتماعی می‌کند. وقتی این چارچوب را تغییر می‌دهیم، می‌توانیم در دورهٔ انتقال، برای آن دسته از مردم هم که برنامه‌هایشان را به‌اعتماد ثبات و بقای چارچوب تنظیم کرده‌بودند، پیش‌بینیهایی بکنیم.

در مقابل، روش مداخلهٔ شخصی هر روز زندگی اجتماعی را از روز قبل پیش‌بینی‌ناپذیرتر می‌کند و همزمان، احساسی در مردم پدید می‌آید که زندگی اجتماعی اساس عقلی ندارد و ناایمن است. استفاده از اختیارات موردی همینکه به‌صورت روش معمول و مقبول در آمد، بسرعت عمومیت پیدا می‌کند، زیرا لزوم تنظیم و تعدیل پیش می‌آید و تصمیمهای کوتاه‌مدت موردی را نمی‌توان به‌وسایل نهادی تعدیل کرد. این جریان ناگزیر نظام را نامعقولتر از گذشته جلوه می‌دهد و در بسیاری از مردم باعث این گمان می‌شود که دستهای مرموزی در پس پرده در کارند و ایشان را مستعد پذیرش نظریهٔ اجتماعی توطئه با تمام عواقب آن از قبیل بگیر و ببند مرتدان وعناد و خصومت ملی و اجتماعی و طبقاتی می‌کند.

اما به‌رغم همهٔ این ملاحظات، به‌هیچ‌وجه هنوز عموماً پذیرفته نیست که هر جا امکان‌پذیر باشد، باید ترجیح داد که روش نهادی اعمال شود. تصور می‌کنم خودداری از پذیرفتن این سیاست روشن، دلایل مختلف داشته باشد. یکی اینکه طراحی مجدد «چارچوب حقوقی» کاری دراز مدت است و برای مبادرت به‌آن، قدری بیطرفی و بلند نظری لازم است. حکومتها پیوسته درگیر مشکلاتند و با سیلی صورت خود را سرخ نگاه می‌دارند و اختیارات موردی با این سبك زندگی سازگاری خاصی دارد. البته از این واقعیت نیز نباید غافل شد که کسانی که بر مسند حکومت نشسته‌اند چنین اختیارات را لذاته نیز دوست دارند. اما مهمترین دلیل بی‌شك این است که معنا و اهمیت فرق بین دو روش، درست درك نمی‌شود و راه درك **آن** به روی پیروان افلاطون و هگل و مارکس بسته‌است. **چنین کسان هرگز**

نخواهند فهمید که سؤال قدیمی «چه کس باید فرمان براند؟» باید جای به این پرسش واقعیتر بسپارد که «چگونه می‌توان فرمانروایان را رام کرد و از سرکشی باز داشت؟»

۸

اینك اگر به‌عقب بنگریم و تعالیم مارکس را دایر بر ناتوانی سیاست و توانمندی نیروهای تاریخی از نظر بگذرانیم، ناگزیر باید تصدیق کنیم که نظریهٔ او، بنایی پرابهت است که مستقیماً از روش او در جامعه‌شناسی و اعتقاد وی به‌اصالت تاریخ در اقتصاد نتیجه می‌شود و از این آموزه سرچشمه می‌گیرد که تکامل نظام اقتصادی، یعنی سوخت و ساز آدمی، موجب تکامل اجتماعی و سیاسی او می‌شود. مارکس وضع روزگار خویش را می‌دید و به‌سبب بشردوستی، سینه‌ای پر از خشم داشت و احساس می‌کرد دل دردمند ستمدیدگان را باید با پیشگویی آرام بخشد و به‌ایشان امید و حتی اطمینان بدهد که پیروزی با آنهاست. اینها همه با هم جمع شد و منظومهٔ فلسفی پرهیبتی بوجود آورد قابل مقایسه و بلکه برتر از منظومه‌های افلاطون و هگل که بر شالودهٔ اصالت کل بنا شده‌بود. تنها دلیل اینکه تاریخ فلسفه اعتنایی به‌مارکس نکرده‌است و او را در ردیف تبلیغگران شمرده این است که تصادفاً او مرتجع و واپسگرا نبوده است. منتقدی [پس از انتشار سرمایه] در بررسی آن کتاب نوشت[۳۵]: «در نخستین نظر... به‌این نتیجه می‌رسیم که نویسنده یکی از بزرگترین فیلسوفان ایده‌آلیست به‌معنای آلمانی کلمه، یعنی به‌معنای ناپسند لفظ 'ایده آلیست' است. ولی حقیقت این است که او از همهٔ پیشینیانش فوق‌العاده واقع‌بین‌تر است...» نظر این منتقد کاملاً صائب بود. مارکس آخرین کسی بود که منظومه‌ای بزرگ بر پایهٔ اصالت کل بوجود آورد. ولی باید مراقبت کنیم که کار به‌همین‌جا ختم شود. نباید بکوشیم نظام بزرگ دیگری را به‌جای نظام او بنشانیم. آنچه‌لازم داریم مذهب اصالت کل نیست؛ مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزءبجزء است.

و در اینجا تحلیل انتقادی من از فلسفهٔ مارکس در بارهٔ روش علوم اجتماعی و سنجش اعتقاد او به‌وجوب علیت در اقتصاد و ایمانش به

پیشگویی بر مبنای اصالت تاریخ، بپایان می‌رسد. امـا هر روش هنگامی به محك آزمون نهایی می‌خورد که نتایجش عملاً در بوتهٔ تجـربـه قرار گیرد. بنـا بـر ایـن، اکنـون بـه‌تحقیق مفصلتر در نتیجهٔ عمدهٔ روش او ـ یعنـی پیشگویی ظهور قریب‌الوقوع جامعهٔ بیطبقه ـ خواهم پرداخت.

پیشگویی مارکس

۱۸

ظهور سوسیالیسم

۱

روشی که مارکس در تحلیل تغییرات آیندهٔ جامعه بکار می‌برد این است که تاریخ را در اقتصاد اصل قرار می‌دهد. به‌عقیدهٔ او، هر نظام اجتماعی خاص ناگزیر از نابود کردن خویش است، زیرا بناچار نیروهایی ایجاد می‌کند که آن نیروها دورهٔ بعد را در تاریخ بوجود می‌آورند. اگر کسی درست پیش از انقلاب صنعتی، نظام فئودالی را با ژرف‌بینی تحلیل کرده‌بود، امکان داشت به‌کشف نیروهایی که در شرف نابودکردن فئودالیسم بودند و به‌پیش‌بینی مهمترین ویژگیهای دورهٔ آینده، یعنی سرمایه‌داری، کامیاب شود. به‌همین وجه، اکنون هم اگر سیر تکاملی سرمایه‌داری را تحلیل کنیم، ممکن است پی ببریم که چه نیروهایی برای نابودی آن در کارند و پیش‌بینی کنیم که مهمترین ویژگیهای دورهٔ تاریخی نوینی که در پیش داریم چه خواهد بود. مسلم اینکه به‌هیچ دلیل نمی‌توان معتقد شد که از میان همهٔ نظامهای اجتماعی، سرمایه‌داری تا ابد پایدار خواهدماند. بعکس، شرایط مادی تولید و درنتیجه شیوهٔ زندگی بشر، هرگز به‌سرعتی که در دورهٔ سرمایه‌داری تغییر کرده، دگرگون نشده‌بود. با تغییری که سرمایه‌داری بدین‌سان در بنیادهای خود می‌دهد، چاره ندارد جز اینکه خود نیز دگرگون شود و دورهٔ جدیدی در تاریخ بشر بوجود آورد.

بنا به‌روش مارکس که اصول آن پیشتر مورد بحث قرارگرفت، برای یافتن نیروهای بنیادی یا ذاتیی که سرمایه‌داری را نابود یا دگرگون خواهندکرد[۱]، باید در سیر تکاملی وسایل مادی تولید به‌جستجو بپردازیم.

همینکه این نیروهای بنیادی را یافتیم، این امکان حاصل می‌شود که به دنبال تأثیرشان در مناسبات اجتماعی بین طبقات و نمودشان در نظام قضایی و نظام سیاسی برویم.

مارکس در کتاب **سرمایه** که بزرگترین اثر زندگی اوست، به‌تحلیل نیروهای بنیادی اقتصادی و گرایشهای انتحاری دوره‌ای می‌پردازد که نامش را «سرمایه‌داری» می‌گذارد. دوره‌ای در تاریخ و نظامی در اقتصاد که مورد بحث اوست، متعلق به‌اروپای غربی، بخصوص انگلستان، از حدود نیمهٔ سدهٔ هجدهم تا ۱۸۶۷ (یعنی سال انتشار نخستین چاپ **سرمایه**) است. در دیباچهٔ کتاب، مارکس می‌نویسد[۲]: «هدف نهایی این اثر، آشکار کردن قانون اقتصادی حرکت در جامعهٔ امروزی است» به‌منظور پیشگویی سرنوشت آن. هدف ثانوی او[۳] رد مدعیات مدافعان و توجیه‌گران سرمایه‌داری است، یعنی اقتصاددانانی که قوانین حاکم بر شیوهٔ تولید سرمایه‌داری را طوری جلوه می‌دهند که گویی قوانین چیرگی‌ناپذیر طبیعت است و هماواز با برك اعلام می‌دارند: «قوانین بازرگانی همان قوانین طبیعت و، بنا بر این، قوانین الاهی است.» مارکس این قوانین چیرگی‌ناپذیر ادعایی را در مقابل قوانینی می‌گذارد که، به‌عقیدهٔ خودش، تنها قوانین چیرگی‌ناپذیر جامعه، یعنی قوانین حاکم بر تکامل اجتماعی، است و می کوشد نشان دهد که آنچه اقتصاددانان اعلام می‌کنند قوانینی جاوید و ثابت و تغییرناپذیر است، در واقع چیزی نیست جز نظمها و قواعدی موقت و گذرا که محکوم به‌نابودی همراه با خود سرمایه‌داری است.

پیشگویی تاریخی مارکس در قالب دلایلی بهم‌پیوسته و منسجم عرضه شده‌است؛ ولی در کتاب **سرمایه**، تنها آنچه من نامش را «گام اول» گذارده‌ام ـ یعنی تحلیل نیروهای بنیادی اقتصادی در سرمایه‌داری و تأثیر این نیروها در مناسبات میان طبقات ـ شرح و بسط پیدا کرده‌است. «گام دوم» که حتمیت انقلاب اجتماعی از آن لازم می‌آید، و «گام سوم» که به پیشگویی ظهور جامعهٔ بیطبقه، یعنی جامعهٔ سوسیالیستی، می‌انجامد، به اجمال برگذار می‌شود. در این فصل، نخست گامهای سه‌گانهٔ استدلال مارکس را به‌نحو روشنتر باز خواهم کرد و سپس به‌تفصیل بیشتر به‌بحث دربارهٔ گام سوم خواهم پرداخت. گامهای دوم و اول در دو فصل آینده

مورد بحث قرار خواهند گرفت. معکوس کردن ترتیب گامها به‌این صورت، از هر روش دیگر برای بحث تفصیلی و انتقادی بهتر است. مزیت آن در این است که، به‌این ترتیب، آسانتر بدون پیشداوری می‌توان صدق مقدمات را در هر قدم از استدلال مسلم فرض کرد و توجه را منحصراً به این معطوف داشت که آیا نتیجه در هر قدم خاص از مقدمات لازم می‌آید یا نه. سه گام مورد بحث بدین شرح است.

در نخستین گام در استدلال، مارکس روش تولید سرمایه‌داری را تحلیل می‌کند و می‌بیند گرایشی به‌سوی افزایش فراوری وجود دارد که هم با پیشرفتهای فنی مرتبط است و هم با آنچه او انباشت[1] وسایل تولید می‌خواند. استدلال از اینجا آغاز می‌شود و مارکس را به‌این نتیجه می‌رساند که در قلمرو مناسبات اجتماعی بین طبقات، گرایش مذکور بناچار باید به‌افزایش هرچه بیشتر ثروت در دست عده‌ای هرچه کمتر بینجامد؛ به عبارت دیگر، این نتیجه بدست می‌آید که باید گرایشی به‌سوی تکاثر ثروت و افزایش فقر وجود داشته‌باشد، یعنی تکاثر ثروت طبقهٔ حاکم یا بورژوازی و ازدیاد فقر طبقهٔ تحت حکومت یا کارگران. این گام در فصل بیستم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

در دومین گام در استدلال، نتیجه‌ای که از گام اول بدست آمده مسلم فرض می‌شود و دو استنتاج بر پایهٔ آن صورت می‌گیرد: نخست اینکه کلیهٔ طبقات، به‌استثنای یك بورژوازی کوچك حاکم و یك طبقهٔ بزرگ کارگری تحت استثمار، ناگزیر از میان خواهند رفت یا از اعتبار و اهمیت خواهند افتاد؛ دوم اینکه کشاکش و تنش روزافزون بین دو طبقهٔ مذکور بناچار به‌انقلاب اجتماعی خواهد انجامید. این گام در فصل نوزدهم تحلیل خواهد شد.

در سومین گام در استدلال، نتایج حاصله از گام دوم مسلم فرض می‌شود و این نتیجهٔ نهایی بدست می‌آید که پس از پیروز شدن کارگران بر بورژوازی، جامعه‌ای بوجود خواهد آمد مرکب از فقط یك طبقه که، به‌این جهت، جامعه‌ای بیطبقه و بدون بهره‌کشی خواهد بود. این همان

---

1. accumulation

سوسیالیسم است.

۲

اکنون می‌پردازم به بحث درباره گام سوم، یعنی پیشگویی نهایی ظهور سوسیالیسم
مبادی و مقدمات عمدهٔ این گام که در فصل آینده مورد نقد و سنجش قرار خواهد گرفت و فعلاً مسلم فرض می‌شود، بدین شرح است: تکامل سرمایه‌داری به‌نابودی کلیهٔ طبقات به‌استثنای دو طبقه انجامیده‌است که عبارت باشند از یك بورژوازی کوچك و یك پرولتاریای عظیم. از سوی دیگر، افزایش فقر، پرولتاریا را به‌شورش بر بورژوازی واداشته‌است. دو نتیجه حاصل می‌شود: اولاً، کارگران لزوماً در این پیکار پیروز خواهند شد و، ثانیاً، با از میان رفتن بورژوازی، جامعه‌ای بیطبقه تأسیس خواهندکرد زیرا یك طبقه بیشتر باقی نمی‌ماند.
من حاضرم بپذیرم که نتیجهٔ اول از مقدمات ذکر شده (به‌اضافهٔ چند مقدمهٔ کم‌اهمیت که به‌ایرادگیری نیاز ندارند) لازم می‌آید. بورژواها نه‌تنها تعدادشان اندك است، بلکه بقاء جسمی و مادی، یعنی «سوخت و ساز»شان، وابسته به‌پرولتاریا‌است. استثمارگر یا انگل، بدون استثمار شدگان به‌گرسنگی خواهدافتاد و، به‌هرحال، اگر استثمارزدگان را نابود کند، به‌هستی انگلی خودش پایان خواهدداد. پس نمی‌تواند پیروز شود. بالاترین کاری که از دستش برآید، به‌درازا کشاندن پیکار است. اما کارگر برای بقاء مادی خود، وابسته به‌استثمارگر نیست و همینکه سر به شورش بردارد و به‌محض اینکه تصمیم به‌برخاستن در برابر نظم موجود بگیرد، استثمارگر از آن پس مفید هیچگونه فایدهٔ اجتماعی ضروری نخواهد بود. کارگر می‌تواند بی‌آنکه هستی خودش به‌خطر بیفتد، دشمن طبقهٔ خویش را نابود کند. پس یك نتیجه بیشتر امکان‌پذیر نیست. بورژوازی از میان خواهد رفت.
ولی آیا نتیجهٔ دوم هم لازم می‌آید؟ آیا راست است که پیروزی کارگران باید به‌تأسیس جامعهٔ بیطبقه بینجامد؟ گمان نمی‌کنم. از این واقعیت که از دو طبقه فقط یکی بر جای می‌ماند، نتیجه نمی‌شود که

جامعهٔ بیطبقه بوجود خواهدآمد. طبقات مانند افراد نیستند حتی اگر تصدیق کنیم که تا وقتی دو طبقه وجود داشته‌باشند که به‌نبرد ادامه دهند، کمابیش رفتارشان مانند افراد خواهدبود. مطابق تحلیل خود مارکس، یگانگی و همبستگی هر طبقه، بخشی از آگاهی طبقاتی اعضای آن است[۴] و این آگاهی عمدتاً محصول پیکار طبقاتی است. هیچ دلیلی نیست که افراد پرولتاریا پس از پایان فشار ناشی از پیکار با دشمن مشترك، همچنان وحدت طبقاتی را حفظ کنند. هرگونه تعارض منافع که تا کنون به‌حالت کمون وجود داشته، احتمالاً پرولتاریا را که قبلاً متحد بوده‌است از این پس به طبقات جدید تقسیم خواهد کرد و به‌پیکار طبقاتی تازه‌ای مبدل خواهد شد. (اصول دیالکتیك بر این دلالت دارد که بزودی برابرنهاده [یا آنتی‌تزی] جدید و تقابل و تخاصمی تازه بناچار پدید خواهدآمد. ولی البته دیالکتیك بقدری مبهم و انعطاف‌پذیر است که هر چیز و، بنا بر این، جامعهٔ بیطبقه را نیز می‌تواند به‌عنوان باهم‌نهاده [یا سنتزی] تبیین کند که وجودش از لحاظ دیالکتیکی در یك تحول تقابلی واجب است[۵]).

محتملترین تحول البته این است که کسانی که در لحظهٔ پیروزی واقعاً قدرت را در دست داشته‌اند ـ یعنی آن دسته از رهبران انقلابی و اطرافیانشان که از گیر و دار پیکار بر سر قدرت و تصفیه‌های گوناگون جان سالم بدر برده‌اند ـ طبقه‌ای جدید، طبقهٔ جدیدی حاکم بر جامعه‌ای جدید، تشکیل دهند و حکومت اشرافی یا دیوانسالاری جدیدی بوجود آورند[۶] و از آن محتملتر اینکه بخواهند این واقعیت را پنهان کنند. برای نیل به‌این مقصود، آسانترین راه این است که در حفظ ایده‌ئولوژی انقلابی، هر چه بیشتر بکوشند و (به‌پیروی از پند پاره‌تو به‌همهٔ حکام) به جای آنکه وقتشان را بر سر نابودکردن عواطف به‌هدر دهند، از عواطف بهره‌برداری کنند. همچنین محتمل بنظر می‌رسد که اگر ترس از جریانهای ضدانقلابی را دامن بزنند، موفق شوند از ایده‌ئولوژی انقلابی حد اکثر بهره را ببرند. بدین شیوه، ایده‌ئولوژی انقلابی برای مدافعه و توجیه‌گری در خدمتشان خواهد بود: هم برای توجیه استفاده‌ای که از قدرتشان می‌کنند و هم برای تثبیت آن قدرت و خلاصه به‌عنوان «افیونی جدید برای مردم».

بر پایهٔ مقدماتی که خود مارکس مسلم شمرده، وقوع اینگونه رویدادها کاملاً محتمل است. البته کاری که من اینجا در پیش دارم مبادرت به‌پیشگوییهای تاریخی (یا تعبیر و تفسیر تاریخ گذشتهٔ انقلابها) نیست. فقط می‌خواهم نشان دهم که نتیجه‌ای که مارکس می‌خواهدبگیرد ـ یعنی پیشگویی ظهور جامعهٔ بیطبقه ـ از مقدماتی که چیده‌شده لازم نمی‌آید. گام سوم استدلال او منتج و مؤدی به‌نتیجه نیست.

حرف من فقط همین است و بخصوص نمی‌گویم کسی می‌تواند پیشگویی کند که سوسیالیسم ظهور نخواهدکرد یا بگوید ظهور سوسیالیسم بر پایهٔ این مقدمات بسیار بعید است. فی‌المثل، ممکن است تلاش و تنازع طولانی و شعف پیروزی، احساس همبستگی را تا هنگامی که قوانینی برای جلوگیری از بهره‌کشی و سوءاستفاده از قدرت وضع نشده، همچنان حفظ کند. (البته صرف‌نظر از اینکه استقرار نهادهایی برای مهارکردن حکمرانان به‌شیوهٔ دموکراتیك، تنها راه حذف بهره‌کشی است). احتمال تأسیس چنین جامعه‌ای، به‌عقیدهٔ من، از بسیاری جهات وابسته به‌این است که کارگران به‌جای توجه به‌منافع آنی طبقهٔ خویش، متحقق ساختن فکر سوسیالیسم و آزادی را مطمح همت قراردهند. چنین امور را نمی‌توان بآسانی پیش‌بینی کرد؛ تنها چیزی که به‌قطع و یقین می‌توان گفت این است که پیکار طبقاتی فی‌حد ذاته همیشه در میان ستمدیدگان همبستگی ایجاد نمی‌کند. البته نمونه‌هایی از اینگونه همبستگی و ایثارگری در راه آرمان مشترك هست؛ ولی نمونه‌های دیگری نیز هست که نشان می‌دهد گروههای کارگری حتی هنگامی که منافع گروهشان با منافع دیگر کارگران و با اندیشهٔ همبستگی مظلومان آشکارا تعارض دارد، باز در پی منافع خاص گروه خود می‌روند. بهره‌کشی لازم نیست با از میان رفتن بورژوازی از بین برود، زیرا بخوبی این امکان هست که گروههایی از کارگران به امتیازاتی دست پیدا کنند که نیل به‌آن مساوی با بهره‌کشی از گروههایی نه‌چندان بختیار باشد[۷].

پس می‌بینیم که بسیاری تحولات ممکن است از پیروزی انقلاب پرولتاریا نتیجه شود. مسلم اینکه شمار امکانات بیش از آن است که بتوان از روش پیشگویی تاریخی استفاده کرد، و بخصوص باید بر این نکته تأکید

ورزید کـه بسیار غیرعلمی است که بخواهیم بعضی امکانهـا را، چـون باب طبعمان نیست نادیده بگیریم. ظاهـراً تشفی آرزو [یعنـی آرزو را بهجـای واقعیت گـرفتن][1] چیزی است کـه نمی‌تـوان از آن اجتنـاب کـرد. ولـی به‌هرحال نباید آن را با تفکر علمی اشتباه گـرفت. همچنین باید توجه کنیم که پیشگویی مـذکور که ادعا می‌شود علمـی است، برای بسیاری از مـردم نوعی گریز است و راهـی درست می‌کند برای گریز از مسؤولیتهای کنونی به‌بهشتی در آینده. اینگـونـه پیشگویی برای اینکـه این بهشت را بهطـرز شایسته تکمیل کرده‌باشد، در تأکید بر ناتوانی و درماندگی فرد در مقابـل نیروهای اقتصادی چیره‌گر و اهریمنی کنونی، راه مبالغه می‌پیماید.

۳

حال اگـر به‌این نیروهـا و به‌نظـام اقتصادی کنونی خودمان اندکی دقیقتر بنگریم، می‌بینیم صحت انتقادی که از جنبهٔ نظری کرده‌ایم به‌تجربه تأییـد می‌شود. ولـی ضمنـاً بایـد هـوشیار باشیم و تجربـه را در پرتـو این پیشداوری مارکسیستهـا سوء تعبیر نکنیـم که ادعـا دارند «سوسیالیسم» یا «کمونیسم» تنهـا شق ممکـن در برابر «سرمایه‌داری» و یگـانه جانشین آن است. نه مارکس هرگز ثابت‌کرده‌است نه هیچ‌کس دیگـر کـه سوسیالیسم به معنای جامعهٔ بیطبقه و به‌مفهوم «قسمی همگروهی که در آن نشو و ارتقاء آزادانهٔ هرکس جوازی باشد برای نشو و ارتقاء آزادانهٔ همه»[۸] یکتا شق ممکـن در مقـابل بهـره‌کشی بیرحمانـه در نظام اقتصادی «سرمـایـه‌داری» است ـ نظامی که مارکس [بیش از] یك قـرن پیش (در۱۸۴۵) به‌توصیف آن پرداخت و نام «سرمایـه‌داری» را بر آن گـذاشت[۹]. هرکس بخواهد ثابت کند که سوسیالیسم یگانه جانشین «سرمایه‌داری لگام گسیختهٔ» مارکس است، مـدعـایش را مـی‌توانیم بـه‌سادگی با خاطرنشان ساختن واقعیات تاریخی ابطال کنیم. «آزادگذاری» [یا «آزادی عمـل»][2] از صفحهٔ زمین محو شده است ولی جـای آن را نظام سوسیالیستی یا کمـونیستی بـه‌مفهـوم مارکس نگرفتـه‌است. تنهـا در یك‌ششم زمین، یعنـی روسیه[3]، نظـام اقتصادیی پیدا

---

1. wishful thinking 2. laissez-faire

۳. البته این مطلب مربوط به‌پیش از ظهور رژیمهای کمونیستی در چین و ←

می‌کنیم که، مطابق پیشگویی مارکس، وسایل تولید در آن متعلق به‌دولت است ولی قدرت سیاسی، برخلاف پیشگویی او، هیچ تمایلی به‌پژمردن و برافتادن نشان نمی‌دهد. در سراسر جهان، قدرت سیاسی سازمان‌یافته به راهی افتاده‌است که کارهای اقتصادی دامنه‌دار انجام می‌دهد. دورهٔ تاریخی جدید مداخله‌گری سیاسی و دخل و تصرف اقتصادی دولت، جانشین سرمایه‌داری لگام‌گسیخته شده‌است. مداخله‌گری صورتهای گوناگون پیدا کرده‌است. یکی قسم روسی آن است؛ دیگری نوع فاشیستی توتالیتاریسم؛ و بعد مداخله‌گری به‌شیوهٔ دموکراتیك در انگلستان و ایالات متحد و «دموکراسیهای کوچکتر» و در رأس آنها سوئد[۱۰] که تکنولوژی مداخلهٔ دموکراتیك در آن به‌بالاترین مرتبه رسیده‌است. تحولی که به‌اینگونه مداخله انجامید، در روزگار خود مارکس با قوانین ناظر بر کارخانه‌ها در انگلستان آغاز شد و با محدود شدن ساعات کار به۴۸ ساعت در هفته و سپس با ایجاد بیمهٔ بیکاری و دیگر انواع بیمه‌های اجتماعی، به‌نخستین پیشرفتهای قاطع دست یافت. فقط کافی است برنامهٔ ده ماده‌ای مارکس را برای انقلاب کمونیستی با نظام اقتصادی دموکراسیهای امروزی مقایسه کنیم تا به‌یك نظر پی ببریم که یکی‌دانستن آن نظام با نظامی که او «سرمایه‌داری» خوانده چقدر پوچ و باطل است. اگر پاره‌ای مواد کم اهمیت‌تر را از این برنامه حذف کنیم (از قبیل «۴. مصادرهٔ اموال همهٔ جلای وطن‌کردگان و شورشیان»)، خواهیم دید که بیشتر مواد برنامه در کشورهای دموکراتیك کاملاً یا عمدتاً به‌اجرا درآمده‌است و بسیاری گامهای مهم دیگر نیز در جهت تأمین اجتماعی برداشته‌شده که هرگز به‌فکر مارکس نرسیده‌بود. کافی است تنها مواد ذیل از برنامهٔ او را ذکر کنیم: ۲. وضع مالیات بر درآمد سنگین تصاعدی. (کاملاً اجرا شده). ۳. الغاء کامل حق ارث. (تا حد زیادی از طریق مالیات بر ارث اجرا شده است. اما اینکه آیا بیش از این هم مطلوب باشد، محل تردید است) ۶. نظارت مرکزی دولت بر وسایل ارتباطی و حمل و نقل. (پیش از جنگ جهانی ۱۹۱۴، در اروپای مرکزی به‌جهات نظامی اجرا شد ولی نتایج سودمندی از آن بدست نیامد. در

اروپای شرقی و دیگر نواحی است. (مترجم)

بیشتر «دموکراسیهای کوچکتر» به‌اجرا گذاشته شده‌است). ۷. افزایش تعداد و وسعت کارخانه‌های دولتی و وسایل تولید متعلق به‌دولت... (در «دموکراسیهای کوچکتر» اجرا شده. اینکه آیا این کار همیشه سودمند باشد، محل تردید است). ۱۰. آموزش رایگان برای همهٔ کودکان در مدارس دولتی و منع اشتغال کودکان در کارخانه‌ها به‌صورت فعلی[1]... (خواست اول در «دموکراسیهای کوچکتر» و تا حدی تقریباً در همه‌جا اجرا شده. اجرای تقاضای دوم حتی از حد درخواستی هم فراتر رفته‌است).

چند ماده از برنامهٔ مارکس (از قبیل «۱. لغو هرگونه مالکیت زمین») در کشورهایی که دموکراسی حاکم است تحقق نپذیرفته‌است[۱۱]. به‌این جهت، مارکسیستها بحق ادعا می‌کنند که در اینگونه کشورها «سوسیالیسم» مستقر نشده‌است. اما اگر بخواهند از این مقدمه نتیجه بگیرند که در کشورهای مذکور هنوز «سرمایه‌داری» به‌مفهوم مارکس حکمفرماست، با این استنتاج فقط خصلت جزمی و تعبدی پیش‌فرض خود را که می‌گوید شق دیگری [در برابر سرمایه‌داری] نیست ثابت می‌کنند و نشان می‌دهند که شخص چگونه ممکن است در اثر اندیشه‌های تعصب‌آمیز و بی‌اعتنا به‌شواهد، قوهٔ بینایی را از دست بدهد. مارکسیسم نه‌تنها راهنمای بدی برای آینده است، بلکه پیروان خود را از دیدن آنچه پیش چشم خودشان، در دورهٔ خودشان و گاهی حتی با همکاری خودشان روی می‌دهد، ناتوان می‌کند.

۴

ممکن است سؤال شود که آیا انتقادی که کردیم روش پیشگویی تاریخی به‌مقیاس وسیع را فی‌حدذاته رد می‌کند؟ آیا نمی‌توانیم علی‌الاصول مقدمات استدلال پیشگویان را طوری تقویت کنیم که نتیجهٔ صحیح از آن حاصل شود؟ البته که می‌توانیم. همیشه این امکان هست که اگر مقدمات را به‌حد کافی تقویت کنیم، هر نتیجه‌ای که دلمان خواست بدست بیاید. اما تقریباً در مورد هر پیشگویی تاریخی به‌مقیاس وسیع، وضع

---

۱. یعنی به‌شکلی که در زمان مارکس وجود داشت. (مترجم)

به‌گونه‌ای است که بایستی دربارهٔ عوامل معنوی و اخلاقی ـ یعنی عوامل به‌قول مارکس «ایدئولوژیك[۱]» ـ به‌فرضهایی قائل شویم که تحویل و تأویلشان به‌عوامل اقتصادی، در توان ما نیست. خود مارکس [اگر بود] فوراً اذعان می‌کرد که این روش بسیار غیر علمی است. روش او در پیشگویی یکسره وابسته به‌این فرض است که تأثیرات ایدئولوژیك لازم نیست عناصری مستقل و پیش‌بینی‌ناپذیر تلقی شوند، بلکه باید آنها را قابل تحویل و موقوف به‌شرایط اقتصادی قابل مشاهده دانست و، بنا بر این، پیش‌بینی‌پذیر تلقی کرد.

---

۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که مفهوم «ایدئولوژی» در مارکس و انگلس بکلی غیر از آن است که اکنون تحت تأثیر جانشینان ایشان (بویژه لنین) به‌ذهن متبادر می‌شود. مارکس و انگلس می‌خواستند نشان دهند که صور «معکوس» یا «واژگونهٔ» آگاهی بضرورت با شرایط مادی زندگی مرتبطند و آنچه تضادهای اجتماعی را پنهان می‌کند همین رابطه یا «ایدئولوژی» است. آدمیان چون نمی‌توانند تضادهای اجتماعی را عملاً رفع کنند، به‌چاره‌های ذهنی یا «ایدئولوژیك» متشبث می‌شوند. تضادها را به قالب «ایدئولوژیها» می‌ریزند و به‌این وسیله خصلت واقعی آنها را پنهان نگاه‌می‌دارند. این کار همیشه به‌سود طبقهٔ حاکم تمام می‌شود. بنا بر این، ایدئولوژی را باید براستی «آگاهی کاذب» نسبت به‌شرایط حاکم بر جامعه دانست. مفهوم کنونی «ایدئولوژی» که اینگونه دلالتهای تذلیلی و منفی را از دست داده، از پیروان مارکس و بخصوص از لنین سرچشمه می‌گیرد. لنین به‌سبب عدم اطلاع از بعضی نوشته‌های مارکس (خصوصاً **ایدئولوژی آلمان**) که این مفهوم در آنها عمیقتر تحلیل شده‌بود، تصور ایدئولوژی را تعمیم داد و بین ایدئولوژی بورژوازی (به‌معنای مراد مارکس و انگلس) و ایدئولوژی پرولتاریا فرق گذاشت. در نظر او، ایدئولوژی به‌معنای آگاهی سیاسی هرکدام از طبقات اجتماعی است و با منافع هر طبقه بستگی دارد. دیگر مارکسیستهای متأخر نیز مانند لوکاچ و گرامشی بیش و کم همین تعبیر را برگزیدند. ولی اکنون بین مارکسیستها جدل است که کدامیك از تعابیر مورد بحث درست است. پس اکنون دو برداشت مختلف از ایدئولوژی در مارکسیسم وجود دارد: یکی مفهوم مارکس و انگلس و دیگری تصور برخی از اتباع ایشان، ولی البته در اینجا، غرض همان مفهوم اصلی و نخستین مارکس است. (اقتباس جزئی از Bottomore همان کتاب، ص‌ص۲۲۳-۲۱۹). (مترجم)

بعضی از مارکسیستها که سنت‌پیشگویی را کنار گذاشته‌اند، اذعان دارند که ظهور سوسیالیسم فقط منوط به‌تکامل تاریخی نیست و چون مارکس فقط به‌طور سربسته گفته‌است که «می‌توانیم درد زایمان را» برای به‌دنیا آمدن سوسیالیسم «کوتاهتر و خفیفتر کنیم»، ممکن است سخن او را به‌این معنا بگیریم که همانگونه که با اتخاذ سیاستهای درست می‌توان زمان تکامل را کوتاهتر کرد و به‌حداقل رسانید، با سیاستهای نادرست نیز ممکن است ظهور سوسیالیسم را حتی قرنها به‌تعویق انداخت. با این تعبیر، حتی برای مارکسیستها هم امکان اعتراف به‌این امر حاصل می‌شود که اینکه آیا جامعهٔ سوسیالیستی در نتیجهٔ انقلاب پدید خواهدآمد یا نه، عمدتاً وابسته به‌خود ماست ـ یعنی وابسته به‌هدفها و صداقت و صمیمیت و ایثارگری و هوش ما یا، به‌عبارت دیگر، وابسته به‌عوامل معنوی و اخلاقی و «ایده‌ئولوژیك». چنین کسان ممکن است بیفزایند که پیشگویی مارکس مایهٔ تشویق معنوی است و، بنا بر این، امکان دارد به‌پدید آمدن سوسیالیسم کمك کند. به‌ادعای ایشان، آنچه مارکس براستی می‌خواست ثابت کند این بود که دو امکان بیشتر موجود نیست: یا این دنیای وحشت‌افزا باید تا ابد ادامه پیدا کند، یا باید عاقبت جهانی بهتر پدید بیاید. امکان اول اصولاً ارزش ندارد که کسی بخواهد وقت خود را با تفکر جدی دربارهٔ آن ضایع کند. بنا بر این، پیشگویی مارکس کاملاً موجه است. هر چه آدمیان روشنتر پی‌ببرند که می‌توانند به‌امکان دوم دست یابند، با گامهای استوارتر تصمیم به‌جهش از سرمایه‌داری به‌سوسیالیسم خواهند گرفت. ولی از این قطعی‌تر نمی‌توان پیشگویی کرد.

در این استدلال، به‌تأثیر عوامل [مستقل] و تأویل‌ناپذیر معنوی و ایده‌ئولوژیك در سیر تاریخ و به‌قابل اعمال نبودن روش مارکس اذعان شده است. در مورد آن بخش از استدلال که غرض ازآن، دفاع از مارکسیسم است، دوباره باید تکرار کنم که هیچ‌کس هرگز ثابت نکرده‌است که فقط دو شق وجود دارد: «سرمایه‌داری» یا «سوسیالیسم». من کاملاً موافقم که اندیشیدن دربارهٔ ادامهٔ ابدی دنیایی نادلپذیر، ارزش وقت تلف کردن ندارد. ولی شق دیگر لازم نیست اندیشه‌کردن دربارهٔ ظهور پیشگویی شدهٔ جهانی بهتر باشد یا کمك به‌تولد آن از طریق تبلیغات و دیگر وسایل

غیرعقلانی و حتی خشونتگری. شق دیگر می‌تواند، مثلاً، درست شدن نوعی تکنولوژی برای بهکرد فوری جهانی که در آن زندگی می‌کنیم باشد یا پیدایش روشی برای مهندسی تدریجی و مداخله به‌شیوهٔ دموکراتیك[۱۲]. مارکسیستها البته مدعی خواهندشد که این قسم مداخله محال است، زیرا نمی‌توان مطابق برنامه‌های عقلانی دنیا را اصلاح کرد و تاریخ ساخت. ولی این نظریه بعضی نتایج بسیار عجیب ببار می‌آورد. اگر امور با استفاده از عقل بهبودپذیر نباشند، باید معجزه‌ای تاریخی یا سیاسی روی بدهد که قدرتهای غیر عقلانی تاریخ بتوانند خود بخود جهانی بهتر و عقلانی‌تر بوجود بیاورند[۱۳].

پس چاره‌ای جز بازگشت به‌این موضع نداریم که بگوییم عوامل معنوی و دیگر عوامل ایده‌ئولوژیك که در حیطهٔ پیشگویی علمی نمی‌گنجند، تأثیری بسیار دامنه‌دار بر مسیر تاریخ می‌گذارند. یکی از چنین عوامل پیش‌بینی‌ناپذیر، تأثیر تکنولوژی اجتماعی و مداخلهٔ سیاسی در امور اقتصادی است. متخصص تکنولوژی اجتماعی و مهندسی تدریجی یا جزءبجزء ممکن است طرحی برای ساختن نهادهای نو یا تغییر شکل نهادهای کهنه بریزد؛ ممکن است حتی وسایل ایجاد چنین دگرگونیها را برنامه‌ریزی کند؛ اما چون به‌این کار دست می‌زند «تاریخ» پیش‌بینی‌پذیرتر نخواهد شد. او برای کل جامعه برنامه نمی‌ریزد و نمی‌داند آیا برنامه‌هایش به‌موقع اجرا گذاشته خواهدشد یا نه. حتی باید گفت برنامه‌هایش هرگز بدون تعدیل و تغییر مهم اجرا نخواهدشد، یکی به‌این جهت که تجربهٔ ما در جریان ساختن بیشتر می‌شود و دیگر از جهت آنکه ناگزیر از تن دادن به‌بعضی سازشها خواهیم بود[۱۴]. پس مارکس درست می‌گفت که «تاریخ» را روی کاغذ نمی‌توان برنامه‌ریزی کرد. اما نهادها را می‌توان طرح ریخت و این کار عملاً انجام می‌شود. تنها امید دست‌یافتن به‌جهانی بهتر این است که نهادهایی حافظ آزادی ـ بخصوص آزادی از شر بهره‌کشی ـ گام به‌گام طرح‌ریزی شوند[۱۵].

۵

برای نشان دادن اهمیت نظریهٔ اصالت تاریخی مارکس از جهت

سیاست عملی، در هر یك از سه فصل مربوط به گامهای سه‌گانهٔ استدلال او، از باب مثال چند نکته دربارهٔ آثار پیشگویی تاریخی وی در تاریخ اخیر اروپا ذکر خواهم کرد. به‌دلیل نفوذ دو حزب بزرگ مارکسیست ـ یعنی حزب کمونیست و حزب سوسیال دموکرات ـ در اروپای مرکزی و شرقی، آثار مذکور بسیار دامنه‌دار بوده‌است.

هیچ‌کدام از این دو حزب به‌هیچ‌وجه برای کار عظیمی مانند دگرگون‌ساختن جامعه آماده نبود. کمونیستهای روسیه که قبل از دیگران به‌قدرت رسیده‌بودند، کاملاً بیخبر از مسائل خطیر و عظمت فداکاریهای لازم و رنج و محنتی که در پیش بود، دست بکار شدند. سوسیال دموکراتهای اروپای مرکزی که اندکی بعد نوبتشان رسید، سالها از به دوش کشیدن مسؤولیتهایی که کمونیستها چنان بسرعت بر عهده گرفته بودند، طفره می‌رفتند و شك داشتند ـ و احتمالاً شکشان بحق بود ـ که آیا هیچ مردمی غیر از مردم روسیه که با آن وحشیگری در رژیم تزاری منکوب شده‌بودند، حاضر به‌تحمل رنجها و فداکاریهای لازم برای انقلاب و جنگ داخلی و دورهٔ طولانی آزمایشهای بدواً نافرجام، خواهندبود یا نه. وانگهی، در سالهای حساس ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۶، نتیجهٔ آزمایشی که در روسیه صورت می‌گرفت به‌نظر ایشان فوق‌العاده نامطمئن می‌رسید و براستی هم هیچ اساسی برای داوری دربارهٔ آیندهٔ آن وجود نداشت. می‌توان چنین گفت که شکاف میان کمونیستها و سوسیال دموکراتهای اروپای مرکزی، در واقع شکاف بین مارکسیستهایی بود که یك‌دسته برخلاف عقل به کامیابی نهایی آزمایش مذکور در روسیه ایمان می‌ورزیدند و دستهٔ دیگر که عاقلانه نسبت به‌آن شك داشتند. وقتی می‌گویم «برخلاف عقل» و «عاقلانه»، با معیارهای خودشان، یعنی معیارهای مارکسیسم، در موردشان داوری می‌کنم، زیرا مطابق مسلك مارکسیسم، انقلاب پرولتاریایی می‌بایست پیامد نهایی صنعت‌گستری[1] باشد نه بعکس[۱۶] و، از این گذشته، اول در کشورهای بسیار صنعتی روی دهد و مدتها بعد در روسیه[۱۷].

مراد از این سخن، دفاع از رهبران سوسیال دموکرات نیست[۱۸] که

---

1. industrialization

سیاستشان یکسره معلول پیشگویی مارکس و ایمان راسخ به‌ظهور حتمی سوسیالیسم بود. ایمان این عده غالباً با تردیدی چاره‌ناپذیر نسبت به وظایف و تکالیف آنی خودشان و آنچه بلافاصله در پیش داشتند، همراه بود[۱۹]. در مکتب مارکس آموخته‌بودند که باید کارگران را متشکل کنند و ایمانی خلل‌ناپذیر نسبت به‌تکلیفشان، یعنی رهایی بشر، در ایشان بدمند[۲۰]. اما برای وفا کردن به‌این وعده‌ها نمی‌توانستند آماده شوند. درسهایشان را در کتابها خوب خوانده‌بودند و بلد بودند، چیزی نبود که دربارهٔ «سوسیالیسم علمی» ندانند و از جمله می‌دانستند که دستور طبخ آینده را صادر کردن چیزی جز ناکجا آبادگرایی غیر علمی نیست. مگر خود مارکس یکی از پیروان کنت را که در مجلهٔ «رو پوزیتیویست»[1] از او به جهت غفلت از برنامه‌های عملی انتقاد کرده‌بود، به‌باد تمسخر نگرفته‌بود؟ مارکس با لحنی تحقیرآمیز نوشته‌بود[۲۱]: «رو پوزیتیویست مرا متهم می کند که با اقتصاد به‌شیوهٔ مابعدالطبیعی برخورد کرده‌ام و به‌اضافه ـ چیزی که حتی حدس هم نمی‌زدید ـ به‌جای اینکه برای استفادهٔ آشپزخانه‌ای که آینده در آن طبخ می‌شود، دستور طبخ صادر کنم (آیا منظور دستور طبخ به‌سبك و سیاق مکتب کنت است؟)، به‌تحلیل نقدی واقعیات جاری اکتفا کرده‌ام.» بنا بر این، رهبران مارکسیست داناتر از آن بودند که بر سر اموری مانند تکنولوژی وقت تلف کنند. «کارگران همهٔ کشورها، متحد شوید!» ـ جز این، برنامهٔ عملی دیگری نداشتند. و وقتی کارگران کشورهایشان متحد شدند، وقتی فرصتی برای به‌دوش‌کشیدن مسؤولیت حکومت و پی‌ریزی جهانی بهتر پیدا شد، وقتی سرانجام لحظهٔ موعود فرا رسید، کارگران را به‌حال خود رها کردند. رهبران فرومانده بودند که چه کنند. منتظر خودکشی موعود سرمایه‌داری نشسته‌بودند. امیدوار بودند پس از سقوط گریزناپذیر و حتمی سرمایه‌داری، پس از آنکه همه چیز یکسره پریشان شد، پس از اینکه همه چیز راه اضمحلال در پیش گرفت و خطر بی‌آبرویی و رسوایی برای خودشان کاملاً فروکش کرد، آنگاه ناجیان بشر شوند. (و البته راست است و نباید فراموش‌کرد که کامیابی کمونیستها

1. *Revue Positiviste*

در روسیه، بیگمان از بعضی جهات به‌علت وقایع هولناکی که پیش از بقدرت رسیدن آنها روی داده‌بود، امکان‌پذیر شد). اما هنگامی که بحران بزرگ [اقتصادی] به‌جریان افتاد ـ بحرانی که خودشان بدواً سقوط موعود را در آن دیده‌بودند و به‌استقبالش رفته‌بودند ـ کم‌کم پی بردند که کارگران از اینکه فقط تعبیر تاریخ به‌خوردشان دهند و از سر باز شوند، خسته شده‌اند[۲۲] و دیگر کافی نیست به‌ایشان بگویند که، به‌موجب سوسیالیسم خطاناپذیر و علمی مارکس، فاشیسم حتماً آخرین سنگر سرمایه‌داری پیش‌از سقوط قریب‌الوقوع آن است. توده‌های رنجبر به‌چیزی بیش از این نیاز داشتند. آهسته آهسته رهبران به‌عواقب دهشت‌انگیز سیاست امید و انتظار و دل‌بستن به‌معجزهٔ سیاسی بزرگ، پی‌بردند. اما دیگر کار از کار گذشته و فرصت از دست رفته‌بود.

این سخنان بسیار مجمل بود، ولی نشانه‌هایی حاکی از نتایج عملی پیشگویی مارکس دربارهٔ ظهور سوسیالیسم در بر داشت.

۱۹
انقلاب اجتماعی

مهمترین فرض مارکس در دومین گام استدلال پیشگویانه‌اش این است که سرمایه‌داری ناگزیر به‌تکاثر ثروت و افزایش فقرخواهد انجامید ـ یعنی ثروت بورژوازی که شمار افرادش روبه‌کاهش است و فقر طبقهٔ کارگر که عدهٔ اعضایش فزونی می‌گیرد. این فرض را در فصل آینده مورد انتقاد قرار خواهیم‌داد ولی فعلاً می‌پذیریم. نتایجی را که از آن گرفته می‌شود، ممکن است به‌دوبخش تقسیم کرد. بخش اول، پیشگویی پیدایش و رشد ساختار طبقاتی خاصی در سرمایه‌داری است و قول به‌اینکه جز بورژوازی و پرولتاریا، همهٔ طبقات، بخصوص طبقات باصطلاح متوسط[1]، بناچار از میان خواهند رفت، و در نتیجهٔ افزایش کشمکش و تنش میان بورژوازی و پرولتاریا، آگاهی طبقاتی و اتحاد پرولتاریا پیوسته افزون خواهد شد. بخش دوم، عبارت از این پیشگویی است که کشمکش و تنش مذکور ممکن نیست مرتفع شود و عاقبت به‌یک ا انقلاب اجتماعی[2] پرولتاریایی خواهد انجامید.

به‌اعتقاد من، هیچ کدام از این دو نتیجه، از آن مقدمه لازم نمی‌آید. انتقادهایی که می‌خواهم بکنم، عمدتاً شبیه همانهاست که در فصل گذشته مطرح شد. به‌عبارت دیگر، سعی خواهم کرد نشان دهم که در استدلال مارکس، بسیاری از تحولات ممکن نادیده گرفته شده‌است.

---

1. middle classes 2. social revolution

۱

نخست بـه نتیجهٔ اول بپردازیم ـ یعنی پیشگویی اینکه بـه‌استثنای پرولتاریـا که آگاهـی طبقاتـی و همبستگی اعضایش بناچـار افـزایش پیدا می‌کند، و غیراز بورژوازی، بقیهٔ طبقات ناگزیر از میان خواهندرفت یـا از اهمیت و منزلت خواهنـد افتاد. مقدمهٔ استدلال مارکس نظریـهٔ افـزایش ثـروت و فقر است و، به‌موجب آن، پیش‌بینی مـی‌شود کـه طبقهٔ متوسط خاصی ـ مرکب از سرمایـه داران ضعیفتر و خـرده بورژوازی[1] ـ از میان خـواهد رفت. به‌نوشتهٔ وی[۱]: «هر سرمایه‌دار، بسیاری از همگنان خـود را از پـای در مـی‌آورد». ایـن همگنـان سرمـایـه‌دار، بسا که بـه‌مـرتبهٔ مزدبگیران تنزل پیدا کنند که، در نظر مارکس، مساوی با پـرولتاریـاست. جریان مذکور بخشی از همان جریان افزایش ثروت و انباشت هر چه بیشتر سرمایه و تراکم و تمرکز آن در دست عده‌ای هر چه کمتر است[2]. مـارکس مـی‌نـویسد[۲] نظیر این سرنوشت در انتظار «لایه‌های پایینتر طبقهٔ متوسط» نیز هست. «پیشه‌وران جزء و مغازه‌داران خرده‌پا و عموم کسبهٔ بازنشسته و

---

1. petty bourgeoisie

۲. مـارکس بین «انباشت» (accumulation) و «تراکم» (concentration) و «تمرکز» (centralization) فرق می‌گذارد. رجوع کنید به‌یـادداشت ۳ در همین فصل.

تـذکـر این نکته لازم است کـه سه اصطلاح مـذکـور نیز مـانند بسیـاری اصطلاحهای دیگر در مارکس، به‌وجوه مختلف به‌فارسی برگردانیده شده‌است. مثلاً در سه مأخذی کـه بـه‌آنهـا مراجعه شد (**سرمایه** (جلد اول) تـرجمهٔ ایـرج اسکنـدری (ا. ا.)؛ **گـروندریسه: مبانـی نقد اقتصاد سیاسی**، تـرجمهٔ پـرهـام و تدین (پ. ت.)؛ و **فرهنگ علوم اقتصادی**، تألیف منوچهـر فـرهنگ (م. ف.)) ایـن سه واژه چنین ترجمه شده‌بود: accumulation: انباشت (ا. ا. و پ. ت.) تراکم/تجمع (م. ف.)؛ concentration: گردآیی/تجمع (ا. ا.) تمرکز (پ. ت. و. م. ف.)؛ centralization: تمرکز (ا. ا.) مـرکـزیت اختیار (م. ف.). در مآخذ دیگر، اولی انـدوختگی، انباشتگی، ازدیـاد؛ دومی تـراکم؛ و سومی مرکزی‌کردن نیز ترجمه شده‌بود. بنا بـر این، لااقـل در وضـع فعلی مطالعات مربوط به‌مارکس در ایران، ظاهراً در فارسی تـوقع وحدت اصطلاح نمی‌تـوان داشت. (مترجم)

اهل صنایع دستی و دهقانان، همگی بتدریج در پرولتاریا غرق خواهندشد، یکی به‌این دلیل که سرمایهٔ ناچیزشان چون به‌مقیاس صنایع مدرن ناکافی است، در میدان رقابت با سرمایه‌داران بزرگتر مضمحل می‌شود، و دیگر از آن روکه وسایل جدید تولید، تخصص و مهارتشان را از ارزش می‌اندازد. بدینگونه، مردم از هر طبقه به‌پرولتاریا خواهند پیوست.» این اوصاف، بویژه در مورد صنایع دستی، یقیناً بنسبت درست است و همچنین راست است که خیلی از افراد پرولتاریا، روستایی تبارند.

مشاهدات مارکس ستایش برانگیز است، ولی تصویر ناقص است. جریانی که او در آن پژوهش می‌کند، جریانی صنعتی است؛ «سرمایه‌دار»، سرمایه‌دار صنعتی است و «پرولتر»، کارگر صنعتی. راست است که بسیاری از کارگران صنعتی روستایی‌تبارند، ولی این دلیل نیست که، مثلاً، کشاورزان و روستائیان همه بتدریج به سطح کارگر صنعتی پایین بیایند. حتی کارگران کشاورزی هم لازم نیست به‌واسطهٔ احساس مشترك همبستگی و آگاهی طبقاتی، با کارگران صنعتی متحد شوند. مارکس خود اذعان دارد که[۳]: «درست در همان هنگام که تراکم سرمایه در دست اشخاص انگشت‌شمار قدرت مقاومت کارگران شهری را افزایش می‌دهد، پراکندگی کارگران روستایی در نواحی وسیع، توان ایستادگی را از آنها سلب می‌کند.» چنین چیزی حاکی از اتحاد در یك کل برخوردار از آگاهی طبقاتی نیست؛ بعکس نشان می‌دهد که لااقل امکان تفرقه موجود است و گاهی ممکن است کارگر کشاورزی آنقدر به‌اربابش، یعنی کشاورز یا دهقان[۱]، وابسته باشد که

۱. farmer or peasant . اصطلاح «دهقان» یا «کشاورز» (به‌تفکیك از کارگر کشاورزی) معمولاً در مارکس به‌کسی اطلاق می‌شود که وسایل تولید یعنی زمین و ابزار کشاورزی را در اختیار دارد ـ چه مالك زمین باشد چه مستأجر ـ و مختار است هرطور که خواست از زمین و نیروی کار و محصول خویش استفاده کند (و از این جهت، شبیه خرده‌مالك در ایران است). نقش کشاورزان در رشد سرمایه‌داری همیشه میان مارکسیستها، محل مناقشه بوده است. بعضی بر آن بوده‌اند که کشاورزان طبقه‌ای هستند در درون سرمایه‌داری؛ جمعی گفته‌اند کشاورزی شیوهٔ تولید منحصر بفردی است و ربطی به‌سرمایه‌داری ندارد؛ و عده‌ای، کشاورزان را «بازماندگان» شیوهٔ تولید ماقبل سرمایه‌داری و طبقه‌ای در حال «گذر» به‌سرمایه‌داری دانسته‌اند. (مترجم)

نتواند در آرمان پرولتاریای صنعتی شریك شود. از سوی دیگر، کشاورزان یا دهقانان بآسانی ممکن است تصمیم بـه‌پشتیبانی از بورژوازی بـه‌جـای کارگران بگیرند، چنـانکه مارکس خود یادآور شده‌است[۴]. بنا بر این، آن قسم برنامهٔ کارگری، از قبیل برنامـه‌ای کـه شرحش در بیانیهٔ [کمونیست] آمـده و نخستین درخواستش «الغای هرگونه مالکیت زمین» است[۵]، بعید می‌نماید که چنین تمایلی را خنثی کند.

این نشان می‌دهد که لااقـل در دایـرهٔ امکان هست کـه طبقهٔ متوسط روستایی از میان نرود و پرولتاریای روستایی در پرولتاریای صنعتی ادغام نشود. ولی قضیه به‌همین جا ختم نمی‌شود. تحلیل خـود مـارکس نمایـان می‌کند که دامن‌زدن به‌تفرقه در میان مزدبگیران، برای بورژوازی اهمیت حیاتی دارد؛ و باز خود مارکس دیده‌بود که دست‌کم از دو راه می‌توان به ایـن هـدف دست یـافت. یـکی ایجاد یـك طبقهٔ متوسط جدید است، یعنی گروهی از مزدبگیران برخوردار از امتیازات که احساس‌کنند در عین اینکه از کارگران یدی برترند[۶]، در یـد قـدرت حکمرانـان نیز هستند. راه دوم استفاده از پست‌ترین لایهٔ جامعه یا، به‌قول مارکس، «اوبـاش پـرولتاریا[۱]» است. چنانکه او خود گوشزد مـی‌کند، تبهکارانی که ممکن است حاضر بـه خـودفـروشی بـه دشمن طبقاتـی باشند، از همین لایـه بـه‌خدمت گـرفتـه می‌شوند. مارکس اذعان دارد که افزایش فقر، لاجرم سبب افزایش اعضای این لایـه مـی‌شود ـ تحولی کـه نمی‌تـوان گفت بـه‌همبستگی همگـانـی ستمدیدگان کمك خواهد کرد.

ولـی حتی همبستگـی طبقهٔ کارگـران صنعتـی نیز نتیجهٔ جبری فقر متزایـد نیست. تصدیق مـی‌کنم کـه فقر متزاید نـاگزیـر مقاومت و حتی احتمالاً شورش ایجاد خواهد کرد. ولی فرض ما این بودکه تا وقتی انقلاب اجتماعی به‌پیروزی نرسیده، فقر و بینوایـی کاهش‌پذیر نیست و این استلزاماً بدان معناست که کارگرانی کـه مقاومت می‌کنند، در کوشش بی‌ثمر بـرای بهکرد اوضاع، دچار شکستهای پیاپـی خواهند شد. چنین تحولی حتماً لازم نیست کارگران را از آگاهی طبقاتی بیشتر بـه‌مفهوم مارکس[۷] برخوردار

---

۱. rabble-proletariat. یا به‌تعبیر آشناتر، «لومپن پرولتاریا». (مترجم)

کند ـ یعنی کاری کند که بیشتر بـه‌طبقهٔ خـویش مفتخر و مباهـی شونـد و نسبت به‌رسالت خویش اطمینـان پیدا کنند ـ بلکه ممکن است، بعکس، بـه این معنا به‌ایشان آگاهی طبقاتی بدهد که متوجه شوند جزئی از یك ارتش شکست خورده‌اند. و اگر کارگران نه از افزایش تعدادشان قـوت قلب پیدا کنند و نـه از رشد نیروی بـالقوهٔ خـویش در اقتصاد، چنین چیزی احتمالاً روی خواهـد داد. ممکن است حالتی کـه مـارکس پیشگویـی کـرده اتفاق بیفتد، امـا شرطش ایـن است کـه بجز طبقهٔ کارگر و طبقهٔ سرمایه‌دار، همهٔ طبقات دیگر گـرایشی بـه‌نابـودی بـروز دهند. ولـی از آنجا که، چنانکه دیدیم، این پیشگویی لازم نیست حتماً به‌حقیقت بپیونـدد، ممکن است حتی همبستگی کارگران صنعتی هم به‌علت روح شکست، سست شود.

پس بر خلاف مارکس که مصرانه پیشگویی مـی‌کرد بناچار دو طبقـهٔ بکلی مجزا درست می‌شود، مـی‌بینیم کـه حتی بـر پایهٔ فرضهای خـود او، ساختار طبقاتی احتمالاً به‌این شکل متحول خواهد شد: ۱) بورژوازی، ۲) مالکان و زمینـداران بـزرگ، ۳) زمینداران دیگر، ۴) کارگران روستایـی، ۵) طبقهٔ متوسط جدید، ۶) کارگران صنعتی، ۷) اوباش پرولتاریا. (بدیهی است پیدایش هرگونـه ترکیبی از این طبقات نیز امکان‌پـذیـر است). از ایـن گذشته، مـی‌بینیم کـه چنین تحولی امکان دارد وحدت طبقـهٔ ۶) را متزلزل کند.

بنا بر این، می‌توان گفت کـه در دومین گام استدلال مـارکس، نتیجه [از مقدمـات] لازم نـمی‌آیـد. البته چنانـکه در ضمن انتقاد از سومین گام خاطرنشان کـردم، قصد من ایـن نیست که پیشگویـی دیگری را جـانشین پیشگویی مارکس کنم. نمی‌گویم پیشگویـی او نمی‌توانـد راست درآید یـا تحولاتی که من تشریح کرده‌ام بـه‌حقیقت خواهـد پیوست ـ فقط مـی‌گویم ممکن است چنین شود. (حتی جناح مـارکسیستهای تندرو هـم کـه حربـهٔ مقبولشان در دلیـل‌تـراشی بـر رد تحولات مخالف طرح پیشگویـی شده، استفـاده از تهمت خیانت و رشوه‌گیری و عدم همبستگـی طبقـاتـی است، مشکل بتوانند امکانـی را که گفتیم منکـر شوند). امکانهایی که ذکـر کردم همه در تحولاتی که به‌ظهور فاشیسم انجامیده سهمی داشته‌اند. اینکه ممکن است چنین اتفاقهایـی بیفتد، بـر هر کسی کـه تحولات مـذکور را مشاهده

کرده‌باشد، روشن است. فقط امکان [اینگونه رویدادها] کافی است که نخستین نتیجه‌ای را که در دومین گام استدلال مارکس بدست آمد، مخدوش و بی‌اعتبار کند.

این البته در دومین نتیجه، یعنی پیشگویی وقوع انقلاب اجتماعی نیز تأثیر می‌گذارد. اما پیش از آنکه بگویم این پیشگویی بر چه مبنایی صورت می‌گیرد و چه انتقادهایی بر آن وارد است، لازم می‌دانم دربارهٔ سهم این پیشگویی در کل استدلال و نیز راجع به‌معنایی که مارکس از اصطلاح «انقلاب اجتماعی» اراده می‌کند، قدری بتفصیل بحث کنم.

۲

مراد مارکس هنگامی که از انقلاب اجتماعی سخن می‌گوید، در نظر اول روشن می‌نماید. در اصطلاح او، «انقلاب اجتماعی پرولتاریا» **مفهومی تاریخی** است که به‌انتقال نسبتاً سریع از دورهٔ تاریخی سرمایه‌داری به‌دورهٔ تاریخی سوسیالیسم دلالت می‌کند و، به‌عبارت دیگر، نامی است برای دوره‌ای انتقالی در پیکار طبقاتی دو طبقهٔ اصلی، تا پیروزی نهایی کارگران. وقتی از مارکس پرسیدند که آیا اصطلاح «انقلاب اجتماعی» مستلزم جنگ داخلی خشونتبار بین دو طبقهٔ مذکور نیز هست، پاسخ داد[۸] که ضرورتاً چنین نیست، ولی افزود که بدبختانه امید به‌احتراز از جنگ داخلی چندان قوی هم نیست، و شاید می‌بایست باز هم بیفزاید که گرچه از نظر پیشگویی تاریخی، این سؤال کاملاً بی‌ربط و بیمورد نیست، به‌هر حال در درجهٔ دوم اهمیت است. در مسلك مارکس، حیات اجتماعی سرشار از خشونتگری است و جنگ طبقاتی هر روز قربانی می‌گیرد[۹]. آنچه براستی اهمیت دارد، نتیجه است، یعنی سوسیالیسم. ویژگی ذاتی «انقلاب اجتماعی»، رسیدن به‌این نتیجه است.

اگر می‌شد محرز بدانیم یا بداهتاً یقین کنیم که سوسیالیسم در پی سرمایه‌داری خواهد آمد، این توضیح دربارهٔ اصطلاح «انقلاب اجتماعی» شاید رضایت‌بخش می‌بود. اما چون نظریهٔ انقلاب اجتماعی خود بخشی از استدلال علمیی است که بدان وسیله می‌خواهیم ظهور سوسیالیسم را احراز و ثابت کنیم، توضیح مذکور به‌هیچ‌وجه رضایت‌بخش نیست. اگر در

اینگونه استدلال بگوییم که انقلاب اجتماعی مرحلهٔ گذر به‌سوسیالیسم است، استدلالمان دچار دور می‌شود، مانند استدلال پزشکی که وقتی پرسیدند چرا مرگ بیمار را پیش‌بینی می‌کند، اعتراف کرد که نه با عوارض بیماری آشناست و نه با هیچ چیز دیگر آن، فقط می‌داند که این بیماری به«مرضی مهلك» مبدل خواهد شد. (یعنی اگر بیمار نمیرد، بیماری هنوز «مرض مهلك» نیست؛ همین‌طور، اگر انقلاب به‌سوسیالیسم نینجامد، هنوز «انقلاب اجتماعی» نیست). پس باید انتقادمان را به‌این شکل ساده درآوریم که در هیچ‌یك از سه گام استدلالی که برای پیشگویی انجام می‌گیرد، هیچ چیز را که در گام بعدی استنتاج می‌شود، مسلم و مفروض نشماریم.

این ملاحظات نشان می‌دهد که برای بازسازی صحیح استدلال مارکس، باید چنان ویژگی و خصیصه‌ای برای انقلاب اجتماعی پیدا کنیم که به‌سوسیالیسم برنگردد و امکان دهد انقلاب اجتماعی سهم خود را به بهترین وجه در استدلال ادا کند. خصیصهٔ واجد این شرطها، بنظر می‌رسد چنین باشد: انقلاب اجتماعی، کوشش یك پرولتاریای عمدتاً متحد است برای تسخیر کامل قدرت، با عزم جزم به‌اینکه حتی اگر برای دست یافتن به‌هدف، به‌خشونتگری نیاز باشد، از خشونتگری روی بر نتابد و در برابر کلیهٔ مساعی مخالفان برای بازیابی قدرت، ایستادگی کند. این توصیف، اولاً، خالی از اشکالاتی است که اندکی پیش ذکر شد؛ ثانیاً، تا جایی که سومین گام استدلال صحیح و معتبر است، با آن سازگار است و نمی‌گذارد کیفیت بدون شك خردپسند آن پنهان بماند؛ و سرانجام، چنانکه نشان خواهیم داد، با مارکسیسم وفق می‌دهد و بخصوص با گرایش اصالت تاریخی آن موافق است که می‌خواهد از هرگونه اظهار نظر قطعی[۱۰] راجع به‌اینکه آیا عملاً در این مرحله از تاریخ از خشونتگری احتراز خواهد شد یا نه، خودداری کند.

گرچه وصف پیشنهاد شده، به‌عنوان پیشگویی تاریخی، به‌قطع و یقین نمی‌گوید که خشونت اعمال خواهد شد، از جهت اخلاقی یا حقوقی قضیه غیر از این است. هر انقلاب اجتماعی با این ویژگیها، بدون شك به‌معنای قیام خشونتبار است، زیرا نیت خشونتگری مهمتر از تمسك واقعی

به‌خشونت است و فرض ما وجود عزم جزم برای روی بر نتافتن از خشونتگری بود چنانچه خشونتگری برای رسیدن به‌هدفهای نهضت لزوم پیدا کند. اگر کسی بگوید که عزم جزم برای روی بر نتافتن از خشونتگری از لوازم انقلاب اجتماعی به‌معنای قیام خشونتبار است، گفتهٔ او نه تنها با نظرگاه حقوقی و اخلاقی، بلکه با نظر عادی دربارهٔ اینگونه امور نیز سازگار است. اگر کسی برای دست یافتن به‌هدفهایش مصمم به‌استفاده از خشونت باشد، می‌توانیم بگوییم، صرف‌نظر از اینکه در فلان مورد خاص دست به‌خشونت زده‌است یا نه، به‌هر حال عملاً حالت پرخاشگر و خشن به‌خود گرفته‌است. شك نیست که اگر بخواهیم فلان عمل خاص او را در آینده پیش‌بینی کنیم، باید مانند مارکسیستها از اظهار نظر قطعی اجتناب ورزیم و بگوییم نمی‌دانیم آیا واقعاً به‌زور و خشونت متوسل خواهد شد یا نه. (پس وصفی که دادیم از این جهت با نظر مارکسیستها سازگار است). اما پیداست که اگر قصد پیشگویی تاریخی نداشته‌باشیم و فقط بخواهیم حالت او را به‌طور عادی وصف کنیم، این عدم قاطعیت منتفی خواهد شد.

باید کاملاً روشن کنم که، به‌عقیدهٔ من، زیانبارترین عنصر در مارکسیسم، از نظر سیاست عملی، همین پیشگویی یك انقلاب احتمالاً خشونت‌آمیز است. تصور می‌کنم پیش از پرداختن به‌تحلیل، بهتر است دلایلی را که بر این اعتقاد دارم باختصار توضیح دهم.

چنین نیست که من در همهٔ احوال و در کلیهٔ شرایط، مخالف انقلاب خشونتبار باشم. من هم مانند برخی از متفکران مسیحی قرون وسطا و دوران رنسانس که کشتن حاکمان جبار را جایز می‌دانستند، بر این باورم که واقعاً ممکن است در یك حکومت جابر و زورگو چاره‌ای جز این نباشد و در چنین احوال، انقلاب خشونتبار را باید موجه شمرد. ولی همچنین معتقدم که یگانه هدف هر انقلابی از این قسم باید تأسیس دموکراسی باشد؛ و غرضم از دموکراسی چیزی مبهم و دو پهلو مانند «حکومت مردم» یا «حکومت اکثریت» نیست؛ منظورم مجموعه‌ای از نهادهاست (بخصوص انتخابات عمومی، یعنی حق مردم برای برکنار کردن حکومتشان) که نظارت عامه بر حکمرانان و برکنار ساختن ایشان را امکان‌پذیر کند و به

مردم تحت حکومت اجازه دهد بدون خشونتگری و حتی برخلاف خواست فرمانروایان، به‌اصلاحاتی که می‌خواهند دست یابند. به‌سخن دیگر، خشونتگری فقط تحت حکومتهای جابر و زورگو موجه است که اصلاحات بدون خشونتگری را غیرممکن می‌سازند و یگانه هدف آن باید ایجاد شرایطی باشد که اصلاحات مسالمت‌آمیز در آن ممکن شود.

به‌عقیدهٔ من، هرگز نباید بکوشیم با توسل به‌وسایل خشن به‌چیزی جز آنچه گفته‌شد دست یابیم، زیرا معتقدم چنین کوششی متضمن این خطر است که احتمال اصلاحات عاقلانه منتفی گردد. استفادهٔ طولانی از خشونت ممکن است عاقبت به‌نابودی آزادی بینجامد چون این احتمال در آن وجود دارد که به‌جای استوار کردن حکومت بیغرض و متین عقل، به فرمانروایی خودکامهٔ فردی منتهی شود. انقلاب خشونتباری که هدفی بیش از سرنگونی حکومت جابرانه داشته‌باشد، همانقدر که ممکن است به مقصود حقیقی دست یابد، لااقل همانقدر هم امکان دارد حکومت جابرانهٔ دیگری را به‌قدرت برساند.

تنها در یك مورد دیگر در منازعات سیاسی، به‌عقیدهٔ من، استفاده از خشونت موجه است و آن در هنگام ایستادگی در برابر هرگونه حمله (چه از داخل و چه از خارج کشور) به‌اساس حکومت دموکراتیك و تعرض به روشهای دموکراسی است که پس از استقرار دموکراسی صورت بگیرد. بر همهٔ شهروندان وفادار واجب است که در برابر هر حمله‌ای از این قسم حتی با توسل به‌خشونت ایستادگی کنند، بخصوص اگر حمله از طرف حکومت مصدر قدرت در خود کشور صورت بگیرد یا حکومت نسبت به آن بردباری و تساهل نشان بدهد. ادامهٔ کار دموکراسی عمدتاً وابسته به‌فهم این معناست که حکومتی که از قدرت و اختیارات خود سوء استفاده کند و جبر و زور را اساس کار قرار دهد (یا تأسیس حکومت جابرانه را از طرف هر کس تحمل کند) قانونیت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد و **شهروندان نه تنها حق دارند، بلکه مکلفند عمل چنین حکومتی را جنایت تلقی کنند و اعضای آن را مشتی جنایتکار خطرناك بدانند.** ولی به‌عقیدهٔ **من، اینگونه** مقاومت در برابر کوشش برای برانداختن دموکراسی باید فقط **جنبهٔ تدافعی** داشته‌باشد. کوچکترین شکی نباید باقی بماند که یگانه هدف

مقاومت، نجات دموکراسی است. سوء استفاده از موقعیت برای توسل به اقدامات جابرانه به‌منظور مقابله با جباریت، همانقدر جنایت است که کوشش اصلی برای استقرار حکومت جبر و زور. بنا بر این، توسل به‌این اقدامات، حتی اگر صریحاً به‌قصد نجات دموکراسی و دفع دشمنان آن صورت بگیرد، روشی بسیار نامطلوب در دفاع از دموکراسی است و در ساعت خطر در صف مدافعان، اغتشاش خواهد افکند و، بنا بر این، احتمالاً به‌دشمن کمك خواهد کرد.

مراد از این سخنان این است که هر سیاست دموکراتیك برای اینکه پیروز شود، به‌رعایت بعضی قواعد از طرف مدافعان دموکراسی نیاز دارد. بعضی از این قواعد بعداً در این فصل خواهدآمد؛ عجالتاً فقط می‌خواهم روشن شود که چرا معتقدم تلقی مارکسیستی از خشونت، یکی از مهمترین نکاتی است که در هر تحلیلی از تعالیم مارکس باید به‌آن رسیدگی شود.

۳

مارکسیستها را بر حسب تعبیرشان از انقلاب اجتماعی، به‌دو گروه عمده می‌توان بخش کرد: جناح تندرو [یا رادیکال] و جناح میانه‌رو. (این بخش‌بندی کمابیش (ولی نه دقیقاً) با فرق میان احزاب کمونیست و سوسیال دموکرات تطبیق می‌کند[۱۱]).

مارکسیستها غالباً از بحث دربارهٔ این موضوع سر باز می‌زنند که آیا انقلاب خشونتبار «موجه» خواهد بود یا نه، و می‌گویند ما معلم اخلاق نیستیم، دانشمند و اهل علمیم و سر و کارمان با واقعیت آن چیزی است که هست یا خواهد بود، نه با آنچه بایستی باشد. به‌عبارت دیگر، پیامبرانی هستند که تاریخ را پیشگویی می‌کنند و از حد اینکه چه خواهد شد، پا فراتر نمی‌گذارند. ولی فرض بگیریم توانسته‌ایم متقاعدشان کنیم که دربارهٔ موجه بودن انقلاب اجتماعی بحث کنند. در این صورت، به عقیدهٔ من، خواهیم‌دید که همهٔ مارکسیستها در اصول با این نظر قدیمی موافقند که انقلاب خشونتبار تنها به‌شرطی موجه است که بر ضد حکومت جابرانه صورت بگیرد. اما از اینجا به‌بعد، عقاید دو جناح تفاوت می‌کند.

جناح تنـدرو [یا رادیکال] بر ایـن عقیـده پافشاری می‌کند که، بـه موجب تعالیم مارکس، هرگونه حکومت طبقاتی بضرورت،دیکتاتوری،یعنی حکومت جبر و زور، است[۱۲]. بنا بر این، دموکراسی حقیقی تنها با استقرار جامعهٔ بیطبقه و با برانداختن دیکتـاتـوری سرمایـه‌داری حـاصل می‌شود، ولـو این کار نیازمنـد توسل به‌خشونت باشد. جناح میانـه‌رو با این نظـر موافق نیست و مصرانـه معتقد است کـه حتی تحت نظام سرمایه‌داری هـم تحقق دموکراسی تا حدی امکان‌پذیر است و، بنا بر این، امکان دارد انقلاب اجتماعی را به‌وسایـل مسالمت‌آمیز و با اصلاحات تدریجـی عملی ساخت. ولی حتی جناح میانه‌رو هم تأکید می‌ورزد که وقوع اینگونه تحول آرام و مسالمت‌آمیز قطعی نیست و خاطرنشان می‌سازد که این بورژوازی است که اگر ببیند ممکـن است در میدان دموکـراسی از کارگران شکست بخـورد، احتمال دارد دست به‌خشونت ببرد. از این رو، جناح میانه‌رو ادعـا می‌کند که کارگران حق دارند تلافی کنند و حکومت خود را به‌وسایل خشونت‌آمیز مستقر سازند[۱۳]. هر کـدام از دو جنـاح ادعا دارد که نمایندهٔ مارکسیسم راستین مارکس است و، به‌یك معنا، هر دو حق دارند، زیرا، چنانکه پیشتر هم گفتیم، نظـریات مارکس در این زمینه، به‌دلیـل شیوهٔ برخـورد اصالت تاریخی او، قدری دو پهلوست. از این گذشته، بنظر می‌رسد مارکس عقاید خـویش را در طـول عمـر تغییر داده‌بـاشد و از تنـدروی [یا رادیکالیسم] شروع کـرده و بعدها به‌موضع معتدلتری رسیده‌باشد[۱۴].

نخست به‌موضـع «رادیـکال» او می‌پردازم زیرا، به‌نظـر من، فقـط این موضع با مندرجـات کتاب سرمایه و سراسر رونـد استدلال پیشگویانـهٔ وی سازگار است. اعتقاد اساسی مارکس در کتـاب سرمایه این است که تقابل و تخاصم میان سرمایه‌دار و کارگر بضرورت باید افـزایش پیدا کند و هرگونه سازش محال است. از این رو، سرمایه‌داری اصلاح‌پذیر نیست و فقـط باید نابـود شود. اکنون عین این قطعـهٔ اساسی را کـه مارکس در آن «گـرایش تاریخی سرمایه‌داری را به‌انباشت» به‌طور نهایی جمع‌بندی کرده، از کتاب سرمایه نقل می‌کنم. می‌نویسد[۱۵]:

همزمان با کاهش منظم عدهٔ سرمایه‌داران بزرگ که همهٔ امتیازات

این سیر تکاملی را غصب و به‌خود منحصر می‌کنند، دامنهٔ فقر و بینوایی و ستم و رقیت و خواری و بهره‌کشی افزایش می‌یابد، اما در عین حال خشم و طغیان طبقهٔ کارگر نیز بالا می‌گیرد که افرادش پیوسته بیشتر می‌شوند و به‌سبب همان ساز و کار روش تولید سرمایه‌داری، انضباط و اتحاد و تشکل پیدا می‌کنند. همان شیوهٔ تولید که همگام با انحصار سرمایه و تحت آن شکوفا شده‌است، عاقبت مانعی برای [انحصارگری] می‌شود. تمرکز وسایل تولید در دست تعدادی انگشت‌شمار و تشکل اجتماعی [نیروی] کار به‌جایی می‌رسد که پوشش سرمایه‌داری نفس‌گیر می‌شود و می‌ترکد. ساعت [مرگ] مالکیت خصوصی سرمایه‌داری فرارسیده‌است. از سلب مالکیت کنندگان، سلب مالکیت می‌شود.

با توجه به‌این عبارات اساسی، گمان نمی‌کنم شکی باقی بماند که هستهٔ مرکزی تعالیم مارکس در کتاب سرمایه، محال بودن اصلاح سرمایه‌داری است و پیشگویی سرنگونی خشونت‌آمیز آن ـ آموزه‌ای که با نظر جناح تندرو مطابقت دارد و به‌بهترین وجه با استدلال پیشگویانهٔ مورد بحث ما سازگار است. اگر مقدمهٔ دومین گام و همچنین نخستین نتیجه را مسلم بگیریم، پیشگویی انقلاب اجتماعی به‌نحوی که در عبارات منقول از کتاب سرمایه آمده‌است (و نیز پیروزی کارگران چنانکه در فصل گذشته اشاره شد) یقیناً لازم می‌آید. در واقع، مشکل بتوان طبقهٔ کارگری در نظر گرفت که سراسر متحد و کاملاً از آگاهی طبقاتی برخوردار باشد ولی اگر بینوایی و فقرش به‌وسایل دیگر تخفیف داده‌نشود، سرانجام با عزم جزم به‌برانداختن نظام اجتماعی همت نگمارد. لیکن این امر بی‌اعتبار بودن نتیجهٔ دوم را منتفی نمی‌سازد، زیرا چنانکه نشان دادیم، نخستین نتیجه بی‌اعتبار و مخدوش است و از خود مقدمه بتنهایی ـ یعنی از افزایش ثروت و فقر ـ حتمیت انقلاب اجتماعی لازم نمی‌آید. چنانکه پیشتر در تحلیل نخستین نتیجه خاطرنشان ساختیم، فقط می‌توانیم بگوییم شورش و طغیان اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی چون نه ممکن است از وحدت طبقاتی اطمینان حاصل کنیم نه از رشد آگاهی طبقاتی، نمی‌توانیم اینگونه شورشها را انقلاب اجتماعی بدانیم. (حتی لازم نیست این شورشها به پیروزی بینجامد؛ بنا بر این، فرض اینکه طغیانهایی از این قسم به

معنای انقلاب اجتماعی است، با سومین گام [در استدلال] سازگار نخواهد بود).

بر خلاف موضع رادیکال که دست کم با استدلال پیشگویانه بخوبی وفق می‌دهد، موضع اعتدالی یکسره این استدلال را نابود می‌کند. ولی چنانکه قبلاً گفتیم، این موضع نیز متکی به‌حجیت مارکس است. عمر مارکس چندان به‌درازا کشید که اصلاحاتی را که محال می‌پنداشت، به‌چشم خود ببیند. اما هرگز فکر نکرد که بهبود وضع کارگران در عین حال نظریهٔ او را باطل می‌کند. برداشتش از انقلاب اجتماعی، از اعتقادش به‌اصالت تاریخ سرچشمه می‌گرفت و با این برداشت دو پهلو، چنین اصلاحات را پیش درآمد[۱۶] یا حتی آغاز انقلاب اجتماعی تلقی می‌کرد. انگلس می‌گوید[۱۷] مارکس به‌این نتیجه رسید که به‌هر حال در انگلستان، «انقلاب اجتماعی حتمی است و ممکن است کاملاً به‌وسایل مسالمت‌آمیز و به صورت قانونی انجام بگیرد. البته او همیشه می‌افزود که پیش‌بینی نمی‌کند طبقهٔ حاکم انگلستان بدون 'طغیان به‌طرفداری از بندگی'[۱]، به‌این انقلاب مسالمت‌آمیز و قانونی گردن بنهد.» این گزارش با مندرجات نامه‌ای که مارکس سه سال پیش از مرگ نوشته، سازگار است[۱۸]: «حزب من... انقلاب در انگلستان را حتمی نمی‌شمارد، فقط بر حسب سوابق تاریخی، آن را ممکن می‌داند.» باید متوجه بود که دست‌کم نخستین گفته‌ای که نقل شد آشکارا حاکی از نظریهٔ «جناح میانه‌رو» است که معتقد است اگر طبقهٔ حاکم تسلیم نشود، خشونتگری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

نظریه‌های اعتدالی یاد شده، به‌نظر من، استدلالی را که به‌منظور پیشگویی صورت گرفته یکسره نابود می‌کنند[۱۹]، زیرا به‌طور ضمنی بر امکان سازش و احتمال اصلاح تدریجی سرمایه‌داری و، بنا بر این کاهش تقابل و تخاصم طبقاتی دلالت دارند، حال آنکه یگانه اساس استدلال مورد بحث، افزایش چنین مخاصمتهاست. هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که چرا باید

---

۱. 'pro-slavery rebellion'. این کلمات در نوشتهٔ انگلس به‌انگلیسی آمده‌است. مترجم فارسی کتاب **سرمایه** ترجمه کرده‌است: «عصیان برای حفظ بندگی». (**سرمایه**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص۶۹). (مترجم).

اصلاحات تدریجی مبتنی بر سازش به‌نابودی کامل نظام سرمایه‌داری بینجامد؛ چرا کارگرانی که به‌تجربه آموخته‌اند وضعشان با اصلاحات تدریجی بهبودپذیر است، نباید ادامهٔ این روش را ترجیح دهند، ولو این روش به«پیروزی کامل» یعنی تسلیم‌شدن طبقهٔ حاکم منتهی نشود؛ و چرا نباید به‌جای اینکه با بورژوازی سازش کنند و وسایل تولید را در مالکیت او باقی بگذارند، با طرح درخواستهایی که ممکن است به‌درگیریهای خشن منجر شود، هر چه را بدست آورده‌اند یکجا به‌خطر بیندازند. تنها به‌شرطی می‌توانیم پیشگویی کنیم که کارگران مجبور به‌برانداختن سراسر نظام خواهندبود که فرض کنیم «پرولترها بجز زنجیرهایشان هیچ ندارند که از دست بدهند»[۲۵] و مسلم بشماریم که قانون فقر متزاید معتبر است یا لااقل اصلاحات را غیرممکن می‌کند. پس اگر «انقلاب اجتماعی» به«تکامل اجتماعی» تعبیر شود، استدلال مارکسیستی از گام اول تا گام آخر یکسره فرو می‌ریزد و تنها چیزی که از مارکسیسم باقی می‌ماند، شیوهٔ برخورد اصالت تاریخی است. بنا بر این، اگر کسی قرار باشد همچنان در صدد پیشگویی تاریخی بر آید، بایستی این پیشگویی را بر استدلالی بکلی جدید پی‌ریزی کند.

اگر بخواهیم مطابق عقاید بعدی مارکس و نظریات جناح میانه‌رو، در عین اینکه استدلال را تغییر می‌دهیم، اصل نظریه را نیز هرچه بیشتر محفوظ نگاه‌داریم، دلایلمان باید یکسره بر این ادعا استوار شود که طبقهٔ کارگر در حال حاضر نمایندهٔ اکثر مردم است یا روزی در آینده خواهد بود. چنین استدلالی باید به‌قرار زیر ترتیب داده‌شود. «انقلاب اجتماعی» (که اکنون فقط به‌معنای افزایش پیکار طبقاتی میان سرمایه‌داران و کارگران است) عاقبت سرمایه‌داری را دگرگون خواهد ساخت؛ انقلاب مذکور ممکن است به‌روشهای تدریجی و دموکراتیك پیش برود یا خشونتبار باشد یا بتناوب صورت تدریجی و خشونتبار پیدا کند؛ این امور همه به مقاومت بورژوازی بستگی خواهد داشت؛ ولی به‌هرحال، و بخصوص اگر جریان مورد نظر کیفیت مسالمت‌آمیز به‌خود بگیرد، باید به‌این بینجامد که، همانطور که در بیانیهٔ [کمونیست] آمده‌است[۲۱]، کارگران در «مقام طبقهٔ حاکم» قرار بگیرند و در «نبرد در راه دموکراسی» پیروز

شوند، زیرا «نهضت پرولتاریا، نهضت مستقل و خودآگاه اکثریت عظیم [مردم] است، به‌سود همان اکثریت عظیم.»

باید متوجه بود که پیشگویی [مارکس] حتی به‌این صورت معتدل و تغییر یافته هم باز به‌دلایل زیر غیرقابل دفاع است. اگر امکان اصلاحات تدریجی را بپذیریم، نظریهٔ فقر متزاید را باید رها کنیم. اما در این صورت، ادعای اینکه کارگران صنعتی روزی باید «اکثریت عظیم [مردم]» را تشکیل دهند، حتی بظاهر هم توجیه‌پذیر نخواهدبود. منظورم به‌طور ضمنی این نیست که این ادعا براستی از نظریهٔ فقر متزاید مارکس لازم می‌آید، زیرا نظریهٔ مذکور هرگز به‌کشاورزان و دهقانان توجه کافی نکرده‌است. ولی اگر قانون فقر متزاید که بناست طبقهٔ متوسط را به‌سطح پرولتاریا پایین بیاورد، خود بی‌اعتبار باشد، نباید تعجب کنیم که طبقهٔ متوسط با اعضای کثیر همچنان به‌هستی ادامه دهد (یا طبقهٔ متوسط جدیدی پدید بیاید) و برای مخالفت با سر کار آمدن طبقهٔ کارگر، با دیگر طبقات غیر پرولتاریایی همکاری کند و هیچ‌کس هم نتواند به‌قطع و یقین بگوید که نتیجهٔ چنین زورآزمایی و مصافی چه خواهد شد. حقیقت امر این است که، برخلاف گذشته، آمار حاکی از افزایش عدهٔ کارگران صنعتی به‌نسبت دیگر طبقات نیست. حتی به‌رغم ادامهٔ انباشت ابزارهای تولید، گرایشی در جهت عکس دیده می‌شود. این واقعیت خود بتنهایی برای بی‌اعتبار کردن استدلال تغییر یافته‌ای که به‌منظور پیشگویی اقامه شد، کافی است. آنچه باقی می‌ماند این امر مهم مشهود است که اصلاحات اجتماعی، بیشتر[۲۲] در اثر فشار ستمدیدگان ــ یا اگر کسی این اصطلاح را ترجیح دهد، در اثر فشار پیکار طبقاتی ــ انجام می‌شود (که این هم در سنجش با معیارهای پر طمطراق پیشگوییهای اصالت تاریخی، ناچیز است). به‌عبارت دیگر، رهایی ستمدیدگان عمدتاً حاصل تلاش خودشان خواهد بود[۲۳].

۴

استدلال به‌منظور پیشگویی، به‌هرتعبیر ــ چه رادیکال وچه اعتدالی ــ غیرقابل دفاع وغیرقابل ترمیم است. ولی برای فهم کامل این وضع، ابطال پیشگویی حتی به‌صورت تغییر یافته هم کافی نیست. باید مضافاً در

آن موضع دوپهلو نسبت به‌مسألهٔ خشونت تحقیق کنیم که در احزاب تندرو و میانه‌رو مارکسیست هر دو مشاهده می‌شود. حرف من این است که این نگرش، در مسألهٔ اینکه آیا «نبرد در راه دموکراسی» به‌پیروزی خواهد رسید یا نه، تأثیر بسزا دارد، زیرا هرجا جناح میانه رو مارکسیست انتخابات عمومی را برده یا به‌پیروزی نزدیك شده‌است، یکی از دلایلش بظاهر این بوده که بخش بزرگی از طبقهٔ متوسط را جلب کرده‌است. این البته به‌دلیل موضع بشردوستانه و آزادی‌طلبانهٔ افراد آن جناح و مخالفتشان با ظلم و جور بوده‌است. ولی چون موضعشان نسبت به‌مسألهٔ خشونتگری پیوسته دو پهلو و مستلزم تضاد بوده، جذابیتشان را خنثی کرده و به‌سود دشمنان دموکراسی و مخالفان بشردوستی، یعنی فاشیستها، تمام شده‌است.

دوگونه دو پهلوگویی یا تضاد در نظریهٔ مارکسیستی هست. این دو پهلوگوییها با هم نسبت نزدیك دارند و، از جهت بحث ما، هر دو مهمند. یکی، موضع دو پهلو نسبت به‌مسألهٔ خشونتگری است که پایه‌اش بر شیوهٔ برخورد اصالت تاریخی استوار است. دیگری، دو پهلوگویی مارکسیستهاست در بارهٔ آنچه در بیانیهٔ [کمونیست] «تسخیر قدرت سیاسی به‌دست پرولتاریا» خوانده شده‌است[۲۴]. معنای این عبارت چیست؟ از یك سو ممکن است به‌این معنا باشد ـ کما اینکه گاهی به‌همین وجه هم تعبیر می‌شود ـ که حزب کارگران نیز مانند هر حزب دموکراتیك دیگر، هدفش حصول اکثریت و تشکیل حکومت است ـ هدفی که نمی‌توان گفت آزاری به‌کسی می‌رساند. ولی از سوی دیگر ممکن است به‌این معنا باشد ـ چنانکه به‌تعریض و کنایه غالباً نزد مارکسیستها به‌همین معنا هم تعبیر می‌شود ـ که حزب به‌محض اینکه سر کار آمد، قصد دارد در موضع قدرت سنگر بگیرد و، به‌عبارت دیگر، از اکثریتی که حاصل کرده به‌نحوی استفاده کند که بازیابی قدرت به‌شیوه‌های عادی دموکراتیك برای دیگران بسیار دشوار شود. تفاوت این دو تعبیر بسیار مهم است. هر حزبی اگر هنگامی که در اقلیت است قصد داشته‌باشد حزب دیگر را، خواه با توسل به‌خشونت و خواه با استفاده از رأی اکثریت، سرکوب کند، به‌طور ضمنی حق حزب اکثریت فعلی را برای مبادرت به‌عین همان عمل، می‌پذیرد و اخلاقاً حق

شکایت از سرکوبی را از خود سلب می‌کند و، در واقع، بهانه به‌دست گروههایی در حزب حاکم می‌دهد که می‌خواهند مخالفان را بزور سرکوب کنند.

از جهت اختصار، نام این دوقسم دو پهلوگویی را، بترتیب، **دو پهلو گویی در اعمال خشونت** و **دو پهلو گویی در تسخیر قدرت** می‌گذارم. ریشهٔ مضاعف این دو پهلوگوییها یکی ابهامی[1] است که در شیوهٔ برخورد اصالت تاریخی نهفته و دیگری ابهامی که در نظریهٔ مارکسیستی در بارهٔ دولت وجود دارد. اگر زورگویی طبقاتی در ذات دولت سرشته شده‌باشد، باید نتیجه گرفت که، اولاً، خشونتگری رواست و، ثانیاً، جز نشانیدن دیکتاتوری پرولتاریا به‌جای دیکتاتوری بورژوازی چاره‌ای نیست و هر کس دربارهٔ دموکراسی صوری نگران باشد، از شعور تاریخی بی‌بهره است، زیرا سخن لنین را فراموش کرده‌است که می‌گفت[۲۵]، «دموکراسی... فقط یکی از مراحل سیر تکاملی تاریخ است.»

هر دو قسم تضاد و دو پهلوگویی در نظریه‌های تاکتیکی جناح تندرو و جناح میانه‌رو سهمی دارند و البته این کاملاً قابل درك است، زیرا بهره‌برداری منظم از دو پهلوگویی به‌هردو جناح امکان می‌دهد که عرصه‌ای را که می‌خواهند در آن به‌جلب پیروان بپردازند، گسترده‌تر سازند. اما این حسن تاکتیکی ممکن است در حساسترین لحظه‌ها عیبهایی هم در پی داشته‌باشد و هرگاه تندروترین اعضا به‌این فکر بیفتند که ساعت اقدام خشونت‌آمیز فرارسیده‌است، به‌شکاف بینجامد. عباراتی که اکنون نقل می‌شود و از شرح انتقادی اخیر پارکس[2] در بارهٔ مارکسیسم دست‌چین شده، شاهدی است بر اینکه جناح تندرو چگونه ممکن است از دو پهلو گویی در اعمال خشونت، بهره‌برداری منظم کند[۲۶]. می‌نویسد: «چون حزب کمونیست ایالات متحد امریکا اعلام می‌کند که نه تنها اکنون طرفدار انقلاب نیست، بلکه هرگز در گذشته هم از آن طرفداری نکرده است، شایسته است چند جمله از برنامهٔ بین‌الملل کمونیست را (که در ۱۹۲۸ تدوین شده‌است) عیناً در اینجا نقل کنیم.» بخشی از قطعه‌ای که

---

1. vagueness 2. H.B. Parkes

پارکس از برنامهٔ مذکور نقل می‌کند چنین است:

تسخیر قدرت به‌دست پرولتاریا به‌معنای «در دست گرفتن» زمام دولت حی و حاضر بورژوا به‌شیوه‌های مسالمت‌آمیز و با اتکا به‌رأی اکثریت در پارلمان نیست... تسخیر قدرت... یعنی براندازی خشونت آمیز قدرت بورژوا و نابودکردن دستگاه دولت سرمایه‌داری... حزب... با این تکلیف روبروست که توده‌ها را در یورش مستقیم به دولت بورژوا رهبری کند. این کار با... تبلیغات... و... فعالیت توده‌گیر انجام می‌شود... فعالیت توده‌گیر نهایتاً شامل... اعتصاب عمومی، همزمان با قیام مسلحانه است... عمل اخیر... که بالاترین شکل عمل است، باید مطابق قواعد جنگی انجام گیرد...

پس می‌بینیم که این قسمت برنامه به‌هیچ وجه دو پهلو نیست. اما این دلیل نمی‌شود که حزب از دو پهلو گویی دربارهٔ اعمال خشونت بهره‌برداری منظم نکند و به‌اقتضای موقعیت تاکتیکی[۲۷] اصطلاح «انقلاب اجتماعی» را به‌تحول مسالمت‌آمیز تعبیر نکند و به‌این موضع سلم و مدارا عقب ننشیند. جالب نظر اینکه همهٔ این کارها در حالی صورت می‌گیرد که آخرین بند بیانیهٔ [کمونیست] (که در برنامهٔ ۱۹۲۸ هم حفظ شده‌است) بصراحت می‌گوید[۲۸]: «کمونیستها از پنهان کردن نظرها و هدفهای خویش عار دارند و آشکارا اعلام می‌کنند که رسیدن به‌هدفهایشان امکان‌پذیر نیست مگر با براندازی خشونت‌آمیز کلیهٔ شرایط اجتماعی موجود...»

ولی مهمتر این است که جناح میانه‌رو چگونه هم از دو پهلو گویی در اعمال خشونت و هم از دو پهلوگویی در تسخیر قدرت، بهره‌برداری منظم کرده‌است. شیوهٔ این کار را انگلس بر پایهٔ نظریات معتدلتر مارکس که پیشتر نقل شد، پرورانده و درست کرده‌است و این خود به‌آموزه‌ای تاکتیکی مبدل گشته و در تحولات بعدی تأثیر بزرگ گذاشته‌است. آموزهٔ مورد نظر را ممکن است به‌این شرح بیان کرد[۲۹]: ما مارکسیستها، اگر مقدور باشد، تحول مسالمت‌آمیز و دموکراتیك به‌سوی سوسیالیسم را ترجیح می‌دهیم. ولی چون در سیاست واقع‌بین هستیم، این احتمال را پیش-

بینی می‌کنیم که بورژوازی آرام و سربزیر کنار نکشد و به‌مجرد نزدیک شدن ما به‌حصول اکثریت، در صدد نابود کردن دموکراسی برآید. در این صورت، بی‌آنکه خم به‌ابرو بیاوریم، باید بجنگیم و قدرت سیاسی را به تسخیر درآوریم. و چون چنین احتمالی در پیش است، باید کارگران را برای روبرو شدن با آن آماده کنیم وگرنه به‌آرمان خود خیانت کرده‌ایم. انگلس در این باره چنین می‌نویسد[۳۰]: «فعلاً مراعات قانون چنان به‌سود ماست که تا وقتی این وضع ادامه دارد، باید دیوانه باشیم اگر به‌آن پایان دهیم. ولی باید ببینیم آیا این اول بورژوازی نخواهدبود... که برای خرد کردن ما با خشونت، به‌آن پایان خواهدداد؟ بفرمایید آقایان بورژواها، تیر اول را شما شلیك کنید! هرگز شك نکنید، تیر اول را آنها شلیك خواهند کرد. یك روز صبح... سرانجام بورژوازی از اینکه نظاره‌گر افزایش سریع نیروی سوسیالیسم باشد به‌تنگ خواهدآمد و به‌بیقانونی و خشونت تمسك خواهدجست.» اینکه بعد چه خواهدشد، منظماً در پردهٔ دو پهلوگویی، پنهان نگاه‌داشته می‌شود. از این دو پهلوگویی، به‌منظور تهدید بهره‌برداری می‌شود، زیرا کمی بعد، انگلس خطاب به«آقایان بورژواها» می‌گوید: «اگر... قانون اساسی را زیر پا بگذارید... حزب سوسیال دموکرات آزاد خواهدبود علیه شما دست به‌عمل بزند یا نزند ـ هرکدام را خودش ترجیح دهد. اما به‌هرحال، امروز دست خود را پیش شما باز نمی‌کند که چه خواهد کرد!»

جالب نظر است که این آموزه چقدر با تصور اصلی مارکس اختلاف دارد که پیش‌بینی می‌کرد انقلاب در نتیجهٔ فشار متزاید سرمایه‌داری بر کارگران بوقوع خواهد پیوست، نه در نتیجهٔ فشار متزاید نهضت موفق طبقهٔ کارگر بر سرمایه‌داران. این تغییر جبهه بی‌اندازه جالب توجه است [۳۱] و تأثیر تحول خاصی را در جامعه نشان می‌دهد که اگر دقت‌کنیم می‌بینیم کاهش فقر و بینوایی بوده‌است. ولی آموزهٔ جدید انگلس که ابتکار انقلابی یا، به‌عبارت دقیقتر، ضد انقلابی را به‌طبقهٔ حاکم واگذار می‌کند، از نظر تاکتیکی پوچ و محکوم به‌شکست است. نظریهٔ اصلی مارکس به ما می‌گفت که وقتی رکود و کساد به‌نهایت برسد و در لحظه‌ای که فروپاشی نظام اقتصادی، نظام سیاسی را سست کند، انقلاب کارگری شعله‌ور خواهد

شد، و چنین وضعی به پیروزی کارگران کمك بسزا خواهد کرد. ولی اگر از«آقایان بورژواها» دعوت شود که تیر اول را شلیك کنند، آیا قابل تصور است که این آقایان بقدری احمق باشند که با خرد و دور اندیشی بهترین لحظه را برای این کار انتخاب نکنند؟ آیا برای جنگی که می‌خواهند در آن وارد شوند، تدارك شایسته نخواهند دید؟ و چون به‌موجب نظریهٔ مورد بحث، زمام قدرت را در دست دارند، این تدارکات به‌معنای بسیج کردن نیروهایی نخواهد بود که کارگران در مقابله با آنها ممکن نیست کوچکترین شانس پیروزی داشته‌باشند؟ این اشکالات را نمی‌توان با اصلاح نظریه به این نحو برطرف کرد که کارگران نباید منتظر ضربهٔ حریف بنشینند، بلکه باید به‌پیشباز او بروند، زیرا در نظریه فرض بر این است که جلو بودن در آمادگی و تدارکات همیشه برای مصادر قدرت آسانتر است ـ یعنی اگر کارگران چوب و چماق داشته‌باشند، آنان می‌توانند تفنگ آماده کنند؛ اگر کارگران تفنگ بدست بگیرند، آنها می‌توانند توپ به‌میدان بیاورند؛ اگر کارگران توپ تدارك ببینند، طرف مقابل می‌تواند هواپیمای بمب‌افکن وارد کارزار کند، و همین‌طور تا آخر.

۵

ولی این اشکال گرچه جنبهٔ عملی دارد و به‌تجربه تأیید می‌شود، باز هم، سطحی است. معایب آموزهٔ مورد بحث ریشه‌های ژرفتر دارد. اشکال، به‌نظر من، در این است که احتمالاً هم پیش‌فرض آموزه و هم نتایج تاکتیکی آن، درست همان واکنش ضد دموکراتیکی را در بورژوازی پدید می‌آورد که در خود آموزه پیش‌بینی شده ولی (با دو پهلوگویی) ادعای بیزاری از آن می‌شود ـ یعنی عامل ضد دموکراسی را در بورژوازی تشدید می‌کند و به‌جنگ داخلی می‌انجامد و می‌دانیم که این امر ممکن است به‌شکست و ظهور فاشیسم منتهی گردد.

اشکال به‌طور خلاصه در این است که هر حزب سیاسی مهم همینکه آموزهٔ تاکتیکی انگلس ـ و به‌بیان کلیتر، دو پهلوگویی در اعمال خشونت و تسخیر قدرت ـ را شیوهٔ کار قرار دهد، چرخ دموکراسی از گردش باز می‌ماند. دعوی اساسی من در ایراد این اشکال این است که دموکراسی تنها

بهشرطی عملی است که حزبهای عمده بهویژگیهای کارکرد آن معتقد باشند. این ویژگیها را می‌توان بهشرح زیر جمع‌بندی کرد (رجوع کنید همچنین بهفصل هفتم، بخش۲):

۱. گرچه نهاد انتخابات عمومی حائز بالاترین اهمیت است، ویژگی دموکراسی منحصر بهحکومت اکثریت نیست، زیرا اکثریت ممکن است با جبر و زورگویی حکومت کند. (مثلاً اکثریت کسانی که قدشان کوتاهتر از یك متر و ۸۰ سانتیمتر است ممکن است تصمیم بگیرند همهٔ مالیاتها را باید اقلیتی بپردازند که قدشان بلندتر از یك متر و ۸۰ سانتیمتر است). در دموکراسی، قدرت و اختیارات حکمرانان باید محدود باشد. ملاك دموکراسی این است که در چنین نظامی، حکمرانان ـ یعنی حکومت ـ را مردم تحت حکومت باید بتوانند بدون خونریزی برکنار کنند. پس اگر مصادر قدرت از تضمین نهادهایی خودداری ورزند که آن نهادها امکان فعالیت اقلیت را برای حصول تغییرات مسالمت‌آمیز تأمین می‌کنند، حکومتشان جابرانه است.

۲. کافی است حکومتها را فقط بهدو نوع تقسیم کنیم: اول حکومتهای دارای اینگونه نهادها (یعنی دموکراسی) و دوم تمام حکومتهای دیگر (یعنی حکومتهای جبار).

۳. برای اینکه ساخت قانونی یك حکومت دموکرات از تضاد برکنار بماند، باید فقط یك نوع تغییر را در نظام حقوقی منع کند و آن تغییری است که کیفیت و خصلت دموکراتیك آن را بهخطر بیندازد.

۴. در دموکراسی، حمایت کامل از اقلیتها نباید شامل حال کسانی شود که از قانون سر می‌پیچند و بخصوص نباید کسانی را در بر گیرد که دیگران را بهبرانداختن خشونت‌آمیز دموکراسی برمی‌انگیزند[۳۲].

۵. در ایجاد نهادهای ضامن دموکراسی، همیشه باید بر اساس این فرض پیش رفت که هم در مردم تحت حکومت و هم در حکمرانان، ممکن است تمایلات ضد دموکراتیك بهحالت کنون وجود داشته‌باشد.

۶. اگر دموکراسی نابود شود، کلیهٔ حقوق نابود شده‌است. حتی اگر بعضی مزایای اقتصادی برای مردم تحت حکومت ادامه پیدا کند، فقط با چشم‌پوشی و بهدلیل اینکه هنوز اقدامی برای سلب آن مزایا بعمل نیامده،

ادامه پیدا می‌کند[۳۳].

۷. دموکراسی بهترین میدان نبرد را برای حصول تغییرات عاقلانه فراهم می‌کند، زیرا تغییر خالی از خشونت را امکان‌پذیر می‌سازد. ولی اگر در هر زد و خورد خاص در این میدان نبرد، حفظ دموکراسی بالاترین ملاحظه قرار داده‌نشود، تمایلات ضد دموکراتیکی که همیشه به‌حالت کمون وجود دارد (و چنانکه در فصل دهم گفتیم، نزد مبتلایان به‌فشار تمدن مقبول می‌افتد)، ممکن است موجب فروپاشیدن دموکراسی گردد. اگر فهم این اصول هنوز پیشرفت نکرده‌است، باید برای پیشرفت آن مبارزه کرد. عکس این سیاست ممکن است مرگبار باشد و به شکست در مهمترین نبرد، یعنی نبرد در راه خود دموکراسی بینجامد.

در مقابل این سیاست، سیاست احزاب مارکسیستی را می‌توان به‌این ویژگی ممتاز دانست که کارگران را نسبت به‌دموکراسی بدگمان می‌کند. به قول انگلس[۳۴]: «دولت در واقع چیزی نیست مگر دستگاهی برای ستمکاری یك طبقه بر طبقهٔ دیگر و این حکم در مورد دموکراسیهای جمهوری و حکومتهای پادشاهی متساویاً صادق است.» چنین نظریات، ناگزیر به عواقب زیر می‌انجامد:

الف. سیاستی بوجود می‌آورد که گناه همهٔ بدیها و آفاتی را که دموکراسی قادر به‌جلوگیری از آنها نیست، به‌گردن دموکراسی می‌اندازد و تشخیص نمی‌دهد که گناه از پیروان دموکراسی است و معمولاً در این زمینه تقصیر اقلیت مخالف کمتر از اکثریت نیست. (هر اقلیت مخالف، سزاوار اکثریتی است که در مقابل آن ایستاده‌است).

ب. سیاستی بوجود می‌آورد که به‌مردم تحت حکومت یاد می‌دهد دولت را به‌جای اینکه متعلق به‌خود بدانند، ازان حکمرانان بشمارند.

ج. سیاستی بوجود می‌آورد که به‌مردم می‌گوید یگانه راه بهکرد اوضاع، تسخیر کامل قدرت است و این نکتهٔ براستی پر اهمیت را نادیده می‌گیرد که وظیفهٔ دموکراسی مهارکردن قدرت و ایجاد توازن در آن است.

چنین سیاستها، زحمت تلاش را از دوش دشمنان جامعهٔ باز برمی‌دارد و ستون پنجمی در اختیارشان می‌گذارد که نادانسته به‌تخریب مشغول

است. بیانیهٔ [کمونیست] به‌همان شیوهٔ دو پهلو می‌گوید[۳۵]: «نخستین گام در انقلاب طبقهٔ کارگر، رسانیدن پرولتاریا به‌مقام طبقهٔ حاکم، یعنی پیروزی در نبرد در راه دموکراسی است.» اما من در مقابل می‌گویم اگر چنین چیزی را نخستین‌گام بدانیم، نبرد در راه دموکراسی با شکست روبرو خواهد شد.

اینهاست نتایج عمومی آموزه‌های تاکتیکی انگلس و عواقب دو پهلوگوییهای ناشی از نظریهٔ انقلاب اجتماعی که نهایتاً واپسین پیامدهای سؤال افلاطون دربارهٔ مشکل سیاست است که می‌پرسید: «چه کس باید بر کشور حکومت کند؟» (رجوع کنید به‌فصل هفتم). اما دیگر اکنون وقت عبرت گرفتن فرارسیده‌است و باید بیاموزیم که سؤال اینکه «چه کس باید در کشور قدرت براند؟» بسیار سؤال بی‌اهمیتی است در مقایسه با این پرسش که «چگونه قدرت رانده می‌شود؟» و «چقدر قدرت رانده می‌شود؟» باید یاد بگیریم که در درازمدت، هر مسأله‌ای در سیاست، مسألهٔ چارچوب قانونی و حقوقی است نه مسألهٔ افراد، و یگانه راه تضمین پیشرفت به سوی برابری بیشتر، مهار کردن قدرت از طریق نهادهاست.

۶

اکنون مانند فصل گذشته، سعی خواهم کرد برای ذکر شاهدی از دومین گام [استدلال]، برخی از چگونگی تأثیر پیشگویی [مارکس] را در تحولات تاریخی اخیر نشان دهم. هر حزب سیاسی، در حرکتهای مردم ناپسند مخالفان خویش، به‌نحوی از انحا «ذینفع» است و از این ممر زندگی می‌کند و، بنا بر این، بر چنین حرکات تأکید می‌گذارد و حتی مشتاقانه منتظر آنهاست و احیاناً تا جایی که خود بتواند از مسؤولیت برکنار بماند، حریف را به‌ارتکاب خطا تشویق هم می‌کند. این امر دست به دست نظریهٔ انگلس داده و بعضی از حزبهای مارکسیستی را واداشته‌است که از حرکتهای سیاسی ضد دموکراتیك مخالفان خویش استقبال کنند. به‌جای اینکه با چنگ و دندان به‌جنگ چنین حرکتها بروند، به‌این دل خوش کرده‌اند که به‌طرفداران خود بگویند: «ببینید این مردم چه می‌کنند. این است آنچه نامش را دموکراسی گذاشته‌اند. این است آنچه به‌آن آزادی

و برابری می‌گویند! «روز حساب و کتاب[1]، این کارها یادتان باشد» (جمله‌ای دو پهلو که ممکن است معنایش روز انتخابات باشد یا روز انقلاب). چنین روش میدان دادن به‌حریف برای باز کردن مشت خویش، اگر به‌حرکتهای ضد دموکراتیك نیز تعمیم داده‌شود، بناچار فاجعه ببار می‌آورد، زیرا در مقابله با خطرات واقعی و متزایدی که نهادهای دموکراسی را تهدید می‌کند، سیاست گزاف‌گویی و بی‌عملی است ـ سیاست جنگ در عالم لفظ و صلح در مقام عمل ـ و همین سیاست بود که به‌فاشیستها روش صلح در عالم لفظ و جنگ در مقام عمل را یاد داد.

بدون شك، گروههای فاشیستی که کمر به‌نابودی دموکراسی بسته بودند، از همین دو پهلوگوییها سود بردند. همیشه باید این امکان را بحساب بگیریم که از این قبیل گروهها هستند و نفوذشان در آنچه به بورژوازی معروف است، بیشتر به‌سیاست احزاب کارگران بستگی دارد.

از باب مثال بد نیست ببینیم در مبارزات سیاسی از تهدید به‌انقلاب یا (به‌تفکیك از اختلاف بر سر دستمزد و مانند آن) حتی از تهدید به اعتصابهای سیاسی، چگونه استفاده می‌شود. چنانکه پیشتر هم توضیح دادیم، مسألهٔ اساسی این است که آیا از اینگونه وسایل به‌عنوان حربه‌های تهاجمی استفاده می‌شود یا فقط برای دفاع از دموکراسی. در درون نظام دموکراسی، تمسك به‌چنین وسایل به‌عنوان حربه‌های صرفاً تدافعی موجه است، کما اینکه در گذشته نیز هرگاه با عزم جزم و در مورد خواستهای تدافعی و خالی از دو پهلوگویی از آنها استفاده شده، نتیجه موفقیت‌آمیز بوده‌است. (شاهد این معنا، شکست سریع کودتای برق‌آسای کاپ[2] بود).

---

1. day of reckoning

۲. Kapp's Putsch. به‌نام ولفگانگ کاپ، سیاستمدار دست‌راستی آلمانی، که در مارس ۱۹۲۰ با پشتیبانی عده‌ای از امیران و افسران ارتش در صدد برانداختن جمهوری آلمان برآمد و وزارتخانه‌ها را اشغال کرد و خود را صدراعظم رایش نامید ولی در برابر ایستادگی کارگران برلین که دست به اعتصاب عمومی زدند تاب نیاورد و گریخت. (واژهٔ آلمانی «پوچ» که در اینجا کودتای برق‌آسا ترجمه شده‌است، در لغت به‌طغیان و شورش دلالت می‌کند و در اصطلاح نظام به‌معنای حملهٔ سریع و غافل‌گیرانه است. در علوم سیاسی←

ولی بهره‌برداری از این وسایل به‌عنوان حربه‌های تهاجمی، به‌تقویت گرایشهای ضد دموکراتیك در اردوی مخالفان می‌انجامد زیرا مانع ادامهٔ کار دموکراسی می‌شود. وانگهی، اینگونه بهره‌برداری، ناگزیر تأثیر تدافعی سلاح را از بین می‌برد. اگر سگی داشته‌باشید و حتی هنگامی که از سگ کار بدی سر نزده، دست به‌تازیانه ببرید، بعداً برای جلوگیری از کار بد، تازیانه بکار نخواهدآمد. برای دفاع از دموکراسی، باید بهای آزمایشهای ضد دموکراسی را بقدری کمرشکن کنید که کسی دست به‌چنین آزمایشها نزند ــ یعنی حتی بمراتب کمرشکن‌تر از سازش به‌شیوهٔ دموکراتیك... بهره‌برداری کارگران از هر قسم فشار غیر دموکراتیك، احتمالاً به‌فشاری مشابه یا حتی فشاری ضد دموکراتیك از طرف مقابل به منظور تحریك علیه دموکراسی خواهد انجامید. بدیهی است، اینگونه حرکات وقتی از حکمرانان سر بزند بمراتب خطرناکتر از وقتی است که از مردم صادر شود. و کارگران مکلفند با این اقدامات خطرناك بدون درنگ و دودلی به‌پیکار برخیزند و از همان آغاز که هنوز چیزی بچشم نمی‌خورد، از آنها جلوگیری کنند. ولی اگر خود به‌چنین حرکتها دست بزنند، چگونه می‌خواهند زیر لوای دموکراسی به‌جنگ بروند؟ کارهای ضد دموکراتیك خودشان فرصت به‌دست دشمنانشان و دشمنان دموکراسی می‌دهد.

البته اگر کسی خواست، واقعیت تحولات یادشده را می‌تواند به گونه‌ای دیگر تعبیر و تفسیر کند و به‌این نتیجه برسد که دموکراسی «فایده ندارد». این همان نتیجه‌ای است که بسیاری از مارکسیستها گرفته‌اند. پس از شکست در آنچه به‌عقیدهٔ خودشان مبارزه‌ای دموکراتیك بود (مبارزه‌ای که به‌محض صورت‌بندی آن آموزهٔ تاکتیکی به‌ناکامی رسید)، بر این قول استوار شدند که: «ما تا کنون بیش از حد نرم و با گذشت و با مروت بوده‌ایم ــ دفعهٔ دیگر انقلابی واقعاً خونین براه خواهیم انداخت!» این درست مانند آن است‌که کسی در مسابقهٔ مشت‌زنی ببازد و نتیجه بگیرد که: مشت‌زنی فایده ندارد ــ می‌بایست چماق به‌دست گرفته‌باشم... حقیقت این

← گاهی ــ مانند اصطلاح فرانسهٔ «کودتا» ــ به‌همان صورت اصلی هم بکار می‌رود). (مترجم)

است که مارکسیستها نظریهٔ جنگ طبقاتی را به‌کارگران آموختند ولی عملش را به‌مرتجعان سخت‌جان بورژوازی یاد دادند. مارکس دم از جنگ می‌زد. مخالفانش بدقت گوش دادند و سپس کم‌کم شروع به‌سخن گفتن از صلح و متهم ساختن کارگران به‌جنگ‌خواهی کردند. مارکسیستها نمی‌توانستند منکر این اتهام شوند چون خودشان شعار جنگ طبقاتی می‌دادند. و بعد فاشیستها وارد عمل شدند.

تا اینجا، تحلیل ما عمدتاً به‌احزاب «تندرو»تر سوسیال دموکرات مربوط می‌شد که سیاستشان یکسره بر آموزهٔ تاکتیکی و دوپهلوی انگلس استوار بود. چیزی که آثار مصیبت‌بار تاکتیکهای انگلس را در مورد ایشان تشدید می‌کرد، چنانکه در فصل گذشته تشریح شد، نداشتن هیچگونه برنامهٔ عملی بود. ولی کمونیستها نیز در بعضی کشورها و برخی دوره‌ها ـ بخصوص هر جا که احزاب کارگران، مانند حزب سوسیال دموکرات یا حزب کارگر، قواعد دموکراسی را رعایت می‌کردند ـ عین همین تاکتیکها را که مورد انتقاد قرار دادیم، پیش می‌گرفتند.

البته وضع کمونیستها فرق می‌کرد چون برنامه داشتند و برنامه این بود که: «از روسیه تقلید کنید!» این سبب می‌شد که هم در آموزه‌های انقلابی لحن قاطعتری پیدا کنند و هم در ادعای اینکه دموکراسی چیزی جز دیکتاتوری بورژوازی نیست[۳۶]. به‌موجب این ادعا، اگر آن دیکتاتوری پنهان بر ملا می‌گشت و در معرض دید همگان قرارمی‌گرفت، نه تنها زیانی نمی‌رسید، بسیاری سودها هم بدست می‌آمد زیرا انقلاب به‌این وسیله نزدیکتر می‌شد[۳۷]. کمونیستها حتی امیدوار بودند که استقرار دیکتاتوریهای توتالیتر در اروپای مرکزی، قضایا را تسریع کند. چون وقوع انقلاب حتمی بود، فاشیسم هم یکی دیگر از وسایل رسیدن به‌آن محسوب می‌شد، خاصه آنکه انقلاب می‌بایست مدتها پیش روی داده‌باشد و دیر کرده‌بود. روسیه با وجود اوضاع واپس‌ماندهٔ اقتصادی، انقلاب کرده بود و فقط امیدهای بیهوده‌ای که دموکراسی ایجاد می‌کرد[۳۸]، انقلاب را درکشورهای پیشرفته‌تر به‌تأخیرمی‌انداخت. پس نابودی دموکراسی به‌دست فاشیستها و دلسرد شدن کارگران از روشهای دموکراتیك، موجب جلو افتادن انقلاب می‌شد. جناح تندرو [یا رادیکال] مارکسیسم احساس می‌کرد

که با این استدلال، «ماهیت» و «نقش تاریخی راستین» فاشیسم را کشف کرده‌است[۳۹]. اعتقاد بر این بود که فاشیسم ماهیتاً، آخرین سنگر بورژوازی است. بنا بر این، وقتی فاشیستها قدرت را بدست می‌گرفتند، کمونیستها نجنگیدند (و البته کسی از سوسیال دموکراتها توقع جنگیدن نداشت). کمونیستها مطمئن بودند که انقلاب پرولتاریا دیر کرده‌است و این میان‌پردهٔ فاشیستی بیش از چند ماه به‌درازا نخواهد کشید و برای سرعت بخشیدن به انقلاب ضروری است[۴۰]؛ مطمئن بودند که نباید دست به‌هیچ اقدامی بزنند و کاری به‌کار کسی داشته‌باشند. تسخیر قدرت به‌دست فاشیستها هرگز با چیزی به‌اسم «خطر کمونیسم» مواجه نشد. چنانکه آینشتاین یکبار به‌تأکید گفت، از میان همهٔ گروههای متشکل در جامعه، تنها کلیسا ـ یا به‌عبارت بهتر، بخشی از کلیسا ـ مقاومت جدی نشان داد.

۲۰ سرمایه‌داری و سرنوشت آن

به‌موجب نظریهٔ مارکس، سرمایه‌داری زیر فشار تناقضات درونی که آن نظام را در معرض خطر سرنگونی قرار می‌دهد، دست و پا می‌زند. نخستین گام استدلال پیشگویانهٔ مارکس به‌تحلیل دقیق این تناقضات اختصاص دارد و همچنین به‌نهضت تاریخیی که تناقضات مذکور بر جامعه تحمیل می‌کنند. این مهمترین گام در نظریهٔ اوست و بخش اعظم زحمتی که مارکس کشیده بر سر آن بوده‌است. تقریباً هر سه جلد کتاب **سرمایه** (که در چاپ اصلی به‌بیش از ۲۲۰۰ صفحه می‌رسد[۱])، مصروف شرح و بسط آن شده‌است. جنبهٔ انتزاعی این گام از همه کمتر است، زیرا شالودهٔ آن، تحلیل توصیفی نظام اقتصادی روزگار مارکس ـ یعنی سرمایه‌داری لگام گسیخته[۲] ـ و تکیه‌اش بر آمار است. به‌گفتهٔ لنین: «مارکس حتمیت تبدیل جامعهٔ سرمایه‌داری به‌سوسیالیسم را کلاً و منحصراً از **قانون اقتصادی حرکت جامعهٔ معاصر** استنتاج می‌کند.»

پیش از توضیح جزئیات نخستین گام استدلال مارکس، باید تصورات عمده‌ای را که در آن مندرج است فهرست‌وار بیان کنیم.

مارکس بر این باور است که رقابت در نظام سرمایه‌داری، چاره را از سرمایه‌دار می‌گیرد و او را مجبور به‌انباشت سرمایه می‌کند. اما این کار به زیان مصالح درازمدت سرمایه‌دار تمام می‌شود (زیرا انباشت سرمایه احتمالاً به‌کاهش سود وی می‌انجامد). با این وصف، گرچه او به‌زیان مصالح شخصی خود اقدام می‌کند، کارش به‌مصلحت سیر تکاملی تاریخ است و او بی‌آنکه بداند، در جهت پیشرفت اقتصادی و سوسیالیسم اهتمام

می‌ورزد. این بدان سبب است که انباشت سرمایه اولاً به‌معنای افزایش فراوری و تکاثر ثروت و تراکم مکنت در دست عده‌ای انگشت‌شمار است و ثانیاً به‌معنای افزایش تهیدستی و بینوایی. کارگران را عمدتاً به‌این سبب می‌توان با دستمزدهایی در سطح ضروریات معاش یا بخور و نمیر[1] به‌کار واداشت که کارگران اضافی ـ یا باصطلاح، «سپاه صنعتی ذخیره[2]» ـ دستمزد را در پایینترین حد ممکن نگاه‌می‌دارند. دور تجاری[3] نمی‌گذارد کارگران اضافی به‌مدت طولانی در صنایع رو به‌رشد جذب شوند. سرمایه‌داران به فرض هم که بخواهند، قادر به‌تغییر این امر نیستند، زیرا نسبت نزولی سود، موقعیتشان را از لحاظ اقتصادی متزلزل می‌کند و، به‌این جهت، نمی توانند دست به‌اقدام مؤثر بزنند. پس انباشت سرمایه با اینکه موجب پیشرفت فنی و اقتصادی و تاریخی به‌سوی سوسیالیسم می‌شود، فرایندی انتحاری و دچار تناقض ذاتی است.

۱

نخستین گام [استدلال مارکس] از دو مقدمه شروع می‌شود: یکی قانون رقابت در نظام سرمایه‌داری و دیگری قانون انباشت وسایل تولید. نتیجه‌ای که از آن گرفته‌می‌شود قانون تکاثر ثروت و تزاید فقر است. بحث را با توضیحی دربارهٔ این مقدمات و نتایج آن آغاز می‌کنیم.

در نظام سرمایه‌داری، رقابت سرمایه‌داران با یکدیگر بسیار مهم است. بر طبق تحلیل مارکس در کتاب سرمایه[۳]، «نبرد رقابت» عبارت از این است که کالای تولید شده به‌بهایی کمتر از آنچه برای رقیب صرف می‌کند، بفروش برسد. مارکس توضیح می‌دهد: «اما ارزانی هر کالا (اگر شرایط دیگر یکسان‌باشد) وابسته به‌فراوری کارگر است و این نیز به‌نوبهٔ خویش به‌مقیاس تولید[4] بستگی دارد.» در تولید به‌مقیاس بسیار وسیع، عموماً از ماشین‌آلات تخصصی‌تر و به‌مقدار بیشتر استفاده‌می‌شود. این امر فراوری کارگران را بالا می‌برد و به‌سرمایه‌دار امکان می‌دهد با هزینهٔ کمتر

1. subsistance or starvation wages

۲. یا «ارتش صنعتی ذخیره»: industrial reserve army (مترجم).

3. trade cycle 4. scale of production

تولید کند و به‌بهای نازلتر بفروشد. «بنا بر این، سرمایه‌داران بزرگ بر سرمایه‌داران کوچك چیره می‌شوند... رقابت همیشه به‌سقوط بسیاری سرمایه‌داران کوچکتر و انتقال سرمایه‌هایشان به‌طرف فائق می‌انجامد.» (مارکس خاطرنشان می‌سازد که نظام اعتباری این حرکت را بمراتب سریعتر می‌کند).

مطابق تحلیل مارکس، فرایندی که تشریح شد ـ یعنی انباشت ناشی از رقابت ـ دارای دو جنبهٔ مختلف است. یکی اینکه سرمایه‌دار، برای ادامهٔ هستی، مجبور به‌انباشت یا تراکم هرچه بیشتر سرمایه است، یعنی عملاً باید هرچه بیشتر برای تهیهٔ ماشین‌آلات هرچه زیادتر و هرچه جدیدتر سرمایه‌گذاری کند و پیوسته فراوری کارگرانش را افزایش دهد. جنبهٔ دیگر انباشت سرمایه، تراکم هرچه بیشتر ثروت در دست سرمایه‌داران مختلف و طبقهٔ سرمایه‌دار است که با کاهش عدهٔ سرمایه‌داران همراه می‌شود ـ حرکتی که مارکس آن را تمرکز[۴] سرمایه نام می‌دهد (به‌تفکیك از انباشت یا تراکم محض).

به‌عقیدهٔ مارکس، این سه اصطلاح ـ رقابت و انباشت و افزایش فراوری ـ بر گرایشهای بنیادی هر قسم تولید به‌شیوهٔ سرمایه‌داری دلالت می‌کنند: گرایشهایی که هنگام تشریح مقدمهٔ منطقی گام اول، زیر عنوان «قوانین رقابت و انباشت در نظام سرمایه‌داری» به‌آنها اشاره کردم. اما اصطلاحهای چهارم و پنجم ـ تراکم و تمرکز ـ بر گرایش به‌افزایش مداوم ثروت و تمرکز آن در دست عده‌ای هرچه کمتر دلالت می‌کنند. این گرایش بخشی از نتیجهٔ نخستین گام است. بخش دیگر نتیجه، یعنی قانون فقر متزاید، از استدلالی بمراتب پیچیده‌تر بدست می‌آید. اما پیش از تشریح این استدلال، توضیحی دربارهٔ خود این نتیجهٔ دوم لازم است.

اصطلاح «فقر متزاید[۱]»، آنطور که در مارکس بکارمی‌رود، ممکن است بر دو چیز متفاوت دلالت کند. از طرفی ممکن‌است دال بر وسعت[۲] فقر باشد و نشان دهد که عدهٔ روزافزونی از مردم به‌کام تنگدستی می‌روند، یا، از طرف دیگر، از شدت[۳] رنج و محنت مردم حکایت کند. بیگمان مارکس

---

1. increasing misery 2. extent 3. intensity

معتقد بود که هم وسعت و هم شدت فقر رو به‌فزونی است. ولی برای اثبات نکته‌ای که در نظر داشت، به‌این هر دو نیازمند نبود. از جهت استدلال به‌منظور پیشگویی، تعبیر «فقر متزاید» به‌معنای اعم اگر بهتر نباشد[۵]، به‌هر حال نارسا نیست ـ یعنی این تعبیر که، به‌موجب آن، وسعت فقر افزایش پیدا می‌کند در حالی که شدت آن ممکن است زیادتر شود یا نشود، ولی به‌هر تقدیر کاهش چشمگیری نشان نمی‌دهد.

ولی ملاحظهٔ دیگر و بسیار مهمتری نیز هست که باید اضافه شود. در نظر مارکس، فقر متزاید در اساس متضمن این است که کارگران شاغل نه‌تنها به‌تعداد بیشتر، بلکه به‌نحو شدیدتر مورد بهره‌کشی روزافزون قرار گیرند. از این گذشته، فقر متزاید مستلزم این است که هم عدهٔ بیکاران ـ یا به‌قول مارکس[۶] «اضافه جمعیت (نسبی)[1]» یا «سپاه صنعتی ذخیره» ـ فزونی بگیرد و هم رنج و محنتشان تشدید شود. کاری که بیکاران در این جریان انجام می‌دهند این است که فشار را متوجه کارگران شاغل می‌کنند و از این راه به‌سرمایه‌داران در تلاش برای سود بردن‌از شاغلان و بهره‌کشی از ایشان، یاری می‌رسانند. به‌نوشتهٔ مارکس[۷]: «سپاه صنعتی ذخیره چنان به سرمایه‌داری تعلق دارد که گویی سرمایه‌داران اعضای آن را به‌هزینهٔ خود پرورش داده‌اند. سرمایه، برای [رفع] نیازهای گوناگونی که دارد، ذخیرهٔ[2] همیشه آماده‌ای مرکب از مواد و مصالح انسانی قابل بهره‌کشی ایجاد می‌کند... در دوره‌های کساد و نیمه رونق[3]، سپاه صنعتی ذخیره فشار را بر صفوف کارگران شاغل حفظ می‌کند و در دوره‌های تولید بیش از حد[4] و اوج کسب و کار[5]، به‌درد مهارکردن آرزوهای ایشان می‌خورد.» به‌عقیدهٔ مارکس، فقر متزاید ماهیتاً مساوی با بهره‌کشی متزاید از نیروی کار است. چون از نیروی کار بیکاران بهره‌کشی نمی‌شود، بیکاران در این جریان به دستیاران بی‌مزد و مواجب سرمایه‌داران برای استثمار کارگران شاغل مبدل می‌گردند. این نکته بدان سبب اهمیت دارد که مارکسیستهای متأخر غالباً از بیکاری به‌عنوان یکی از واقعیات تجربی در تأیید پیشگویی تزاید فقر یاد می‌کنند. اما تنها به‌شرطی ممکن است وجود بیکاری را مؤید نظریهٔ

---

1. (relative) 'surplus population'
2. supply
3. semi-prosperity
4. excessive production
5. boom

مارکس قلمداد کرد که عدم اشتغال با بهره‌کشی متزاید از کارگران شاغل ـ یعنی با ساعات کار طولانی و دستمزد واقعی[1] نازل ـ همراه باشد.

آنچه گفتیم ممکن است در توضیح اصطلاح «فقر متزاید» کافی باشد، ولی هنوز توضیحی دربارهٔ قانون فقر متزاید که مارکس مدعی کشف آن بود، لازم است. مقصودم از قانون فقر متزاید که پیشگویی مارکس یکسره بر آن پی‌ریزی شده این نظریه است که می‌گوید امکان ندارد کاهش فقر کارگران به‌صرفهٔ سرمایه‌داری باشد، زیرا ساز و کار انباشت در سرمایه‌داری، سرمایه‌دار را زیر فشار اقتصادی شدید قرارمی‌دهد و او مجبور است برای اینکه از پای در نیاید، این فشار را به‌کارگران منتقل کند. از این رو، سرمایه‌داران نمی‌توانند تن به‌سازش دهند؛ نمی‌توانند (حتی اگر بخواهند) هیچ یك از خواستهای مهم کارگران را برآورند، و «سرمایه‌داری اصلاح‌پذیر نیست و فقط باید نابود شود»[۸]. پیداست که نتیجهٔ قطعی گام اول، همین قانون است. نتیجهٔ دیگر، یعنی قانون تکاثر ثروت، زیانی نمی‌داشت اگر می‌شد کارگران نیز از این ثروت بیشتر، بهره‌مند شوند. بنا بر این، موضوع اصلی تحلیل انتقادی ما، ادعای مارکس مبنی بر محال بودن چنین چیزی است. اما پیش از آنکه دلایل مارکس را بر اثبات این مدعا ارائه دهم و به‌انتقاد از آن بپردازم، می‌خواهم باختصار دربارهٔ بخش اول نتیجه‌ای که او گرفته، یعنی نظریهٔ تکاثر ثروت، اظهار نظر کنم.

گرایش به‌انباشت و تراکم ثروت که مارکس مشاهده می‌کرد، جای تردید ندارد. نظریهٔ وی دربارهٔ افزایش فراوری نیز در اساس خالی از ایراد است. گرچه آثار سودمند رشد یك مؤسسهٔ انتفاعی[2] در فراوری آن ممکن است محدود باشد، بعید می‌نماید که آثار مفید بهسازی و انباشت ماشین‌آلات تابع هیچ محدودیتی باشد. لیکن در خصوص گرایش سرمایه به تمرکز در دست عده‌ای هر چه کمتر، موضوع به‌این سادگی نیست. بدون شك گرایشی در آن جهت هست و می‌توان تصدیق کرد که در نظام سرمایه‌داری لگام‌گسیخته، نیرویی که آن را خنثی کند کمتر وجود دارد.

---

1. real wages 2. enterprise

از این رو، این بخش از تحلیل مارکس اگر در وصف سرمایه‌داری لگام گسیخته باشد، ایرادی به‌آن نیست؛ اما اگر به‌عنوان پیشگویی در نظر گرفته‌شود، دیگر چندان قابل دفاع نیست، زیرا می‌دانیم که اکنون با وضع قوانین لازم، به‌بسیاری راهها می‌توان در این امر دخل و تصرف کرد. اخذ مالیاتهای گوناگون، از جملهٔ مالیات بر ارث، مؤثرترین وسیله برای خنثی‌کردن تمرکز است و عملاً برای حصول این مقصود مورد استفاده قرار گرفته‌است. به‌قوانین ضدتراست نیز می‌توان متوسل شد، گو اینکه شاید به‌آن حد مؤثر نباشد. در ارزیابی قوت و ضعف استدلال و پیشگویی مارکس نباید از نظر دور داشت که همه‌گونه بهبود و اصلاح در این جهت امکان‌پذیر است. ولی در اینجا هم مانند فصلهای گذشته، ناگزیر باید اعلام کنم که استدلالی که مارکس تمرکز [سرمایه] و کاهش عدهٔ سرمایه‌داران را بر اساس آن پیشگویی کرده، نامنتج و عقیم است و نتیجه از مقدمات لازم نمی‌آید.

پس دربارهٔ مقدمات و نتایج عمدهٔ گام اول توضیح دادیم و نخستین نتیجه را بررسی کردیم و کنار گذاشتیم. اکنون می‌توانیم یکسره به‌این نکته توجه کنیم که مارکس چگونه به‌استخراج نتیجهٔ دیگر، یعنی قانون فقر متزاید، می‌پردازد که به‌صورت پیشگویی عرضه شده‌است. در مساعی او برای اثبات این پیشگویی، سه روند فکری متفاوت می‌توان تشخیص داد که در چهار قسمت آیندهٔ فصل کنونی زیر این عنوانها بررسی خواهد شد: در قسمت ۲، نظریهٔ ارزش؛ در قسمت ۳، تأثیر اضافه جمعیت در دستمزدها؛ در قسمت ۴، دور تجاری؛ در قسمت ۵، آثار نسبت نزولی سود.

۲

نظریهٔ مارکس دربارهٔ ارزش معمولاً نزد مارکسیستها و ضد مارکسیستها سنگ بنای مرام مارکسیستی محسوب می‌شود ولی، به‌نظر من، یکی از بخشهای نسبتاً کم اهمیت آن است. تنها دلیل اینکه بلافاصله به قسمت بعد نمی‌روم و به‌بررسی این نظریه می‌پردازم، اهمیتی است که عموماً برای آن قائلند و من بدون اینکه در آن بحث کرده‌باشم، نمی‌توانم

از دلایلی که بر اختلاف عقیده با دیگـران دارم دفـاع کنم. ولی ضمناً باید بی‌درنگ روشن کنم که وقتی می‌گویم نظریهٔ ارزش[1] یکی از بخشهای زائد مارکسیسم است، قصدم دفاع از مارکس است نه حملـه به‌او. بسیـاری از منتقدان ثابت کرده‌اند که نظریهٔ ارزش در نفس خویش بسیار ضعیف است و بیگمان حق با آنهـاست. ولی اگر غلط هـم بگویند، وقتی محـرز شود که تعالیم مهم تاریخی و سیاسی مارکسیسم کاملاً مستقل از نظریه‌ای اینچنین مورد منازعه است، موضع آن مرام قویتر خواهد شد.

مارکس مفهومـی را که به‌نظـریـهٔ ارزش کار[2] معـروف است بـرای مقاصدی که داشتـه از بعضی اشارات پیشینیان (بخصوص، به‌گفتهٔ خودش، از ادام اسمیث[3] و دیویـد ریکاردو[4]) اقتباس کرده‌است[۹]. این مفهوم بسیار ساده است. اگر شما نجار لازم داشته‌باشید، باید بر حسب ساعت به‌او مزد بدهید. اگر از او بپرسید چـرا فلان چیز گرانتر از فلان چیز دیگر است، به شما خـواهد گفت برای اینکـه کار بیشتری برده‌است. البته گذشته از کار، باید برای چوب هم پول بدهید. امـا اگر بیشتر دقت کنید، می‌بینید به‌طور غیرمستقیم بابت کاری که صرف جنگلکاری و قطـع درخت و حمل و نقل و چوب‌بری و مانند آن شده نیز پـول می‌دهیـد. این ملاحظـه حاکی از این نظریهٔ کلی است که بابت آن چیز یا هر کالایی که می‌خرید، باید کمابیش به نسبت کاری که بـرده‌است ـ یعنی ساعـات کار لازم برای تولیـد آن ـ پول بپردازید.

می‌گـویم «کمـابیش»، زیرا قیمتهـای واقعـی نوسان می‌کنند. ولی همیشه چنین است، یا لااقل چنین می‌نماید، که چیزی ثابت‌تر ـ قسمی بهای میانگین که قیمتهای فعلـی پیرامون آن در نوسانند[۱۰] و اسمش را «ارزش مبـادلـه‌ای[5]» یا، باختصار، «ارزش» هر چیز گذاشته‌انـد ـ پشت آن قیمتها

---

1. theory of value　　2. labour theory of value

۳. Adam Smith (۱۷۲۳-۹۰). اقتصاددان اسکاتلندی که با نوشتن کتاب معروف **تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل** (۱۷۷۶)، پایهٔ علـم اقتصاد سیاسی را گذاشت. (مترجم)

۴. David Ricardo (۱۷۷۲-۱۸۲۳). اقتصـاددان انگـلیسی و صـاحب کتاب **اصول اقتصاد سیاسی و اخذ مالیات**. (مترجم)

5. exchange-value

وجود دارد. مارکس با استفاده از این تصور کلی، *ارزش* هر کالا را، میانگین تعداد ساعات کار لازم برای تولید (یا تولید مجدد) آن تعریف می‌کند.

مفهوم بعد، یعنی نظریهٔ *ارزش اضافی*[1] نیز تقریباً به‌همان سادگی است. مارکس این مفهوم را نیز از پیشینیانش اقتباس کرده‌است. (انگلس می‌گوید ـ شاید به‌اشتباه، ولی من در بیان مطلب از او پیروی می‌کنم ـ که مأخذ عمدهٔ مارکس، ریکاردو بوده‌است[۱۱]). نظریهٔ ارزش اضافی، کوششی‌است، در چارچوب نظریهٔ ارزش کار، برای پاسخ‌گفتن به‌این پرسش که: «سرمایه‌دار از چه راه سود می‌برد؟» اگر فرض کنیم کالایی که در کارخانه‌اش ساخته‌می‌شود در بازار مطابق ارزش حقیقی بفروش می‌رسد ـ یعنی مطابق ساعات کار لازم برای تولید آن کالا ـ سرمایه‌دار تنها از این راه ممکن است سود ببرد که به‌کارگرانش کمتر از ارزش کامل محصولشان مزد بپردازد. پس دستمزدی که کارگر دریافت داشته، نمودار ارزشی است که با تعداد ساعاتی‌که او کار کرده برابر نیست و، بدین ترتیب، می‌توانیم کار روزانهٔ او را به‌دو بخش تقسیم کنیم: یکی ساعاتی که صرف تولید ارزشی معادل دستمزدش کرده و، دوم، ساعاتی که صرف تولید ارزش برای سرمایه‌دار کرده‌است[۱۲]. به‌همین وجه، می‌توانیم کل ارزشی را که کارگر تولید کرده نیز دو قسمت کنیم: ارزش مساوی با دستمزد او و مابقی که *ارزش اضافی*[2] خوانده می‌شود. این ارزش اضافی یگانه اساس سود سرمایه‌دار است، و به‌جیب او می‌رود.

تا اینجا داستان ساده بود. اما اکنون از جهت نظری اشکالی پیش می‌آید. نظریهٔ ارزش اصلاً برای تبیین این نکته درست شده که چگونه همهٔ کالاها به‌قیمت فعلی مبادله می‌شوند. البته هنوز فرض بر این است که سرمایه‌دار می‌تواند ارزش کامل محصول خود را در بازار بدست آورد ـ یعنی قیمتی مطابق کل ساعاتی که صرف تولید آن محصول شده‌است. ولی بنظر می‌رسد کارگر بهای کامل کالایی را که در بازار کار به‌سرمایه‌دار می‌فروشد، بدست نمی‌آورد. بنظر می‌رسد کلاه سرش می‌رود و از او دزدی می‌شود یا، به‌هرحال، آنچه به‌او پرداخت می‌شود مطابق

1. theory of surplus value
2. surplus value

قانون کلیی نیست که در نظریهٔ ارزش مسلم فرض شده و می‌گوید همهٔ قیمتهای فعلی را، لااقل به‌تقریب اولیه، ارزش کالا تعیین می‌کند. (انگلس می‌گوید اقتصاددانانی که مارکس نامشان را «اهل مکتب ریکاردو» گذاشته‌بود، به‌این مشکل پی برده‌بودند ولی چون از حل آن عاجز مانده‌بودند، مکتبشان از هم پاشید[۱۳]). چاره‌ای که برای رفع این مشکل پیدا شد نسبتاً واضح می‌نمود. سرمایه‌دار وسایل تولید را در انحصار خود دارد و با این قدرت برتر اقتصادی می‌تواند به‌کارگر زور بگوید و او را مرعوب و مجبور به‌بستن قراردادهایی بر خلاف قانون ارزش کند. ولی این راه‌حل (که به‌نظر من وضع را به‌نحو خردپسند توصیف می‌کند) نظریهٔ ارزش را از بنیاد برمی‌اندازد، زیرا معلوم می‌شود بعضی از قیمتها ـ یعنی دستمزدها ـ حتی به‌تقریب اولیه هم با ارزش واقعی مطابقت ندارند و ناگهان این امکان پدید می‌آید که شاید قیمتهای دیگر نیز به‌دلایل مشابه چنین باشند.

وضع به‌همین منوال بود تا مارکس برای جلوگیری از نابودی نظریهٔ ارزش کار، پا به‌میدان گذاشت و به‌یاری فکری ساده ولی درخشان نشان داد که نظریهٔ ارزش اضافی نه‌تنها با نظریهٔ ارزش کار منافات ندارد، بلکه درست از آن قابل‌استنتاج است. برای مبادرت به‌این استنتاج، کافی است از خود بپرسیم: کالایی که کارگر به‌سرمایه‌دار می‌فروشد، دقیقاً چیست؟ مارکس پاسخ می‌دهد: آنچه کارگر می‌فروشد ساعات کارش نیست، تمامی قدرت کار اوست؛ و آنچه سرمایه‌دار در بازار کار می‌خرد یا اجیر می‌کند، قدرت کار کارگر است. حال عجالتاً فرض کنیم این کالا بر مبنای ارزش حقیقی خود بفروش برسد. ارزش حقیقی آن چیست؟ مطابق تعریف ارزش، ارزش قدرت کار مساوی است با میانگین ساعات کار لازم برای تولید یا تولید مجدد آن. ولی این بوضوح همان تعداد ساعات کار لازم برای تأمین ضروریات معاش[1] کارگر (و اعضای خانوادهٔ او) است.

پس مارکس به‌این نتیجه رسید که ارزش حقیقی تمامی قدرت کار

1. means of subsistence

کارگر مساوی است با ساعات کار لازم برای تأمین ضروریات معاش او. قدرت کار به‌این قیمت به‌سرمایه‌دار فروخته‌می‌شود. اگر کارگر بتواند به مدت طولانی‌تر از این کار کند، کار اضافی[1] او متعلق به‌کسی است که قدرت او را می‌خرد یا اجیر می‌کند. هر چه فراوری کار بیشتر باشد ـ یعنی هر چه کارگر بتواند در هر ساعت بیشتر تولید کند ـ ساعات کمتری برای تأمین ضروریات معاش وی کافی است و ساعات بیشتری برای بهره‌کشی از او باقی می‌ماند. این نشان می‌دهد که مبنای بهره‌کشی در سرمایه‌داری، فراوری وافر است. اگر کارگر نمی‌توانست در طی روز بیش از نیازهای روزانهٔ خود تولید کند، بهره‌کشی بدون تخلف از قانون ارزش، ممکن نمی‌شد و تنها با کلاه‌برداری یا دزدی یا آدمکشی صورت امکان می پذیرفت. اما همینکه با استفاده از ماشین‌آلات، فراوری کار به‌حدی بالا رود که هر کس بتواند بمراتب بیش از نیازهای خویش تولید کند، بهره‌کشی به‌شیوهٔ سرمایه‌داری امکان‌پذیر می‌شود و حتی در یك جامعهٔ «آرمانی» سرمایه‌داری ـ یعنی جامعه‌ای که در آن هر کالا، از جمله قدرت کار، مطابق ارزش حقیقی خود خرید و فروش شود ـ به‌حیطهٔ امکان درمی‌آید. در چنین جامعه‌ای، بیعدالتی استثمار در این نیست که به‌کارگر «بهای عادلانه» در ازای قدرت کارش پرداخت نمی‌شود، بلکه در این است که در عین اینکه او بقدری به‌تنگدستی می‌افتد که بالاجبار باید قدرت کار خود را بفروشد، سرمایه‌دار آنقدر ثروت می‌اندوزد که به‌خرید قدرت کار به‌مقدار زیاد مبادرت می‌کند و از این رهگذر سود می‌برد.

نظریهٔ ارزش اضافی را مارکس بدین شیوه استنتاج کرد[۱۴] و از این راه موقتاً نظریهٔ ارزش کار را از خطر نابودی نجات داد. گر چه من «مشکل ارزش» را (به‌مفهوم ارزش «عینی» راستینی که قیمتها پیرامون آن نوسان می‌کنند) یکسره خارج از موضوع می‌دانم، اما کاملاً تصدیق می‌کنم که راه حل مارکس، از حیث نظری، توفیقی طراز اول بوده‌است. کاری که مارکس کرد تنها این نبود که نظریه‌ای را که «اقتصاددانان بورژوا» در اصل پیشنهاد کرده‌بودند از خطر بطلان برهاند، بلکه با یك تیر دو نشان زد:

---

1. surplus labour

هم نظریه‌ای در بارهٔ بهره‌کشی بدست داد، و هم نظریه‌ای در باب اینکه چرا مزد کارگران متمایل به‌نوسان پیرامون ضروریات معاش (یا بخور و نمیر) است. اما بزرگترین کامیابی مارکس در این بود که توانست هماهنگ با نظریهٔ اقتصادی خویش راجع به‌نظام حقوقی، توضیح دهد که چرا شیوهٔ تولید سرمایه‌داری متمایل به‌اختیار کردن پوشش قانونی لیبرالیسم است. نظریهٔ جدید او را به‌این نتیجه رسانید که همینکه فراوری کار به‌کمك ماشین‌آلات چند برابر شود، بهره‌کشی به‌صورت تازه‌ای امکان‌پذیر می‌گردد که پایه‌اش احترام «صوری» به‌عدالت و تساوی حقوق و آزادی است و در آن به‌جای زورگویی و وحشیگری، از بازار آزاد استفاده می‌شود. حرف او این بود که نظام سرمایه‌داری که به‌نظام «رقابت آزاد» معروف است، «از راه بهره‌کشی از کار دیگران حفظ می‌شود ـ کاری که فقط به‌معنای صوری آزاد است»[۱۵].

مارکس نظریهٔ ارزش را بر آنچنان موارد کثیری تطبیق داده که براستی شگفت‌انگیز است. وارد شدن در جزئیات این موارد نه در اینجا ممکن است و نه لازم، زیرا چنانکه ضمن انتقادات من دیده خواهد شد، نظریهٔ ارزش را اصولاً می‌توان از همهٔ این تحقیقات حذف کرد. اکنون به تفصیل این انتقادات می‌پردازم که سه رکن آن بدین شرح است: (الف) نظریهٔ مارکس برای تبیین بهره‌کشی کافی نیست؛ (ب) برای تبیین این امر باید به‌فرضهای بیشتری قائل شد؛ این فرضها لازم و کافی است به‌نحوی که نظریهٔ ارزش، زائد از آب در می‌آید؛ (ج) نظریهٔ مارکس دربارهٔ ارزش، نظریه‌ای است مبتنی بر اصالت ماهیت و، بنا بر این، مابعدالطبیعی.

(الف) قانون بنیادی در نظریهٔ ارزش این است که قیمت تقریباً هر کالا و همچنین دستمزد را ارزش آن تعیین می‌کند. به‌عبارت دقیقتر، قیمت کالا، لااقل به‌تقریب اولیه، متناسب با ساعات کار لازم برای تولید آن است. اما این قانون که ممکن است آن را «قانون ارزش» بخوانیم، بلافاصله مشکل ایجاد می‌کند. چرا این قانون صادق است؟ پیداست که نه خریدار کالا می‌تواند به‌یك نظر تشخیص دهد که چند ساعت کار برای تولید آن لازم است و نه فروشنده؛ و بفرض هم که می‌توانست، باز چنین

چیزی قانون ارزش را تبیین نمی‌کرد. واضح است که خریدار می‌خواهد تا جایی که می‌تواند ارزانتر بخرد و فروشنده می‌خواهد تا زورش می‌رسد گرانتر بفروشد. این لاجرم یکی از فرضهای اساسی هر نظریه دربارهٔ قیمت بازار است. برای تبیین قانون ارزش، باید نشان دهیم که چرا بعید است خریدار بتواند کالایی را پایینتر از «ارزش» آن بخرد و فروشنده آن را بالاتر از «ارزش» بفروشد. البته پیروان نظریهٔ ارزش کار هم کمابیش به‌این مسأله توجه داشتند و پاسخشان چنین بود. به‌منظور ساده کردن قضیه و به‌دست آوردن قسمی تقریب اولیه، فرض کنیم رقابت کاملاً آزاد است. حال فقط کالاهایی را در نظر می‌گیریم که (اگر کارگر به‌تعداد کافی موجود باشد) ممکن است تقریباً به‌مقدار نامحدود تولید شود. فرض کنیم قیمت چنین کالایی بالاتر از ارزش آن است. این بدان معناست که در این رشتهٔ خاص، تولید کننده می‌تواند سود سرشار ببرد. ولی همین امر تولید کنندگان مختلف را به‌تولید این کالا تشویق می‌کند و قیمت در اثر رقابت پایین می‌آید. عکس این جریان، به‌افزایش قیمت کالایی می‌انجامد که پایینتر از ارزش خود بفروش می‌رسد. پس قیمت نوسان خواهد کرد و این نوسانات حول محور ارزش کالا انجام خواهد گرفت. به‌عبارت دیگر، آنچه قانون ارزش را بر رقابت آزاد حاکم می‌کند، ساز و کار عرضه و تقاضا[1]ست[۱۶].

از اینگونه ملاحظات فراوان در مارکس یافت می‌شود، از جمله در جلد سوم کتاب سرمایه[۱۷]، جایی که او توضیح می‌دهد چرا در رشته‌های مختلف صنایع تولیدی، گرایشی وجود دارد که هر قسم سود به سود متوسط معینی نزدیك و با آن منطبق شود. در جلد اول نیز از این قبیل ملاحظات آمده‌است، بخصوص برای نشان‌دادن اینکه چرا دستمزد در سطح نازل ضروریات معاش یا فقط اندکی بالاتر از حد بخور و نمیر نگاه داشته می‌شود، که به‌هرحال معنای هر دو یکی است. پیداست که اگر دستمزد پایینتر از این حد باشد، کارگر عملاً گرسنگی خواهد کشید و عرضهٔ قدرت کار در بازار از بین خواهدرفت. اما تا وقتی آدمیان زنده‌اند، به

1. supply and demand

تولید مجدد ادامه می‌دهند و (چنانکه در قسمت ۴ این فصل خواهیم دید) مارکس می‌کوشد با ذکر جزئیات نشان دهد که چرا ساز و کار انباشت در نظام سرمایه‌داری، ناگزیر اضافه جمعیت یا سپاه صنعتی ذخیره ایجاد خواهد کرد. پس تا هنگامی که دستمزد اندکی بالاتر از حد بخور و نمیر حفظ شود، عرضهٔ قدرت کار نه‌تنها همیشه به‌قدر کافی در بازار کار وجود خواهدداشت، بلکه از حد کفایت تجاوز هم خواهد کرد و، به‌عقیدهٔ مارکس، همین عرضهٔ بیش از حد مانع افزایش دستمزد خواهدشد[۱۸]: «سپاه ذخیرهٔ صنعتی فشار را بر صفوف کارگران شاغل حفظ می‌کند... پس اضافه جمعیت، پاشنه‌ای است که قانون عرضه و تقاضای کار بر روی آن می‌چرخد[۱]. اضافه جمعیت، میدانی را که قانون مذکور اجازه دارد در حوزهٔ آن عمل کند، به‌مرزهایی محدود می‌سازد که به‌بهترین وجه با حرص بهره‌کشی و سیادت‌طلبی سرمایه‌داری سازگار باشد.»

(ب) چنانکه از عبارات نقل شده می‌توان دریافت، مارکس خود به لزوم این امر آگاه بوده که پشتوانهٔ قانون ارزش را باید نظریه‌ای تشکیل دهد که بیشتر با عینیات و واقعیات سر و کار داشته‌باشد ـ نظریه‌ای که نشان دهد، در هر مورد خاص، چگونه قوانین عرضه و تقاضا[۲] باعث بروز آثاری از قبیل دستمزدهای بخور و نمیر می‌شود که باید چرایی آن تبیین گردد. ولی اگر این قوانین برای تبیین چنین آثار کفایت کنند، دیگر به‌هیچ وجه به‌نظریهٔ ارزش کار نیاز نخواهیم داشت، خواه این نظریه به‌عنوان تقریبی اولیه قابل دفاع باشد (که به‌عقیدهٔ من نیست) و خواه نباشد. وانگهی، چنانکه مارکس خود متوجه‌بوده، قوانین عرضه و تقاضا برای تبیین مواردی لازم است که رقابت آزاد وجود نداشته‌باشد و قانون خود او دربارهٔ ارزش بوضوح از عمل باز بماند. مثال این امر، مواردی است که قیمت را با انحصارگری بتوان پیوسته بالاتر از «ارزش» نگاه‌داشت. مارکس اینگونه موارد را مواردی استثنایی می‌داند که البته نظر درستی نیست؛ ولی

---

۱. این جمله از ترجمهٔ فارسی اسکندری اقتباس شد چون معنا را بهتر از ترجمهٔ انگلیسی می‌رساند. (مترجم)

2. laws of supply and demand

صرف‌نظر از مسألـهٔ درستی و نادرستی، مـورد انحصارات نشان می‌دهد که قوانین عرضه و تقاضا نه تنها از جهت تکمیـل قانون او دربارهٔ ارزش لازم است، بلکه از لحاظ کاربرد نیز عمومیت بیشتر دارد.

از سوی دیگـر، پیداست که اگـر ما هم مانـنـد مارکس وجود بازار آزاد کار و عـرضهٔ زیاده از حـد و مـزمن قـدرت کار را مسلم فرض کنیـم، قوانین عرضه و تقـاضا برای تبیین همهٔ پدیدارهای ناشی از بهـره‌کشی که مارکس مشاهـده می‌کرد ـ یعنی به‌عبـارت دقیقتر، پدیدار فقر کارگران در جوار تـوانگـری سرمایه‌گذاران خصوصی ـ نه تنها لازم بلکه کافی است. (نظریهٔ مارکس دربـارهٔ عرضهٔ زیاده از حـد [قدرت کار] به‌تفصیل بیشتر در قسمت ۴ این فصل مورد بحث قرار خـواهدگرفت). چنانکـه مارکس نشان می‌دهـد، آشکار است کـه در چنین شرایطـی کارگران مجبور خواهنـدبود ساعات طولانی با دستمزدهای ناچیز کار کنندو، به‌بیان دیگر، به‌سرمایه‌دار اجازه دهند «بخش اعظم ثمرهٔ کار آنان را به‌جیب بزنند». ولی حتی در این استدلال واضح و پیش پا افتاده هم که قسمتی از استدلال خود مارکس است، نیازی به‌ذکر مفهوم «ارزش» نیست.

پس معلوم شد که نظریهٔ ارزش، بخش‌کاملاً زائدی از نظریهٔ مارکس دربارهٔ بهره‌کشی است. صحت این نکتـه یکسره مستقل از این مسأله است که آیـا نظریهٔ ارزش درست است یـا نـه. امـا بـه‌استثنـای نظریهٔ ارزش، بقیـهٔ نظـریـهٔ او راجـع بـه‌بهـره‌کشی بـدون شك درسـت است مشروط بر آنکه نظریهٔ اضافه جمعیت را بپذیریم. حقیقت این است کـه تا هنگامـی کـه دولت به‌تعدیل ثروت مبادرت نکند، وجود اضافـه جمعیت ناگزیر بـه دستمزدهـای بخـور و نمیـر و اختلافهای عصبانی‌کننده در سطـح زندگـی خواهد انجامید.

(چیزی که نـه به‌این وضوح است و نه مارکس توضیحـی دربارهٔ آن می‌دهد این است که چرا باید عرضهٔ کـار پیوسته بیش از تقـاضا باشد؟ اگر «بهره‌کشی» ازکارگر چنین سود سرشاری به‌دنبال دارد، پس چطور است که سرمایـه‌داران بـه‌دلیـل رقابت مجبور نمی‌شوند سودشان را بـا استخـدام کارگران بیشتر، افزایش دهند؟ به‌بیان دیگر، چرا در بـازار کار با یکدیگر وارد رقابت نمی‌شوند تا دستمزدها به‌حدی بالا رود که دیگر سودآور نباشد

و از آن پس نتوان از بهره‌کشی سخن گفت؟ مارکس اگر این سؤال را می شنید، جواب می‌داد: «برای اینکه رقابت مجبورشان می‌کند هر چه بیشتر در ماشین‌آلات سرمایه‌گذاری کنند و، به‌این جهت، نمی‌توانند آن بخش از سرمایه را که به‌پرداخت دستمزد اختصاص دارد بالاتر ببرند» (رجوع کنید به‌قسمت ۵ در همین فصل). ولی این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا حتی اگر سرمایه‌داران بخواهند تمام سرمایه‌ای را که دارند به‌مصرف ماشین‌آلات برسانند، تنها از این راه می‌توانند چنین کاری کنند که یا خود به‌خرید نیروی کار بیشتر برای ساختن ماشین‌آلات بپردازند یا باعث شوند دیگران دست به‌این عمل بزنند که در هر دو صورت تقاضا برای کار افزایش می‌یابد. با توجه به‌اینگونه دلایل، چنین می‌نماید که پدیدارهای ناشی از «بهره‌کشی» که مارکس مشاهده می‌کرد، بر خلاف تصور او، معلول ساز و کار رقابت کامل در بازار نبوده، بلکه از عوامل دیگر ـ بخصوص آمیزه‌ای از فراوری نازل و عدم رقابت کامل در بازار ـ سرچشمه می‌گرفته‌است. ولی بنظر نمی‌رسد هنوز توضیح مفصل و قانع‌کننده‌ای دربارهٔ پدیدارهای مورد بحث وجود داشته‌باشد[۱۹]).

(ج) پیش از آنکه بحث دربارهٔ نظریهٔ ارزش و اهمیت آن را در تحلیل مارکس پشت سر بگذارم، می‌خواهم باختصار نظری هم دربارهٔ یکی دیگر از جنبه‌های آن اظهار کنم. این تصور از ابداعات مارکس نبود که در پس قیمتها چیز دیگری هست ـ یعنی ارزش عینی یا واقعی یا راستینی که قیمت فقط «صورت ظاهر[۱]» یا «نمود» آن است[۲۰]. پیداست که اصالت تصور [یا ایده‌آلیسم] افلاطون ـ با فرقی که بین «بود» یا «واقعیت» ذاتی و پنهان و «نمود» یا «ظاهر» عرضی و فریبندهٔ هر چیز گذاشته ـ در این فکر مؤثر بوده‌است. باید تصدیق کرد که مارکس برای زدودن خصلت عرفانی و اسرارآمیز «ارزش» عینی، تلاش بسیار کرده[۲۱] اما کامیاب نشده است. او کوشیده واقع‌بین باشد و فقط چیز مهم و مشهودی مانند ساعات کار را به‌عنوان واقعیتی که به‌شکل قیمت ظاهر می‌شود، بپذیرد. البته در

---

1. form of appearance

اهمیت تعداد ساعات کار لازم برای تولید هر کالا ـ یعنی، به‌تعبیر مارکس، «ارزش» کالا ـ جای تردید نیست. محققاً به‌یك معنا، این مسأله صرفاً مسأله‌ای لفظی است که آیا باید چنین ساعات کار لازم را «ارزش» کالا نامید یا نه. اما اگر ما هم مانند مارکس فرض را بر افزایش فراوری بگیریم، اینگونه مصطلحات بسیار گمراه‌کننده و به‌طور شگفت‌آوری خلاف واقع‌بینی از آب درمی‌آید. مارکس خود گوشزد کرده‌است[۲۲]که با افزایش فراوری، ارزش همهٔ کالاها کاستی می‌گیرد و، بنا بر این، افزایش دستمزد واقعی و سود واقعی[1] ـ یعنی افزایش «کالا»هایی که، بترتیب، کارگران و سرمایه‌داران مصرف می‌کنند ـ همراه با کاهش «ارزش» دستمزد و سود ـ یعنی ساعاتی که صرف آنها می‌شود ـ امکان‌پذیر است. بنا بر این، به‌رغم پیشرفتهای واقعی ـ از قبیل کاهش ساعات کار و بهبود قابل ملاحظه در سطح زندگی کارگران (صرف‌نظر از درآمد پولی بیشتر[۲۳] ولو این درآمد به‌طلا محاسبه شود) ـ کارگران باز هم ممکن است بشدت شاکی باشند که «ارزش» درآمدشان به‌تعبیر مارکس، یعنی ماهیت یا جوهر حقیقی آن، اندك‌اندك رو به‌کاستی می‌رود، زیرا ساعات کار لازم برای تولید آن کاهش داده‌شده است. (نظیر این شکایت را سرمایه‌داران هم می‌توانند داشته باشند). مارکس به‌تمام این مطالب اذعان دارد و این نشان می‌دهد که مصطلحات مربوط به‌ارزش چقدر گمراه‌کننده‌است و تجربهٔ اجتماعی واقعی کارگران چه انعکاس ضعیفی در آن دارد. در نظریهٔ ارزش کار، «ماهیت» افلاطونی بکلی از آنچه در تجربه می‌گذرد جدا شده است[۲۴]...

۳

البته حتی پس از حذف نظریهٔ ارزش کار و نظریهٔ ارزش اضافی، باز هم اهمیت تحلیل مارکس دربارهٔ فشاری که اضافه جمعیت بر دستمزد کارگران شاغل وارد می‌کند، به‌جای خود محفوظ است. (رجوع کنید به اواخر بند (الف) در قسمت ۲). نمی‌توان منکر شد که اگر هم بازار آزاد

1. real profits

کار وجود داشته‌باشد و هم اضافه جمعیت ـ یعنی بیکاری گسترده و مزمن (و بیگمان بیکاری نه تنها در روزگار مارکس، بلکه از آن زمان تا کنون نیز همیشه اهمیت بسزا داشته‌است) ـ ممکن نیست دستمزد از حد بخور و نمیر بالاتر برود. همچنین اگر وجود بازار آزاد کار و اضافه جمعیت را مسلم بگیریم و نظریهٔ انباشت را که پیشتر در آن بحث شد بپذیریم، باید تصدیق کنیم که گر چه مارکس حق نداشت بر اساس این فرضها قانونی به‌اسم قانون فقر متزاید بیاورد، ولی حق با او بود که می‌گفت در دنیای سود سرشار و ثروت متزاید، دستمزدهای بخور و نمیر و زندگی فلاکت‌بار، ممکن است قسمت ابدی کارگران باشد.

تصور می‌کنم حتی اگر تحلیل مارکس نارسا هم باشد، کوشش او برای تبیین پدیدار «بهره‌کشی»، سزاوار بالاترین ارج و احترام است. (چنانکه در اواخر بند (ب) در قسمت پیش اشاره شد، ظاهراً هنوز هم نظریهٔ واقعاً قانع‌کننده‌ای در این زمینه وجود ندارد). البته از ذکر این نکته چاره نیست که مارکس به‌اشتباه پیشگویی می‌کرد که اگر شرایط مشهود به‌او در اثر انقلاب تغییر نکند، صورت دائمی پیدا خواهد کرد، و اشتباه بزرگترش این بود که بدتر شدن آن شرایط را پیشگویی می‌کرد. آنچه در این مدت واقع شده، پیشگوییهای او را باطل ساخته‌است. از این گذشته، بفرض هم که صحت و اعتبار تحلیل او را در مورد نظامهای لگام‌گسیخته و غیرمداخله‌گر می‌پذیرفتیم، باز استدلال پیشگویانهٔ او عقیم و نامنتج از کار در می‌آمد. فقر متزاید، مطابق تحلیل خود مارکس، تنها در نظامی می‌تواند عمل کند که بازار کار آزاد باشد ـ یعنی تحت نظام سرمایه‌داری یکسره لگام‌گسیخته. ولی همینکه امکان وجود اتحادیه‌های کارگری و مذاکرات دسته‌جمعی[1] و اعتصابات را بپذیریم، فرضهایی که تحلیلمان بر آنها استوار است دیگر صدق نخواهند کرد و استدلال به‌منظور پیشگویی یکجا فرو می‌ریزد. به‌موجب تحلیل مارکس، باید انتظار داشته‌باشیم تحولاتی از قبیل آنچه گفتیم منع و منکوب شود یا به‌معنای انقلاب

---

1. collective bargaining

اجتماعی باشد. مذاکرات دسته‌جمعی می‌توانند نیروی کار را به‌انحصار [اتحادیه‌ها] درآورد و جبهه‌ای در مقابل سرمایه ایجاد کند؛ می‌تواند مانع از این شود که سرمایه‌دار از سپاه صنعتی ذخیره به‌منظور پایین نگاه‌داشتن دستمزدها استفاده کند؛ و به‌این شیوه می‌توانند سرمایه‌داران را مجبور به قناعت به‌سود کمتر کند. پس می‌بینیم که چرا، از نظر مارکس، فریاد «کارگران، متحد شوید!» براستی یگانه پاسخ ممکن به‌سرمایه‌داری لگام‌گسیخته بود.

همچنین می‌بینیم که چرا این فریاد ناگزیر مسألهٔ دخالت دولت را مطرح می‌کند و چرا احتمال دارد به‌پایان کار نظامهای لگام‌گسیخته، و آغاز نظام جدیدی مبتنی بر مداخله‌گری بینجامد[۲۵] که ممکن است در جهتهایی بسیار متفاوت متحول شود. تقریباً حتمی است که سرمایه‌داران به معارضه با حق متحدشدن کارگران برخواهندخاست و عذرشان این خواهد بود که اتحادیه‌های کارگری، آزادی رقابت در بازار کار را به‌مخاطره می‌اندازند. بنا بر این، سیاست عدم مداخله با این مشکل (که جزئی از باطل‌نمای آزادی است[۲۶]) روبرو می‌شود که: دولت باید از کدام آزادی حمایت کند؟ آزادی بازار کار یا آزادی متحد شدن تنگدستان؟ هر کدام از این دو راه اختیار شود به‌مداخلهٔ دولت ـ یعنی به‌استفاده از قدرت سیاسی متشکل دولت و اتحادیه‌ها در عرصهٔ اقتصاد ـ خواهد انجامید و، در هر اوضاع و احوال، به‌گسترش مسؤولیت اقتصادی دولت منجر خواهدشد، خواه این مسؤولیت آگاهانه و دانسته و خواه نادانسته پذیرفته‌شود. همهٔ این مطالب بدین معناست که فرضهایی که تحلیل مارکس بر شالودهٔ آنها استوار است، باید رها شوند.

پس استنتاج قانون تاریخی فقر متزاید منطقاً صحیح نیست و نتیجه از مقدمات لازم نمی‌آید. تنها چیزی که بجا می‌ماند، شرح تکان دهندهٔ فقر و بینوایی یکصد سال پیش کارگران است و نیز کوشش دلیرانهٔ مارکس برای تبیین علت آن تیره‌روزیها با استمداد از آنچه می‌توان آن را، هماواز با لنین، «قانون اقتصادی حرکت در جامعهٔ معاصر» نامید[۲۷] (یعنی قانون سرمایه‌داری لگام‌گسیختهٔ یك قرن پیش). اما اگر این مطالب به قصد پیشگویی تاریخی و به‌نیت استنتاج «حتمیت» برخی تحولات تاریخ

تقریر شده‌باشد، فاقد صحت و اعتبار است.

۴

قدر و اهمیت تحلیل مارکس، عمدتاً بر این حقیقت استوار است که در روزگار او واقعاً اضافه جمعیتی وجود داشت و هنوز هم تا زمان ما وجود دارد (و چنانکه قبلاً اشاره کردم، تاکنون علت آن به‌نحو قانع‌کننده بیان نشده‌است). مارکس مدعی است که ساز و کار تولید به‌شیوهٔ سرمایه‌داری این اضافه جمعیت را برای پایین نگاه‌داشتن دستمزد کارگران شاغل ایجاد می‌کند. در تأیید این مدعا، او دلایلی می‌آورد که هنوز به بحث دربارهٔ آنها نپرداخته‌ایم. این نظریه نه تنها بخودی خود هوشمندانه و جالب توجه است، بلکه در عین حال حاوی نظریهٔ مارکس دربارهٔ دور تجاری و کسادهای عمومی[1] است که آشکارا به‌پیشگویی سقوط نظام سرمایه‌داری به‌دلیل ایجاد فقر تحمل‌ناپذیر مربوط می‌شود. برای اینکه نظریهٔ مارکس حتی‌الامکان تقویت شود و قابل دفاع باشد، جزئی تغییری در آن داده‌ام[۲۸] (بدین معنا که بین دو نوع ماشین‌آلات، یکی برای گسترش[2] تولید و دیگری به‌منظور تشدید[3] آن، فرق گذاشته‌ام). اما خوانندگان مارکسیست لازم نیست از این تغییر بدگمان شوند چون به‌هیچ رو قصد ندارم از نظریهٔ مورد بحث انتقاد کنم.

نظریهٔ اصلاح‌شدهٔ اضافه جمعیت و دور تجاری را ممکن است بدین شرح خلاصه کرد. انباشت سرمایه بدین معناست که سرمایه‌دار بخشی از سرمایهٔ خویش را صرف ماشین‌آلات جدید می‌کند. این معنا را همچنین می‌توان اینگونه بیان کرد که فقط بخشی از سود واقعی او از کالاهای مصرف شدنی[4] تشکیل می‌شود و بخش دیگر عبارت از ماشین‌آلات است. ماشین‌آلات نیز به‌نوبهٔ خود ممکن است برای گسترش صنعت باشند ـ یعنی احداث کارخانه‌های جدید و مانند آن ـ یا برای تشدید تولید از طریق افزایش فراوری کار در صنایع موجود. ماشین‌آلات نوع اول، افزایش

---

1. general depressions
2. extesion
3. intensification
4. goods for consumption

اشتغال را امکان‌پذیر می‌سازند و ماشین‌آلات نوع دوم با اثری که می‌گذارند، کارگر زائد بوجود می‌آورند یا، به‌اصطلاح متداول در روزگار مارکس، «کارگران را مرخص می‌کنند» (امروزه این جریان را «بیکاری ناشی از کاربرد تکنولوژی» می‌نامند). از طرف دیگر، مطابق نظریهٔ اصلاح شدهٔ مارکسیستی دربارهٔ دور تجاری، ساز و کار تولید در سرمایه‌داری به‌شرح زیر عمل می‌کند. اگر فرض کنیم، به‌بعضی جهات، عموماً گسترشی در صنعت پدید آمده‌باشد، بخشی از سپاه صنعتی ذخیره جذب می‌شود، فشار بر بازار کار کاهش می‌یابد، دستمزدها به‌افزایش می‌گراید و دورهٔ رونق آغاز می‌گردد. اما به‌محض بالا رفتن دستمزدها، بعضی ماشین‌آلات بهتر که تولید را تشدید می‌کنند[1] و سابقاً به‌دلیل پایین بودن دستمزدها صرف نمی‌کردند، ممکن است سودآور شوند (ولو هزینه‌شان رو به‌افزایش بگذارد). بنا بر این، تولید ماشین‌آلاتی که «کارگران را مرخص می‌کنند» رو به‌فزونی می‌گذارد و تا زمانی که اینگونه ماشینها هنوز در دست تولید باشند [و بکار نیفتاده باشند]، رونق ادامه پیدا می‌کند یا حتی بیشتر می‌شود. اما همینکه ماشینهای جدید خود شروع به‌تولید کنند، صحنه دگرگون می‌شود. (به‌عقیدهٔ مارکس، نسبت نزولی سود ـ که در قسمت ۵ همین فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت ـ این دگرگونی را شدت می‌بخشد). کارگران «مرخص» می‌شوند، یعنی به گرسنگی محکوم می‌شوند. از سوی دیگر، با کاهش شدید مصرف‌کنندگان، بازار داخلی بناچار سقوط می‌کند. در نتیجه، بسیاری از ماشینها در کارخانه‌های گسترش یافته (البته بدواً ماشینهایی که کارآیی کمتر دارند) عاطل و باطل می‌مانند و این به‌افزایش بیکاری و سقوط بیشتر بازار می‌انجامد. عاطل ماندن اینهمه ماشین بدین معناست که بخش بزرگی از سرمایه ارزش خود را از دست می‌دهد و بسیاری از سرمایه‌داران نمی‌توانند به‌تعهداتشان عمل کنند و، بدین ترتیب، بحران مالی پدید می‌آید که به‌رکود[2] کامل تولید کالاهای سرمایه‌ای و مانند آن منتهی

---

۱. یعنی، مطابق تعریف پوپر، فراوری را افزایش می‌دهند و هر کارگر در هر زمان معین، بازده بیشتر پیدا می‌کند. (مترجم)

2. stagnation

می‌شود. اما در همان حال که کساد (یا به‌اصطلاح مارکس، «بحران[1]») مسیر خود را طی می‌کند، شرایط برای بهبود آماده می‌شود. شرایط مورد نظر ممکن است عمدتاً عبارت از رشد سپاه صنعتی ذخیره و، درنتیجه، آمادگی کارگران برای پذیرفتن مزدهای بخور و نمیر باشد. وقتی دستمزدها بسیار نازل باشند، تولید حتی به‌قیمتهای جاری در بازار کاسد و راکد هم سودآور می‌شود و به‌محض آغاز تولید، سرمایه‌دار دوباره شروع به‌انباشت و خرید ماشین‌آلات می‌کند. اما چون دستمزد هنوز بسیار پایین است، او به‌این نتیجه خواهدرسید که استفاده از ماشین‌آلات جدید (که احیاناً در این اثنا اختراع شده‌است و کارگران را «مرخص» می‌کند) هنوز مقرون به‌صرفه نیست. بنا بر این، اول ماشینهایی به‌قصد گسترش تولید خواهد خرید. ولی این کار به‌گسترش اشتغال و بهبود وضع بازار داخلی می‌انجامد. باز کسب و کار رونق پیدا می‌کند و دوباره برمی‌گردیم به‌نقطه‌ای که از آن شروع کرده‌بودیم. دور بپایان می‌رسد و همان جریان از نو آغاز می‌شود.

این بود نظریهٔ اصلاح شدهٔ مارکسیستی دربارهٔ بیکاری و دور تجاری. چنانکه قول دادم، به‌انتقاد از آن نخواهم پرداخت. نظریهٔ دور تجاری مسأله‌ای بسیار دشوار است و بیقین اطلاعات ما (یا دست‌کم اطلاعات من) دربارهٔ آن هنوز کافی نیست. به‌احتمال قوی، نظریه‌ای که خلاصهٔ آن از نظر گذشت ناقص است، خاصه آنکه نه وجود یك نظام پولی بعضاً مبتنی بر ایجاد اعتبارات در آن به‌حد کافی بحساب گرفته شده‌است و نه آثار احتکار و امثال آن. به‌هر حال، دور تجاری واقعیتی است که با دلیل تراشی نمی‌توان از آن گذشت و یکی از بزرگترین محسنات مارکس در این بوده که اهمیت آن را به‌عنوان یکی از معضلات اجتماعی مورد تأکید قرار داده‌است. اینها همه به‌جای خود محفوظ، اما پیشگویی مارکس که اساس نظریهٔ او دربارهٔ دور تجاری است، جای انتقاد دارد. نخست اینکه او مدعی است دوره‌های کساد، هم از جهت دامنهٔ شمول و هم از نظر شدت درد و رنج کارگران، رفته رفته بدتر می‌شوند، اما هیچ دلیلی (سوای

1. crisis

نظریهٔ نسبت نزولی سود که عنقریب در آن بحث خواهیم کرد) در تأیید این مدعا نمی‌آورد. اگر به‌تحولاتی که عملاً روی داده‌است نگاه کنیم، خواهیم‌دید که با وجود آثار هولناك بیکاری ـ بخصوص از نظر روانی و حتی در کشورهایی که کارگران اکنون از بیمهٔ بیکاری برخوردارند ـ رنج و محنت کارگران در روزگار مارکس بدون شك از امروز فوق‌العاده بدتر بوده‌است. ولی ایراد عمدهٔ من این نیست.

اتخاذ سیاستی که اکنون به«سیاست ضد دوری» معروف است و یکی از فنون مداخلهٔ دولت بشمار می‌رود، در عصر مارکس به‌فکر هیچ کس نمی‌رسید و بدون شك نظام سرمایه‌داری لگام‌گسیخته، با این اندیشه بکلی بیگانه بود. (با اینهمه، حتی پیش از مارکس هم می‌بینیم تردید و حتی تحقیق دربارهٔ خردمندانه بودن سیاست اعتباری بانك [مرکزی] انگلستان در ایام کساد آغاز شده‌است[۲۹]). اما بیمهٔ بیکاری خود به‌معنای مداخله و، بنا بر این، افزایش مسؤولیت دولت است و احتمال دارد به‌آزمایشهایی در زمینهٔ سیاست ضد دوری بینجامد. نمی‌گویم چنین آزمایشها حتماً باید موفق از کار درآید (هر چند معتقدم شاید عاقبت معلوم شود مسأله به‌آن دشواری هم نبوده‌است و همچنین بر این باورم که بویژه سوئد[۳۰] نشان داده‌است که در این زمینه چه می‌توان کرد). آنچه مؤکداً می‌خواهم بگویم این است که عقیده به‌عدم امکان حذف بیکاری با اقدامات تدریجی یا جزء بجزء همانقدر جزمی و تعبدی است که دلایل فیزیکی کسانی که حتی بعد از مارکس می‌خواستند ثابت کنند که مسائل هوانوردی تا ابد لاینحل خواهد ماند. وقتی مارکسیستها می‌گویند مارکس بیهودگی سیاست ضد دوری و این قبیل اقدامات تدریجی را ثابت کرده‌است، حقیقت مطلب را بیان نمی‌کنند. حقیقت این است که مارکس در نظام سرمایه‌داری لگام‌گسیخته پژوهش می‌کرد و سیاست مداخله‌گری را حتی به‌خواب هم نمی‌دید. او هرگز در امکان دخل و تصرف منظم در دور تجاری پژوهش نکرده و مسلماً هیچ‌گاه برهانی بر رد امکان آن نیاورده‌است. شگفت‌آور است که همان مردمی که از بی‌مسؤولیتی سرمایه‌داران در برابر رنج و محنت انسانی شکایت دارند، خودشان آنقدر از حس مسؤولیت بی‌بهره‌اند که با اینگونه اظهارات جزمی و عقاید تعبدی، با

آزمایشهایی مخالفت می‌کنند که ممکن است به‌ما بیاموزد چگونه از رنجهای بشر بکاهیم (چگونه، به‌گفتهٔ مارکس، بر محیط اجتماعی خویش مسلط شویم) و چگونه برخی از بازتابهای اجتماعی ناخواستهٔ اعمالمان را مهار کنیم. مدافعان و توجیه‌گران مارکسیسم از این واقعیت بیخبرند که زیر لوای منافعی که پیدا کرده‌اند، با پیشرفت می‌جنگند. به‌این خطر توجه ندارند که هر نهضتی مانند مارکسیسم بآسانی ممکن است به‌سنگری برای حفظ انواع منافع خصوصی مبدل گردد. متوجه نیستند که همانطور که منافع مادی هست، منافع روشنفکری نیز وجود دارد.

نکتهٔ دیگری که باید گوشزد کنیم این است که مارکس، چنانکه دیدیم، معتقد بود بیکاری در اساس یکی از ابزارها در مکانیسم سرمایه‌داری برای پایین نگاه‌داشتن دستمزدها و تسهیل بهره‌کشی از کارگران است. در نظر او، فقر متزاید همیشه متضمن فقر متزاید کارگران شاغل نیز هست و اصولاً غرض از همهٔ دسیسه‌ها و اسباب‌چینیها چیزی جز این نیست. ولی بفرض هم که بگوییم این نظر در روزگار خود او موجه و بحق بوده، تجربیات بعدی بطلان آن را به‌عنوان پیشگویی ثابت کرده‌است. از عصر مارکس تا کنون، سطح زندگی کارگران شاغل همه جا بالا رفته‌است. چنانکه پارکس در انتقاد از مارکس بتأکید خاطرنشان می‌سازد[۳۱]، در ایام کساد به‌دلیل اینکه قیمتها سریعتر از دستمزدها پایین می‌آیند، مزد واقعی کارگران شاغل حتی رو به‌افزایش می‌گذارد (کما اینکه مثلاً در دورهٔ آخرین بحران بزرگ اقتصادی چنین شد). این امر بطلان نظریهٔ مارکس را به‌نحو بارز نشان می‌دهد، بخصوص از این جهت که ثابت می‌کند بار عمدهٔ بیمهٔ بیکاری نه بر دوش کارگران که بر دوش سرمایه‌گذاران خصوصی بوده‌است و این جماعت به‌جای اینکه، مطابق نظریهٔ مارکس، به‌طور غیرمستقیم از عدم اشتغال کارگران سود ببرند، مستقیماً زیان دیده‌اند.

۵

در هیچیك از نظریه‌های مارکس که تا کنون مورد بحث قرار گرفته،

کوشش جدی برای اثبات مهمترین نکته در گام اول [استدلال] بعمل نیامده‌است. مراد این نکته است که سرمایه‌دار مجبور است برای جلوگیری از نابودی خود، فشاری را که در اثر انباشت به‌او وارد می‌آید به‌کارگران منتقل کند و، بنا بر این، سرمایه‌داری اصلاح‌پذیر نیست و فقط باید نابود شود. اثبات این نکته را مارکس در نظریه‌ای وجههٔ همت ساخته که غرض از آن، برقرار کردن قانون نسبت نزولی سود است.

آنچه مارکس نسبت سود[1] می‌خواند، همان میزان بهره[2] است، یعنی درصد میانگین سالانهٔ سود سرمایه‌دار از کل سرمایهٔ بنیادی[3]. مارکس می‌گوید این نسبت به‌دلیل رشد سریع سرمایه‌گذاریهای ثابت[4]، میل به کاهش پیدا می‌کند، زیرا انباشت سرمایه‌گذاری ثابت سریعتر از افزایش سود انجام می‌گیرد.

---

۱. rate of profit. واژهٔ rate (از ریشهٔ لاتین rata=حساب‌شده، تثبیت‌شده) چندی است به این مفهوم خاص در زبان ما «نرخ» ترجمه می‌شود و در علوم اقتصادی کاربرد وسیع پیدا کرده‌است. در انگلیسی معانی گوناگون از آن اراده می‌شود که از آن جمله یکی ارزش و قیمت هر چیز است و دیگری نسبت ثابت میان دو چیز و مبلغی که بر پایهٔ مبلغی دیگر محاسبه و پرداخت می‌شود. معنای اخیر مترجمان ما را به‌اشتباه انداخته‌است و همان لفظی را (نرخ) که در ترجمهٔ معنای اول بکار می‌برند (و کاملاً درست‌است) در ترجمهٔ معنای دوم هم استعمال می‌کنند (که کاملاً نادرست است). تا جایی که می دانیم، «نرخ» همیشه در زبان فارسی به‌قیمت و بها و ارزش دلالت می‌کرده است و هیچ‌کس از نرخ به‌معنای نسبت سخن نگفته‌است و استعمال آن به‌این مفهوم بکلی خطا و بیوجه است. بنده اشکالی نمی‌بینم که به‌این معنا، واژهٔ «نسبت» یا (به‌تناسب عبارت) «میزان» جانشین آن شود و مسلماً اگر اشکالی هم باشد، اهل فن خواهند توانست چاره‌ای بیندیشند و لفظی را که بیش از هزار سال است درسخن استادانی مانند فردوسی و ابوالفضل بیهقی و نظامی و همهٔ فارسی‌زبانان معنایی روشن و مشخص داشته، بیجا و غلط بکار نبرند. (مترجم)

2. rate of interest
3. invested capital
4. capital investments

استدلال مارکس برای اثبات این امر بسیار هوشمندانه است. دیدیم که رقابت در سرمایه‌داری، سرمایه‌داران را مجبور به‌سرمایه‌گذاری برای بالا بردن فراوری کار می‌کند. مارکس اذعان دارد که سرمایه‌دار با بالا بردن فراوری، خدمتی بزرگ به‌بشر می‌کند. می‌نویسد[۴۲]: «یکی از جنبه‌های سرمایه‌داری که به‌اشاعهٔ تمدن کمک می‌کند، حصول ارزش اضافی به‌شیوه‌ای و تحت شرایطی است که از جهت توسعهٔ نیروهای تولیدی و شرایط اجتماعی برای بازسازی جامعه در سطحی بالاتر، مساعدتر از شیوه‌های گذشته (مانند برده‌داری و سرف‌داری و غیره) است. برای رسیدن به‌این مقصود [سرمایه‌داری] حتی عناصر لازم را نیز ایجاد می‌کند... زیرا مقدار کالاهای مفیدی که در طول هر مدت معین تولید می‌شود، وابسته به‌فراوری کار است.» نهایت اینکه سرمایه‌داران قصدشان چنین خدمتی به‌بشر نیست و، از این گذشته، عملی که به‌اجبار و در اثر فشار رقابت انجام می‌دهند، به‌دلایل زیر مخالف منافع خودشان است.

سرمایهٔ هر صاحب صنعت را می‌توان به‌دو بخش تقسیم کرد: یکی آنکه در زمین و ماشین‌آلات و مواد خام و مانند آن سرمایه‌گذاری می‌شود و دیگر آنکه به‌مصرف پرداخت دستمزد می‌رسد. بخش اول را مارکس «سرمایهٔ ثابت[1]» و قسمت دوم را «سرمایهٔ متغیر[2]» نام می‌دهد؛ ولی چون من این دو اصطلاح را قدری گمراه کننده می‌دانم، اولی را «سرمایهٔ ساکن[3]» و دومی را «سرمایهٔ دستمزد[4]» خواهم خواند. به‌عقیدهٔ مارکس، سرمایه‌دار فقط می‌تواند با بهره‌کشی از کارگران ـ یا به‌عبارت دیگر، با استفاده از «سرمایهٔ دستمزد» ـ سود ببرد. سرمایهٔ ساکن بار گرانی است که سرمایه‌دار، به‌دلیل رقابت، پیوسته ناچار از تحمل و حتی افزایش آن است. اما این افزایش، متناسب با سود نیست. فقط گسترش سرمایهٔ دستمزد ممکن است چنین اثر سودمندی داشته‌باشد. گرایش کلی به‌افزایش فراوری بدین معناست که قسمت مادی سرمایه به‌نسبت قسمت مربوط به‌دستمزد، فزونی

1. constant capital
2. variable capital
3. immobilized capital
4. wage capital

می‌گیرد. بنا بر این، کل سرمایه نیز افزایش می‌یابد، منتها بدون اینکه افزایش سود بتواند آن را جبران کند. به‌عبارت دیگر، لاجرم نسبت سود باید کاستی بگیرد.

این استدلال بارها محل تردید قرار گرفته‌است و حتی از مدتها پیش از مارکس، به‌طور ضمنی به‌آن حمله می‌شده‌است[۳۳]. به‌رغم این حمله‌ها، من معتقدم بعید نیست چیزکی در استدلال مارکس باشد، بخصوص اگر آن را همراه با نظریهٔ او دربارهٔ دور تجاری در نظر بگیریم. (در فصل آینده، دوباره باختصار به‌این موضوع خواهم پرداخت). چیزی که باید فعلاً در آن تردید کرد، ارتباط این استدلال با نظریهٔ فقر متزاید است.

مارکس ارتباط مذکور را اینگونه می‌بیند که اگر نسبت سود رو به کاهش بگذارد، سرمایه‌دار با خطر نابودی روبرو می‌شود و جز این از او ساخته نیست که «تلافی قضیه را سر کارگران در بیاورد»، یعنی بهره‌کشی را افزایش دهد. راه این عمل، طولانی‌کردن ساعات کار، سرعت بخشیدن به‌کار، پایین آوردن دستمزد، بالا بردن هزینهٔ زندگی کارگر (یعنی ایجاد تورم) و بهره‌کشی از عدهٔ بیشتری از زنان و کودکان است. در اینجا تناقضات درونی سرمایه‌داری که از تعارض بین رقابت و سودجویی سرچشمه می‌گیرد، به‌اوج می‌رسد و اولاً سرمایه‌دار را مجبور به‌انباشت و بالا بردن فراوری می‌کند و، بنا بر این، نسبت سود را کاهش می‌دهد؛ ثانیاً او را به‌افزایش توانفرسای بهره‌کشی و، درنتیجه، ایجاد تنش بین طبقات وا می‌دارد. سازش محال می‌شود؛ تناقضات لاینحل می‌مانند؛ و سرانجام، همین امر سرنوشت سرمایه‌داری را رقم می‌زند.

استدلال عمده این بود. ولی آیا نتیجه از مقدمات لازم می‌آید؟ فراموش نکنیم که اساس بهره‌کشی در سرمایه‌داری، فراوری بیشتر است. فقط در صورتی‌که کارگر بمراتب بیش از نیازهای خود و خانواده‌اش تولید کند سرمایه‌دار می‌تواند ثمرهٔ آن کار اضافی را به‌جیب بزند. در اصطلاح مارکس، فراوری افزونتر به‌معنای کار اضافی بیشتر است ـ یعنی باید، هم تعداد ساعاتی که کارگر در اختیار سرمایه‌دار است افزایش پیدا کند، و هم تعداد کالاهایی که در هر ساعت تولید می‌شود. به‌عبارت دیگر، فراوری بیشتر به‌معنای افزایش معتنابه سود است. مارکس به‌این نکته اذعان

دارد[۳۴]. نمی‌گوید سود رو به‌کاهش است؛ می‌گوید کل سرمایه بمراتب سریعتر از سود افزایش پیدا می‌کند و، بنا بر این، نسبت سود نقصان می‌گیرد.

ولی اگر چنین باشد، دلیلی نیست که سرمایه‌دار، برخلاف خواست خودش، زیر فشاری که از لحاظ اقتصادی به‌او وارد می‌شود و مجبور است آن را به‌کارگران منتقل سازد، دست و پا بزند. احتمالاً راست است که او میل ندارد شاهد تنزل نسبت سود خود باشد. اما تا وقتی درآمدش کم نشود و بلکه بالاتر هم برود، خطری واقعاً او را تهدید نمی‌کند. هر سرمایه‌دار متوسطی که در کارش موفق باشد می‌بیند درآمدش بسرعت و و سرمایه‌اش حتی سریعتر بالا می‌رود؛ به‌عبارت دیگر، پس‌اندازش سریعتر از آن بخش از درآمدش که به‌مصرف می‌رسد، افزایش پیدا می‌کند. تصور نمی‌کنم این وضعی باشد که او را مجبور کند به‌سیم آخر بزند یا سازش با کارگران را امکان‌ناپذیر سازد. بعکس، به‌نظر من، وضع کاملاً تحمل‌پذیر می‌نماید.

درست است که موقعیت بکلی خالی از خطر نیست. سرمایه‌دارانی که به‌خیال نسبت ثابت یا متزاید سود، دست به‌سفته‌بازی بزنند ممکن است به‌زحمت بیفتند و بعید نیست که چنین کارها به‌دور تجاری کمك کند و کساد را شدت بدهد. ولی این به‌نتایج پردامنه‌ای که مارکس پیشگویی می‌کند ربطی ندارد.

و در اینجا می‌رسیم به‌پایان تحلیل سومین و آخرین استدلال که مارکس به‌منظور اثبات قانون فقر متزاید اقامه کرده‌است.

۶

اکنون چند جمله از کتاب سرمایه ـ فصل «قانون کلی انباشت در سرمایه‌داری» ـ نقل می‌کنم تا نشان دهم که مارکس چگونه در پیشگوئیهایش یکسره اشتباه می‌کرده ولی در عین حال چقدر در اعتراضهای آتشینش به‌جهنم سرمایه‌داری لگام‌گسیخته و در دعوتش به‌اینکه «کارگران، متحد شوید!» محق بوده‌است[۳۵]:

در کارخانه‌ها... توده‌های کارگران ذکور کم سن و سال پیش از رسیدن به‌دورهٔ مردی، رمقشان کشیده‌می‌شود به‌طوری که از آن پس تنها بخش کوچکی از آنان هنوز به‌درد صنعت می‌خورند و بقیه دسته دسته اخراج می‌شوند و به‌خیل اضافه جمعیت سرگردانی می‌پیوندند که هر چه صنعت بیشتر رشد می‌کند، تعدادشان فزونی می‌گیرد... سرمایه[دار] چنان بسرعت از قدرت کار بهره‌برداری می‌کند که کارگر میانسال معمولاً انسانی فرسوده است... دکتر لی[1]، بازرس بهداشت، چندی پیش اعلام کرد که «میانگین عمر در شهر منچستر در طبقهٔ متوسط بالا ۳۸ سال و در طبقهٔ زحمتکش ۱۷ سال و در شهر لیورپول، بترتیب ۳۵ سال و ۱۵ سال است...» بهره‌کشی از کودکان طبقهٔ کارگر، ارزش آنان را از حد عادی بالاتر می‌برد... هر چه فراوری کار بیشتر باشد... شرایط زندگی کارگر متزلزل‌تر است... در نظام سرمایه‌داری، هر روشی برای افزایش فراوری اجتماعی کار... به‌ابزار سلطه‌گری و بهره‌کشی مبدل می‌گردد و کارگر را مثله می‌کند و به‌صورت انسانی ناقص در می‌آورد و به‌مرتبهٔ پیچ و مهره‌ای ناچیز در ماشین تنزل می‌دهد و کار را بدل به‌شکنجه می‌سازد... و زن و فرزند کارگر را زیر چرخهای جاگرنات[2] سرمایه‌داری خرد می‌کند... **پس چنین نتیجه می‌شود که هر قدر سرمایه انباشته‌تر گردد، وضع کارگر، صرف نظر از میزان دستمزد او، باید خرابتر شود...** هر چه ثروت اجتماعی زیادتر و سرمایهٔ فعال فراوانتر و وسعت و شدت رشد آن بیشتر باشد... اضافه جمعیت انبوه‌ترمی‌شود، سپاه صنعتی ذخیره به‌نسبت افزایش نیروی ثروت، رشد می‌کند. ولی... هر چه سپاه صنعتی ذخیره انبوه‌تر شود، بر وسعت توده‌های کارگرانی که تنها راه کاهش فقرشان افزایش جان‌کندن است، افزوده می‌شود... و عدهٔ کسانی که رسماً مستمند بشمار می‌آیند فزونی می‌گیرد. **این است قانون مطلق و کلی انباشت در سرمایه‌داری...** انباشت ثروت در یک قطب جامعه، مستلزم انباشت همزمان فقر و جان کندن و بندگی و نادانی و ددخویی و انحطاط اخلاقی در قطب

1. Dr. Lee

۲. Juggernaut یا جاگانات [از سانسکریت = خداوند جهان]. ارابه‌ای که تمثال ویشنو خدای بزرگ هندوان را هر سال به‌معبدی به‌همین نام حمل می‌کرد و در سنت است که هندوها خود را به‌زیر چرخهای آن می‌انداختند و جان می‌دادند. مجازاً کنایه از نیرویی قاهر و چیرگی‌ناپذیر است که به‌پیش می‌رود و هر چه سر راهش باشد خرد و نابود می‌کند. (مترجم)

مخالف است...

تصویر هول‌انگیزی که مارکس از اقتصاد روزگار خود ترسیم می‌کند، متأسفانه کاملاً درست است. ولی قانون او دایر بر اینکه فقر و انباشت باید با هم فزونی بگیرند، صادق نیست. از زمان او تا کنون، وسایل تولید به‌حدی انباشته‌شده و فراوری کار بقدری افزایش یافته که شاید امکان آن هرگز حتی برای او هم متصور نمی‌شد. اما کار کشیدن از کودکان و ساعات طاقت‌فرسای کار و جان کندن و تزلزل زندگی کارگر نه‌تنها افزون نشده بلکه کاستی گرفته‌است. نمی‌گویم این جریان حتماً باید ادامه پیدا کند. چیزی به‌اسم قانون پیشرفت وجود ندارد و همه چیز وابسته به‌خود ماست. وضع واقعی را پارکس در یك جمله اینگونه منصفانه و به‌ایجاز جمع‌بندی کرده‌است[۳۶]: «دستمزد نازل و ساعات کار طولانی و کار کشیدن از کودکان، ویژگی سرمایه‌داری بوده است ولی، برخلاف پیش‌بینی مارکس، نه در کهنسالی بلکه در نوباوگی آن نظام.»

سرمایه‌داری لگام‌گسیخته تمام شد. از روزگار مارکس تا کنون، مداخله‌گری به‌شیوهٔ دموکراتیك گامهای بسیار بلند به‌جلو برداشته‌است و بهبود فراوری کار ـ که در نتیجهٔ انباشت سرمایه حاصل شده ـ امکان ریشه‌کن کردن فقر و مسکنت را فراهم ساخته‌است. این نشان می‌دهد که به‌رغم اشتباههای بدون شك بزرگی که روی داده، بسیاری کامیابیها نیز عاید شده‌است و باید در این اعتقاد قویدل شویم که باز هم کارهایی می‌توان انجام داد. هنوز بسیاری ناکرده‌ها هست که باید کرد و بسیاری کرده‌ها که باید جبران کرد. مداخله‌گری به‌شیوهٔ دموکراتیك فقط امکان فراهم می‌کند. کردن کار با خود ماست.

با این وصف، من به‌هیچ روی دربارهٔ قوت دلایلی که آورده‌ام، دچار توهم نیستم. تجربه نشان می‌دهد که پیشگوییهای مارکس غلط درآمده است. ولی تجربه را همیشه می‌توان با دلیل تراشی نادیده گرفت، کما اینکه هم مارکس و هم انگلس برای توضیح اینکه چرا قانون فقر متزاید آنگونه که انتظار می‌رفته عمل نکرده‌است، به‌فرضیه‌ای

تکمیلی[۱] متشبث شده‌اند. به‌موجب این فرضیه، روند دوگانهٔ نسبت نزولی سود و فقر متزاید، در نتیجهٔ بهره‌کشی استعماری یا به‌اصطلاح متداولتر، «امپریالیسم جدید»، خنثی می‌شود. بهره‌کشی استعماری، مطابق این نظریه، روشی است برای انتقال فشار به‌پرولتاریای مستعمرات، یعنی گروهی که از لحاظ اقتصادی و سیاسی، هنوز ضعیفتر از پرولتاریای صنعتی داخلی است. به‌نوشتهٔ مارکس[۳۷]: «سرمایه‌گذاری در مستعمرات ممکن است به‌این دلیل ساده سودآورتر باشد که در آنجا توسعهٔ سرمایه‌داری هنوز در مرحله‌ای واپس‌مانده‌است و، بنا بر این، نسبت سود بیشتر است و همچنین به‌این دلیل اضافی که وجود بردگان و عمله‌های بومی و غیره، بهره‌کشی از کار را بهتر امکان‌پذیر می‌کند. من هیچ دلیلی نمی‌بینم که این سود بیشتر و به نسبت بالاتر... وقتی به‌کشور مادر فرستاده می‌شود، در آنجا در نسبت متوسط سود تأثیر نگذارد و، به‌همان تناسب، به‌بالا نگاه‌داشتن آن کمك نکند.» (شایان تذکر است که فکر عمده‌ای که نظریهٔ «امپریالیسم جدید» بر آن متکی است، برمی‌گردد به۱۶۰ سال پیش[۲] به‌ادام اسمیث که می‌گفت تجارت با مستعمرات «لزوماً به‌بالا نگاه‌داشتن نسبت سود کمك کرده‌است»). انگلس این نظریه را بیشتر پرورش داد و حتی یك قدم از مارکس هم جلوتر رفت. او چون بناچار می‌بایست تصدیق کند که در انگلستان به‌جای اینکه فقر رو به‌افزایش باشد، بوی بهبود از اوضاع شنیده می‌شود، گوشه می‌زد که این امر ممکن است ناشی از آن باشد که انگلستان «سراسر دنیا را استثمار می‌کند». انگلس «طبقهٔ کارگر انگلستان» را به‌باد شماتت می‌گرفت که، بر خلاف انتظار، به‌عوض رنج کشیدن، «عملاً هر روز بورژواتر می‌شود» و می‌گفت[۳۸]: «بنظر می‌رسد این ملت که از همهٔ ملتها بورژواتر است، می‌خواهد کار را به‌جایی برساند که در جنب و جوار بورژوازی، هم اشراف بورژوا داشته‌باشد و هم پرولتاریای بورژوا.» این تغییر موضع انگلس اگر از تغییر موضع دیگر او که در فصل گذشته به‌آن اشاره شد[۳۹] جالب توجه‌تر نباشد، دست‌کمی از آن ندارد. بعلاوه، این بار نیز مانند دفعهٔ

---

1. auxiliary hypothesis

۲. اکنون باید گفت ۲۰۰ سال پیش. (مترجم)

پیش، تغییر موضع در نتیجهٔ متحول‌شدن جامعه در جهت کاهش فقر صورت گرفته‌است. مارکس سرمایه‌داری را نکوهش می‌کرد که «طبقهٔ متوسط و بورژوازی سطوح پایینتر را، به‌مشتی پرولتر مبدل می‌کند» و کارگران را به‌مستمندی می‌کشاند. انگلس دستگاه را شماتت می‌کند ـ و این شماتت هنوز هم ادامه دارد ـ که کارگران را بورژوا کرده‌است. ولی خوشمزه‌ترین نکته در شکایت و اعتراض انگلس، خشم و برآشفتگی اوست. انگلیسیها را «از همهٔ ملتها بورژواتر» می‌خواند چون بقدری بی‌ملاحظه بوده‌اند که کاری کرده‌اند پیشگوییهای مارکس دروغ از آب درآید. مطابق نظریهٔ مارکس، توقع داشتیم «این ملت از همهٔ ملتها بورژواتر»، فقر و کشمکشهای طبقاتی را به‌درجه‌ای تحمل‌ناپذیر برساند؛ ولی در عوض می‌شنویم که عکس آن جریان واقع شده‌است. هر مارکسیست مؤمن وقتی می‌شنود نظام سرمایه‌داری آنقدر خبیث و بدمنش بوده که پرولترهای حقیقی را به‌بورژواهای بی‌حقیقت مبدل کرده‌است، موی بر اندامش راست می‌شود. منتها او از یاد می‌برد که مارکس خباثت دستگاه را فقط در این می‌دانست که به‌عکس این عمل می‌کند. در تحلیل لنین راجع به‌علتهای آفت‌زا و آثار وحشت‌انگیز امپریالیسم جدید بریتانیا، چنین می‌خوانیم[۴۵]: «علتها: ۱) استثمار سرتاسر دنیا به‌دست این کشور؛ ۲) موضع انحصارگرانهٔ آن در بازار جهانی؛ ۳) انحصارگری آن در مستعمرات. آثار: ۱) بورژوا شدن بخشی از پرولتاریای بریتانیا؛ ۲) بخشی از پرولتاریا کسانی را به‌رهبری برداشته‌است که بورژوازی آنان را خریده‌است یا دست کم به‌آنها پول می‌دهد.» لنین حسن سلیقه‌ای به‌سبك مارکسیستی بخرج داده‌است و نام چنین گرایش نفرت‌انگیزی را «بورژوا شدن پرولتاریا» گذاشته‌است. (چرا نفرت انگیز؟ زیرا اینگونه گرایش با مسیری که دنیا باید به‌عقیدهٔ مارکس در پیش بگیرد سازگار نیست). ظاهراً او خیال می‌کند این حسن سلیقه در نامگذاری، گرایش مذکور را به گرایشی مارکسیستی مبدل می‌سازد، حال آنکه مارکس معتقد بود دنیا دورهٔ ضروری صنعت‌گستری به‌شیوهٔ سرمایه‌داری را هر چه زودتر در تاریخ پشت‌سر بگذارد، بهتر است. نظر به‌همین ملاحظات بود که مارکس به پشتیبانی از تحولات امپریالیستی تمایل داشت[۴۱]. ولی نتیجه‌گیری لنین

غیر از این بود. او عقیده داشت وجود مستعمرات بریتانیا سبب شده که کارگران در داخل آن کشور به‌جای اینکه تابع کمونیستها باشند، از رهبرانی که «بورژوازی آنان را خریده‌است» پیروی کنند. لنین این مستعمرات را چاشنی بالقوهٔ انفجار می‌دانست. اگر انقلابی در مستعمرات صورت می‌گرفت، قانون فقر متزاید در انگلستان بکارمی‌افتاد و، درنتیجه، در آن کشور انقلاب روی می‌داد. پس، جایی که آتش از آنجا می‌بایست به‌نقاط دیگر سرایت کند، مستعمرات بود...

اما تصور نمی‌کنم حتی فرضیهٔ تکمیلی هم که تاریخچهٔ آن باختصار از نظر گذشت، قادر به‌نجات قانون فقر متزاید باشد چون بطلان خود آن فرضیه نیز به‌تجربه ثابت شده‌است. کشورهایی هستند ـ از قبیل دموکراسیهای اسکاندیناوی و چکسلواکی[1] و زلاند نو و البته ایالات متحد امریکا ـ که بهره‌کشی مستعمراتی تأثیری در آنجا نداشته یا، به‌هر حال، کم اهمیت‌تر از آن بوده که این فرضیه را تأیید کند، و مع‌ذلك مداخله‌گری به شیوهٔ دموکراتیك، سطح زندگی کارگران را در آنها بالا برده‌است. وانگهی، مقایسهٔ کشورهایی مانند هلند و بلژیك که از مستعمرات «بهره‌کشی» می‌کنند با کشورهایی مثل دانمارك و سوئد و نروژ و چکسواکی که از مستعمرات «بهره‌کشی» نمی‌کنند، بوضوح نشان می‌دهد که، به‌رغم مشابهت وضع طبقهٔ کارگر در همهٔ این کشورها، وجود مستعمرات سودی به کادگران صنعتی نرسانده‌است. از این گذشته، گر چه بینوایی و فقری که استثمارگری به‌مردم بومی مستعمرات تحمیل کرده یکی از سیاه‌ترین فصلها در تاریخ تمدن بوده‌است، نمی‌توان گفت که فقر این مردم از روزگار مارکس به‌این طرف افزایش گرفته‌است. قضیه درست بعکس بوده‌است و اوضاع بمراتب بهتر شده‌است. اگر فرضیهٔ تکمیلی و اصل نظریه درست بود، افزایش فقر در آن سرزمینها می‌بایست بسیار چشمگیر باشد.

۷

اکنون در ادامهٔ روش فصلهای گذشته در مورد گامهای دوم و

---

۱. در زمان نگارش این جمله‌ها، کمونیستها هنوز بر چکسلواکی مسلط نشده بودند. (مترجم)

سوم، شاهدی از نخستین گام استدلال پیشگویانهٔ مارکس می‌آورم تا برخی از آثار عملی آن در تاکتیك احزاب مارکسیستی روشن شود.

سوسیال دموکراتها زیر فشار واقعیتهای آشکار، تلویحاً نظریهٔ افزایش شدت فقر را رها کردند، اما تمامی تاکتیکهایشان همچنان بر این فرض استوار بود که قانون تزاید وسعت فقر کماکان معتبر است و افزایش عدهٔ پرولتاریای صنعتی ناگزیر ادامه خواهدیافت. به‌این جهت، نه تنها می‌خواستند سیاستشان فقط نمایندهٔ منافع کارگران صنعتی باشد، بلکه اعتقاد راسخ داشتند که خود نیز نمایندگان «اکثریت وسیع خلق» هستند یا، به‌هر حال، بزودی خواهند شد[۴۲]. ایشان هرگز تردید نداشتند که، چنانکه در بیانیهٔ [کمونیست] آمده‌است: «همهٔ نهضتهای تاریخی گذشته، نهضت اقلیتها بوده‌است... و فقط نهضت پرولتاریا، نهضت خودآگاه و مستقل اکثریت عظیم [خلق] در جهت منافع آن اکثریت عظیم است.» بنا بر این، سوسیال دموکراتها منتظر روزی نشسته‌بودند که آگاهی طبقاتی و اعتماد به‌نفس کارگران صنعتی، سرانجام اکثریت را در انتخابات نصیبشان کند. کوچکترین شبهه در این باره نبود که «کدام کس عاقبت پیروز خواهد شد: آن چند بهره‌کش انگشت‌شمار یا آن اکثریت عظیم، یعنی کارگران.» ایشان توجه نداشتند که کارگران صنعتی هیچ‌کجا حتی در اکثریت هم نبودند تا چه رسد به «اکثریت عظیم» و آمار، بر خلاف گذشته، به‌هیچ وجه از افزایش عدهٔ کارگران حکایت نمی‌کرد. نمی‌فهمیدند که وجود یك حزب کارگری دموکرات تنها تا هنگامی موجه است که آن حزب آمادهٔ سازش یا حتی همکاری با دیگر حزبها، از قبیل حزب دهقانان یا طبقات متوسط، باشد. نمی‌دیدند که اگر قصد داشته باشند صرفاً به‌عنوان نمایندگان اکثریت خلق بر کشور حکومت کنند، باید سیاستشان را یکسره تغییر دهند و از اینکه بخواهند عمدتاً یا منحصراً نمایندهٔ کارگران صنعتی باشند، دست بکشند. بدیهی است به‌جای چنین تغییر سیاستی، نمی‌شد فقط با خوش‌باوری ادعا کرد که (به‌قول مارکس[۴۳]) خط مشی پرولتاریا «تولیدکنندگان روستایی را تحت رهبری فکری شهرهای مرکز بخش قرار خواهدداد و دستشان را در دست حافظ طبیعی منافعشان یعنی کارگر صنعتی، خواهد گذاشت...»

اما احزاب کمونیست موضع دیگری داشتند و همچنان بیچون و چرا به‌نظریهٔ فقر فزاینده چسبیده‌بودند و هنوز باورشان بود که به‌محض از بین رفتن علل بورژواشدن موقتی کارگران، نه تنها وسعت، بلکه شدت فقر هم افزایش خواهدگرفت. این اعتقاد، به‌آنچه مارکس ممکن بود «تناقضات درونی» سیاستشان بخواند، کمك شایان کرد.

موقعیت تاکتیکی کاملاً ساده بود. با توجه به‌پیشگویی مارکس، کمونیستها یقین داشتند که فقر باید بزودی فزونی بگیرد. همچنین می‌دانستند که حزب موفق به‌جلب اعتماد کارگران نخواهد شد مگر آنکه برای آنان و در کنار ایشان برای بهکرد وضعشان مبارزه کند. این دو فرض اساسی، اصول تاکتیك کلی کمونیستها را معین می‌کرد. کارگران را وادار کنید سهمشان را مطالبه کنند، در هر مرحله از نبرد بی‌امانشان برای کسب نان و سرپناه پشتیبانشان باشید، و در مبارزه برای تحقق خواستهایشان، اعم از اقتصادی و سیاسی، سرسختانه در کنارشان بجنگید تا بتوانید به‌جلب اعتمادشان کامیاب شوید. در عین‌حال، کارگران خواهند آموخت که با این زد و خوردهای حقیر و پیش‌پا افتاده، محال است بتوانند اوضاع خویش را سر و سامان بخشند و هیچ‌چیز مگر یك انقلاب تمام عیار، بهبودی در احوال پدید نخواهدآورد. همهٔ این زد و خوردهای ناچیز و بیمقدار محکوم به‌شکست است. مارکس به‌ما آموخته‌است که سرمایه‌داران قادر به‌ادامهٔ سازش نیستند و، سرانجام، فقر بناچار باید افزایش پیدا کند. بنا بر این، نبرد روزانهٔ کارگران با ستمگران جز به‌افزایش آگاهی طبقاتی کارگران ـ که نتیجه‌ای بسیار گرانبهاست ـ منتهی نمی‌تواند شد؛ جز به احساس وحدتی که فقط در جنگ نصیب همسنگران می‌شود و جز به شناخت این حقیقت که انقلاب یگانه راه نجات از فقر و بینوایی است، نخواهد انجامید. وقتی این مرحله فرابرسد، ساعت رزم نهایی فرارسیده است.

نظریه این بود وکمونیستها مطابق آن عمل کردند. اول در مبارزاتی که کارگران برای بهبود وضع خود می‌کردند، به‌حمایت از ایشان برخاستند. وقتی بر خلاف همهٔ انتظارها و پیشگوییها، مبارزه به‌پیروزی رسید و خواستها برآورده‌شد، یقین کردند دلیل موفقیت، ناچیز بودن

خواستها بوده‌است. بنا بر این، می‌بایست بیشتر خواست. اما باز هم خواستها برآورده‌شد[۴۴]. بتدریج فقر و بینوایی کاستی گرفت. کارگران کمتر احساس سرخوردگی و تلخکامی می‌کردند و بیش از آنکه برای انقلاب آماده شوند، حاضر به‌مذاکره بر سر دستمزد می‌شدند.

کمونیستها دیدند باید سیاستشان را معکوس کنند؛ باید کاری کنند که قانون فقر متزاید وارد عمل شود. مثلاً می‌بایست در مستعمرات (حتی در جاهایی که امکان پیروزی انقلاب نبود) ناآرامی و اغتشاش برانگیزند و برای جلوگیری از بورژواشدن کارگران، سیاستی برای ایجاد همه‌گونه فاجعه و حوادث زیر و زبرکننده در پیش گیرند. اما این سیاست، اعتماد کارگران را سلب می‌کرد. به‌استثنای کسانی که در مبارزات واقعی سیاسی بی‌تجربه بودند، بقیهٔ اعضا کم‌کم از کمونیستها جدا می‌شدند. کسانی از دست می‌رفتند که قبلاً خود کمونیستها ایشان را «پیشتازان طبقهٔ کارگر» لقب داده‌بودند. اصلی که کمونیستها بتلویح مطابق آن عمل می‌کردند این بود: «هر چه اوضاع بدتر شود بهتر است برای اینکه آتش انقلاب جز با اخگر فقر و بینوایی روشن نخواهد شد.» اما کارگران رفته رفته اعتماد خویش را به‌این اصل از دست می‌دادند و به‌آن بدگمان می‌شدند. هر چه این اصل کاربردهای بهتر پیدا می‌کرد، سوءظن کارگران بیشتر قوت می‌گرفت. کارگر موجودی واقع‌بین است؛ برای اینکه اعتمادش جلب شود، باید در راه بهبود وضعش تلاش کرد.

پس می‌بایست سیاست را دوباره معکوس کرد. می‌بایست اجباراً در راه بهبود فوری وضع کارگران مبارزه کرد اما در عین حال امیدوار بود نتیجهٔ معکوس حاصل شود.

ولی وقتی کار به‌اینجا برسد، «تناقضات درونی» نظریه، به‌ایجاد آخرین مرحلهٔ سرگردانی می‌انجامد ـ همان مرحله‌ای که دیگر مشکل می‌توان در آن تشخیص داد خائن کیست، زیرا خیانت ممکن است عین وفاداری باشد و وفاداری، عین خیانت. کسانی بودند که از حزب تبعیت می‌کردند ـ تبعیت می‌کردند نه صرفاً به‌این دلیل که حزب را (متأسفانه، بحق) تنها نهضت زنده و پر نشاط برخوردار از هدفهای بشردوستانه تشخیص می‌دادند، بلکه خصوصاً به‌این جهت که می‌دیدند حزب نظریه‌ای

علمی را اساس کار قرار می‌دهد. چنین کسان اکنون می‌بایست یا حزب را ترک گویند یا صداقت فکری خویش را فدا کنند و از این پس در طریق اطاعت کورکورانه و ایمان بی‌چون و چرا گام بگذارند. می‌بایست سرانجام به‌عرفان روی بیاورند و با عقل و استدلال عناد بورزند.

پس چنین می‌نماید که تنها سرمایه‌داری نیست که زیر فشار تناقضات درونی که آن نظام را در معرض خطر سرنگونی قرار می‌دهد، دست و پا می‌زند...

۲۱

ارزیابی پیشگویی

استدلالهایی که پیشگویی تاریخی مارکس بر آنها بنیاد شده، عقیم و نامنتج است. کوشش هوشمندانهٔ او بـرای استخراج نتایج پیامبروار از مشاهداتی که دربارهٔ گرایشهای اقتصادی عصر خود کرده‌بود، به‌شکست انجامید. دلیل این شکست، نقص و نابسندگی پایهٔ تجربی استدلال نبود. تحلیل جامعه‌شناختی و اقتصادی مارکس از جامعهٔ همعصر خویش شاید قدری جنبهٔ یکسویه داشت اما، به‌رغم این سوگیری، از نظر توصیفی عالی بود. دلیل شکست او در مقام پیامبری و پیشگویی، یکسره فقر مذهب اصالت تاریخ است، یعنی این واقعیت که اگر امروز چیزی مشاهده کنیم که گرایش یا روندی تاریخی بنظر برسد، نمی‌توانیم بدانیم آیا فردا هم چنین بنظر خواهدرسید یا نه.

باید اذعان کنیم که تشخیص مارکس دربارهٔ بسیاری چیزها درست بوده‌است. کافی است در نظر بگیریم که او پیشگویی می‌کرد نظام سرمایه‌داری لگام گسیخته، آنگونه که به‌وی شناخته‌بود، دیری نخواهد پایید و معلوم شد حق با اوست و مدافعان و توجیه‌گران آن قسم سرمایه‌داری گمان داشتند نظام مذکور تا ابد پایدار خواهد ماند و اشتباه می‌کردند. همچنین او درست می‌گفت که سرمایه‌داری لگام‌گسیخته عمدتاً در نتیجهٔ «پیکار طبقاتی»، یعنی همگروه شدن کارگران، به‌نظام اقتصادی جدیدی مبدل خواهدشد. با این وصف، غلط است که بگوییم مارکس حتی این نظام جدید، یعنی مداخله‌گری را نیز (منتها به‌اسم دیگر، یعنی سوسیالیسم) پیش‌بینی می‌کرد[۱]. حقیقت این است که او از آنچه در پیش

بود روحش خبر نداشت. چیزی که او «سوسیالیسم» می‌نامید، به‌هیچ‌یك از صور مداخله‌گری، حتی به‌صورت روسی آن، شباهت نداشت، زیرا، به عقیدهٔ وی، تحولات در شرف وقوع می‌بایست نفوذ دولت را، چه از نظر سیاسی و چه از جهت اقتصادی، کاهش دهد، حال آنکه مداخله‌گری همه‌جا دولت را صاحب‌نفوذتر کرده‌است.

چون من مارکس را هدف انتقاد قرار داده‌ام و تا اندازه‌ای از مداخله‌گری تدریجی یا جزء بجزء (بویژه از نوع نهادی آن که در فصل هفدهم، قسمت ۷، تشریح شد) طرفداری می‌کنم، باید روشن سازم که با مارکس که امیدوار بود نفوذ دولت کاستی بگیرد، بسیار احساس موافقت و همدلی دارم. بدون شك، بزرگترین خطر مداخله‌گری ـ بخصوص مداخلهٔ مستقیم ـ منجر شدن آن به‌افزایش قدرت دولت و گسترش دیوانسالاری است. چیزی که خطر را افزایش می‌دهد این است که کمتر کسی از هواداران مداخله‌گری عیبی در این موضوع می‌بیند یا توجهی به‌آن می‌کند. اما، به‌عقیدهٔ من، هنگامی می‌توانیم بر خطر چیره شویم که از روبرو شدن با آن شانه تهی‌نکنیم. این هم یکی از همان مشکلات مربوط به‌تکنولوژی اجتماعی و مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء است، منتها باید تا دیر نشده با آن دست و پنجه نرم کنیم وگرنه دموکراسی به مخاطره خواهدافتاد. باید هم برای ایمنی برنامه بریزیم هم برای آزادی، زیرا فقط آزادی ایمنی را تأمین می‌کند.

بازگردیم به‌پیشگویی مارکس. یکی از گرایشهای تاریخیی که او مدعی کشف آن بود، ظاهراً از دیگر گرایشها خصلت پایدارتری داشته است. منظور گرایش به‌انباشت وسایل تولید و بویژه بالا بردن فراوری کار است. چنین می‌نماید که اگر تمدن را پا برجا نگاه‌داریم، گرایش مذکور نیز تا مدتی ادامه خواهدداشت. مارکس این گرایش را بازشناخت و جنبه‌ای از آن را که به «اشاعهٔ تمدن» کمك می‌کند تشخیص داد، ولی ضمناً خطرهای نهفته در آن را نیز مشاهده کرد. گرچه کسانی، از جمله فوریه[۱]، در این زمینه بر او فضل تقدم داشتند[۲]، مارکس یکی از نخستین

---

۱. Charles Fourier (۱۷۷۲-۱۸۳۷). متفکر اجتماعی فرانسوی، ←

اشخاصی بود که بر رابطهٔ میان دو چیز تأکید گذارد: یکی «ایجاد و پرورش نیروهای مولد» که به‌نظر او[۳] «رسالت و عذر تاریخی سرمایه[داری]» بوده‌است، و دیگری دور تجاری که ویرانگرترین پدیدار ناشی از نظام اعتباری است ـ نظامی که ظاهراً به‌رشد سریع صنعت کمک کرده‌است.

نظریهٔ مارکس راجع به‌دور تجاری را (که در قسمت ۴ فصل گذشته مورد بحث قرار گرفت) شاید بتوان اینگونه با عبارات دیگر بیان کرد: اگر راست باشد که قوانین ذاتی بازار آزاد، گرایشی به‌اشتغال کامل ایجاد می‌کنند، باید همچنین راست باشد که هر بار به‌سراغ اشتغال کامل برویم ـ یعنی به‌کمبود کارگر کمک کنیم ـ مخترعان و سرمایه‌گذاران را به‌این برمی‌انگیزیم که ماشین‌آلات جدید برای صرفه‌جویی در کار بوجود آورند و وارد عمل کنند و این خود (نخست به‌رونقی کوتاه در کسب و کار و سپس) به‌موج تازه‌ای از بیکاری و کساد می‌انجامد. من نمی‌دانم آیا این نظریه درست است یا نه و چه مایه حقیقت در آن نهفته‌است. چنانکه در فصل گذشته نیز گفتم، نظریهٔ دور تجاری از موضوعات دشوار است و من قصد ندارم دربارهٔ آن وارد شرح و بسط شوم. ولی نظر به‌اهمیت ادعای مارکس که افزایش فراوری را یکی از موجبات پیدایش دور تجاری می‌داند، اجازه می‌خواهم در تأیید آن بعضی ملاحظات نسبتاً روشن بیان کنم.

فهرستی که اکنون از حالات ممکن عرضه می‌کنم البته ناقص است، ولی به‌نحوی تنظیم شده که نشان دهد هرگاه فراوری کار فزونی بگیرد، باید لااقل یکی از تحولات ذکر شده ـ احیاناً همزمان با چند تحول دیگر ـ آغاز شود و آنقدر ادامه یابد تا افزایش فراوری به‌توازن برسد.

۱. سرمایه‌گذاری افزایش می‌یابد، یعنی آنگونه کالاهای سرمایه‌ای تولید می‌شود که قدرت تولید کالاهای دیگر را تحکیم می‌کند. (چون این امر به‌افزایش بیشتر فراوری می‌انجامد، بتنهایی نمی‌تواند آثار آن را به مدت طولانی متوازن سازد).

صاحب مطالعاتی برای اصلاح وضع اجتماعی و اقتصادی، که اندیشه‌هایش در سوسیالیستها و اصلاحگران بعدی بسیار مؤثر بود. (مترجم)

۲. مصرف افزایش پیدا می‌کند، سطح زندگی بالا می‌رود:
الف. در کل جمعیت؛
ب. در بعضی بخشهای آن (مثلاً در طبقه‌ای خاص).
۳. مدت کار کاهش پیدا می‌کند:
الف. ساعات کار روزانه کاهش داده‌می‌شود؛
ب. عدهٔ کسانی که کارگر صنعتی نیستند افزایش پیدا می‌کند، بخصوص:
ب۱. عدهٔ دانشمندان، پزشکان، هنرمندان، بازرگانان و غیره رو به‌فزونی می‌رود.

....

ب ۲. عدهٔ کارگران بیکار بیشتر می‌شود.
۴. مقدار کالاهای تولید شده ولی به‌مصرف نرسیده افزایش پیدا می‌کند:
الف. کالاهای مصرفی نابود می‌شود؛
ب. کالاهای سرمایه‌ای به‌مصرف نمی‌رسد (کارخانه‌ها بیکار می‌مانند)؛
ج. کالاهایی غیر از کالاهای مصرفی و کالاهای نوع (۱) تولید می‌شود، مثلاً تسلیحات؛
د. از کارگر برای نابود کردن کالاهای سرمایه‌ای استفاده می‌شود (تا فراوری کاهش یابد).

این فهرست را البته می‌توان بیش از این بسط و تفصیل داد؛ اما من حالات گوناگون را به‌نحوی فهرست کرده‌ام که تا خط نقطه‌چین ـ یعنی تا پیش از (۳/ب۲) ـ تحولات مطلوب بیاید و از (۳/ب۲) به‌بعد، تحولات نامطلوب، یعنی آنها که حاکی از کساد و ساختن تسلیحات و جنگ است.

پیداست که چون عامل (۱)، با وجود اهمیت بسیار، بتنهایی نمی‌تواند همیشه توازن برقرار سازد، یك یا چند تحول دیگر نیز باید آغاز شود. از این گذشته، منطقاً می‌توان چنین فرض کرد که اگر نهادی وجود نداشته‌باشد که ادامهٔ تحولات مطلوب را تا متوازن شدن فراوری متزاید تضمین کند، بعضی تحولات نامطلوب پیش خواهد آمد. به‌استثنای تولید

جنگ‌افزار، همهٔ اینگونه تحولات احتمالاً به‌کاهش شدید (۱) و، درنتیجه، بدتر شدن اوضاع خواهد انجامید.

تصور نمی‌کنم ملاحظاتی مانند آنچه بیان شد، امکان داشته‌باشد به هیچ معنا [علت] تولید جنگ‌افزار یا جنگ را «تبیین» کند، هر چند ممکن است تبیین کند که چرا دولتهای توتالیتر در مبارزه با بیکاری موفق می‌شوند. همچنین گمان نمی‌کنم چنین ملاحظات بتواند [علت] پدید آمدن دور تجاری را «تبیین» کند، هر چند ممکن است به‌اینگونه سبب‌یابی که مسائل پول و اعتبار احتمالاً سهم مهمی در آن دارند، کمك کند، زیرا مثلاً کاهش(۱) ممکن است مساوی باشد با راکد ماندن پس‌اندازیهایی که شاید در غیر این صورت سرمایه‌گذاری می‌شد. این عامل اهمیت فراوان دارد و بسیار دربارهٔ آن بحث شده‌است[۴]. از این گذشته، بعید نیست که قانون مارکسیستی نسبت نزولی سود (اگر چنین قانونی اصولاً قابل دفاع باشد [۵]) سر نخی برای تبیین احتکار بدست دهد، زیرا اگر دوره‌های انباشت سریع به‌کاهش نسبت سود بینجامند، این امر امکان دارد به‌دلسردی از سرمایه‌گذاری و تشویق به‌اندوختن و احتکار و تقلیل عامل(۱) منجر شود.

ولی نظریهٔ دور تجاری غیر از همهٔ اینهاست و باید کار دیگری انجام دهد. باید تبیین‌کند که چرا نهاد بازار آزاد که چنین ابزار کارآمدی برای برابر کردن عرضه و تقاضاست، برای جلوگیری از کساد[۶] ـ یعنی سرریز تولید¹ و مصرف نابسنده² ـ کفایت نمی‌کند. به‌عبارت دیگر، باید نشان دهیم‌که دور تجاری نیز یکی از بازتابهای اجتماعی ناخواستهٔ اعمال ما و[۷] معلول خرید و فروش در بازار است. نظریهٔ مارکسیستی دور تجاری، دقیقاً چنین هدفی دارد. ملاحظاتی که دربارهٔ آثار افزایش عمومی فراوری بیان کردیم، حد اکثر ممکن است نظریهٔ مذکور را تکمیل کند.

قصد من در اینجا سنجش حسن و عیب این نظریه‌پردازیها دربارهٔ دور تجاری نیست. اما تصور می‌کنم روشن است که حتی اگر چنین نظریه‌پردازیها با توجه به نظریات امروزی کاملاً هم منسوخ باشند، باز قدر و قیمتشان به‌جای خود باقی است. همین واقعیت که مارکس به‌بحث

---

1. overproduction 2. underconsumption

مبسوط دربارهٔ این مشکل پرداخته، بتنهایی امتیازی برجسته برای او محسوب می‌شود. دست کم پیشگوییش فعلاً تا این حد درست درآمده است که اولاً گرایش فراوری به‌افزایش ادامه دارد، ثانیاً دور تجاری نیز ادامه دارد و ثالثاً ادامهٔ دور تجاری احتمالاً به‌اقدامات خنثی‌کنندهٔ مداخله‌گرانه و، بنا بر این، به‌محدودشدن بیشتر نظام بازار آزاد خواهد انجامید. این جریان با پیشگویی مارکس تطبیق می‌کند که می‌گفت دور تجاری یکی از عوامل سرنگونی سرمایه‌داری لگام‌گسیخته خواهد بود. چیزی که باید به‌این مطلب افزود پیشگویی درست دیگر اوست که عامل مهم دیگر در این جریان، همگروه شدن کارگران خواهدبود.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که با توجه به‌فهرست چنین پیشگوییهای مهم و از بسیاری جهات موفقیت‌آمیز، آیا موجه است که کسی از فقر اصالت تاریخ سخن بگوید؟ اگر پیشگوییهای مارکس حتی از بعضی جهات هم درست از آب در آمده‌باشند، یقیناً نباید روش او را سرسری کنار بگذاریم. ولی اگر دقیقتر به‌کامیابیهای مارکس بنگریم خواهیم دید که آنچه همواره سبب توفیق او شده، روش تحلیل نهادها بوده است نه روش اصالت تاریخی. آنچه به‌این نتیجه‌گیری می‌انجامد که سرمایه‌دار را رقابت مجبور به‌افزایش فراوری می‌کند، تحلیل عادی نهادهاست، نه روش اصالت تاریخی. مارکس نظریهٔ دور تجاری و اضافه جمعیت را برشالودهٔ تحلیل نهادها بنا کرده‌است. حتی نظریهٔ پیکار طبقاتی، نظریه‌ای نهادی و بخشی‌از ساز و کار نظارت بر توزیع ثروت و قدرت است ـ ساز و کاری که مذاکرات دسته‌جمعی به‌معنای عام را امکان‌پذیر می‌سازد. هیچ کجا در این تحلیلها، قوانین اصالت تاریخی «تکامل» یا «مراحل» یا «دوره‌ها» یا «گرایشها» در تاریخ به‌هیچ‌وجه سهمی ندارند. هیچ کدام از نتیجه‌گیریهای دور و دراز مارکس که بر مبنای اصالت تاریخ صورت گرفته ـ یعنی «قوانین چیرگی‌ناپذیر تکامل» یا «مراحل تاریخیی که طفره از آنها امکان‌پذیر نیست» ـ هرگز پیشگویی موفقی از کار درنیامده‌است. مارکس فقط در جاهایی موفق شده که نهادها و کارکرد نهادها را تحلیل کرده‌است. عکس قضیه هم صادق است: هیچ یك از پیشگوییهای یکجا و استثناناپذیر و دور و دراز او در قالب تحلیل نهادها صورت نگرفته‌است. حتی متکی

ساختن چنین پیشگوییها بهتحلیل نهادها هم نتوانسته از عقیم ماندن استدلال جلوگیری کند. حقیقت این است که معیارهای بلند خود مارکس نشان می‌دهد که پیشگوییهای یکجا و استثناناپذیرش از نظر مایهٔ فکری نسبتاً حقیر و بیمقدار است و آنچه در بر دارد بیشتر بهدرد تشفی آرزو می‌خورد و حاوی خلاقیت سیاسی کافی نیست. «بورژوا»های عصر مارکس وآن دسته از صاحبان صنایع که فکر مترقی داشتند، بهقانون پیشرفت معتقد بودند و مارکس نیز در اعتقاد ایشان شریك بود. اما این خوش‌بینی ساده‌دلانهٔ هگل و کنت و مارکس و میل پایه‌اش مذهب اصالت تاریخ است و مانند بدبینی افلاطون و اشپنگلر که آن هم از اصالت تاریخ سرچشمه می‌گیرد، موهوم و خرافی است. چنین جامه‌ای برازندهٔ قامت هیچ پیشگو و پیامبری نیست زیرا قوهٔ تخیل تاریخی را در تنگنا می‌گذارد. یکی از اصول هرگونه نگرش فارغ از پیشداوری نسبت به‌سیاست این است که در امور مربوط به‌انسان، همه چیز امکان‌پذیر است و بویژه هیچ تحول ممکن به‌صرف مغایرت با آنچه به‌تمایل آدمی به‌پیشرفت معروف است یا مباینت با هیچ یك از دیگر قوانین ادعایی حاکم بر «طبیعت بشر»، نباید کنار گذاشته شود. به‌قول فیشر[۸]: «واقعیت پیشرفت به‌خط جلی در تاریخ رقم خورده است. اما پیشرفت، یکی از قوانین طبیعت نیست. آنچه يك نسل رشته، ممکن است به‌دست نسل بعد پنبه شود.»

به پیروی از این اصل که همه چیز امکان‌پذیر است، تذکر این نکته شاید بیفایده نباشد که ابداً بعید نبود پیشگوییهای مارکس راست درآید. اصحاب مکتب پیشرفت در سدهٔ نوزدهم، مردمانی خوش‌بین بودند. اینگونه خوش‌بینی، ایمانی است که می‌تواند به‌نیروی سیاسی بزرگی مبدل گردد و به‌آنچه خوش‌بینان پیش‌بینی کرده‌اند جامهٔ عمل بپوشاند. بنا بر این، حتی پیش‌بینی صحیح هم نباید فوراً مؤید فلان نظریه و خصلت علمی آن دانسته شود، زیرا ممکن است از خصلت مذهبی آن نتیجه شده باشد و قدرت ایمانی را ثابت کند که خود در آدمیان دمیده‌است. در وجود عنصر مذهبی در مارکسیسم، جای شبهه نیست. در تاریکترین ساعاتی که کارگران دچار فقر و بینوایی و خفت و خواری بودند، از پیشگویی مارکس الهام گرفتند و به‌رسالت خویش و به‌آیندهٔ با شکوهی که

نهضتشان می‌بایست برای همهٔ افراد بشر آماده کند، مؤمن شدند. هنگامی که به گذشته می‌نگرم و مسیر رویدادها را در فاصلهٔ سالهای ۱۸۶۴ تا ۱۹۳۰ از نظر می‌گذرانم، به‌این اندیشه می‌رسم که اگر این واقعیت نسبتاً اتفاقی وجود نمی‌داشت که مارکس پژوهش در تکنولوژی اجتماعی را منع کرده‌بود، شاید اروپا تحت تأثیر این مذهب پیامبرانه در جهت نوعی سوسیالیسم غیراشتراکی متحول می‌شد. اگر مارکسیستهای روسیه و اروپای مرکزی برای مهندسی اجتماعی و برنامه‌ریزی برای آزادی آمادگی کافی پیدا کرده‌بودند، ممکن بود به‌پیروزی مسلم برسند و شك و شبهه از دل همهٔ دوستداران جامعهٔ باز زدوده‌شود. ولی حتی چنین توفیقی هم مؤید خصلت علمی پیشگویی نمی‌بود و می‌بایست گفت از نهضتی مذهبی نتیجه شده‌است و پیامد ایمانی بشردوستانه است که با کاربرد سنجیدهٔ عقل برای دگرگون ساختن جهان درآمیخته‌است.

اما سیر تحولی امور به‌گونه‌ای دیگر بود. عنصر پیشگویی و پیامبری در مرام مارکس بر همه چیز در ذهن پیروانش چیره شد و هر چیز دیگر را کنار زد و نیروی داوری سنجیده و خالی از سودا و سود را به‌دور افکند و این ایمان را نابودکرد که به‌یاری عقل می‌توان جهان را دگرگون ساخت. آنچه از تعالیم مارکس بر جای ماند، فلسفهٔ غیبگویانهٔ هگل بود که اکنون در لباس مارکسیسم دندان تیز کرده تا پیکار در راه جامعهٔ باز را به‌بن‌بست بکشاند.

اصول اخلاقی مارکس

۲۲ اخلاق و اصالت تاریخ

کاری کـه مارکس در کتاب سرمایه و جهۀ همت ساخت، کشف قوانین چیرگی‌ناپذیر تکامل اجتمـاعی بود. آنچه، به‌نظر او، برای تکنولـوژیست اجتماعی سودمنـد واقع می‌شد کشف قوانین اقتصادی نبود یا تحلیل شرایط اقتصادی که تحقق هدفهای سوسیالیستی مانند برقراری قیمتهای عادلانه و توزیـع مساوی ثروت و تأمین و برنامه‌گـذاری عقلایـی برای تولیـد و، مهمتر از همـه، آزادی را امکان‌پذیر می‌ساخت یا حتـی کـوشش به‌منظـور تحلیل و روشن ساختن هدفهای یاد شده.

مارکس با تکنولـوژی ناکجاآبادی و هرگونه کـوشش برای توجیـه اخلاقـی هدفهـای سـوسیالیسم سخت سر مخـالفت داشت. بـا ایـن وصف نوشته‌هـایش متضمن نظریـه‌ای در اخلاق است کـه از خلال ارزیابیهـای اخلاقی او از نهادهـای اجتماعـی مشاهـده می‌شود. او سرمایه‌داری را به جهـات اخلاقـی محکـوم می‌کنـد. نظـام محکـوم می‌شود چـون ستمگری بیرحمانـه‌ای که در ذات آن نهفته است با عدل و تقـوای «صوری» در می آمیزد. نظام محکوم می‌شود زیرا استثمارگر را مجبور می‌کند استثمارزده را به‌بردگی بکشد و از این راه آزادی هر دو را می‌رباید. مارکس نه با ثروت سر ستیز داشت و نه فقر را می‌ستود. از سرمایـه‌داری بیزار بود نه به‌دلیل انباشت ثروت، بلکه بدان سبب که عـده‌ای انگشت‌شمار را بر بقیۀ خلـق سروری می‌بخشید. نفرتش از این سرچشمه می‌گرفت که در آن نظام، ثروت مساوی با قـدرت سیـاسی به‌معنـای قـدرت رانـدن بر دیگـران بـود. در سرمایه‌داری، قدرت کار به‌کالا مبدل می‌شد و این بدان معنا بود که انسانها

ناچار می‌بایست در بازار خود را به‌معرض فروش بگذارند. مارکس از این نظام متنفر بود چون به‌برده‌داری شباهت داشت.

مارکس بر جنبهٔ اخلاقی نهادهای اجتماعی تکیه می‌کند تا مسؤولیت ما را در قبال بازتابهای اجتماعی دورتر اعمالمان ـ از قبیل اعمالی که ممکن است به‌ادامهٔ حیات نهادهای اجتماعی ستمگر کمك کند ـ مورد تأکید قرار دهد.

سرمایه در واقع عمدتاً رساله‌ای در اخلاق اجتماعی است، ولی معانی اخلاقی به‌جای اینکه صریحاً تحت این عنوان در آن مورد بحث قرار گیرند، بتلویح بیان می‌شوند که البته به‌سبب رسا بودن تلویح، این کیفیت چیزی از قدرت بیان نمی‌کاهد. به‌عقیدهٔ من، مارکس به‌این دلیل از تصریح هرگونه نظریهٔ اخلاقی پرهیز می‌کرد که از موعظه و نصیحت بیزار بود و به‌معلمان اخلاق و ناصحانی که مردم را به‌آشامیدن آب سفارش می‌کردند و خود شراب می‌نوشیدند، عمیقاً احساس بی‌اعتمادی می‌کرد و، به‌این جهت، به‌بیان صریح اعتقاداتی که در اخلاق داشت، راغب نبود. اصول انسانیت و پاکیزه‌خویی در نظرش نیاز به‌مباحثه نداشت و می‌بایست مسلم فرض شود (و این هم وجه دیگری از خوش‌بینی او بود). معلمان اخلاق را هدف حمله قرار می‌داد چون اینان را مدافعان و توجیه‌گران چاپلوس نظام فاسد اجتماعی می‌دانست؛ به‌مدیحه‌سرایان لیبرالیسم می‌تاخت زیرا می‌دید از خود خشنودند و آزادی را با آزادی صوری در نظام اجتماعی آن روزگار که نابودکنندهٔ آزادی بود، یکسان می‌شمارند. بدین‌سان، به عشقی که به‌آزادی داشت به‌طور ضمنی اعتراف می‌کرد و با اینکه در فلسفه به‌اصالت کل متمایل بود، محققاً پیرو مسلك جمعی نبود، چه به«پژمردن و خشکیدن» دولت دل بسته‌بود. به‌اعتقاد من، ایمان مارکس، اساساً ایمان به‌جامعهٔ باز بود.

معتقدات مارکس در این زمینه با موضع وی نسبت به‌دین مسیح رابطهٔ نزدیك داشت. یکی از ویژگیهای مقدس‌مآبان مسیحی آن روزگار این بود که با دورویی از بهره‌کشی در نظام سرمایه‌داری دفاع می‌کردند و این امر در طرز فکر مارکس نسبت به‌مسیحیت تأثیر می‌گذاشت. (نگرش او، از این جهت، بی‌شباهت به‌اصلاحگر بزرگ مسیحی کرکه‌گور نبود که

در همان عصر می‌زیست و سعی داشت مقدس‌مآبیهای ضد مسیحی و ریاکاریهای ضد بشری عیسویان آن ایام را آشکار نماید[۱]. از زمره نمایندگان این قسم مسیحیت، یکی کشیش کلیسای اعلای[1] [انگلستان] ج. تاون‌زند، صاحب «رساله‌ای در باب قانون گدایان به‌قلم یکی از خیر خواهان بشر[2] بود که به‌خامترین وجه از استثماری که مارکس نقاب از چهرهٔ آن برداشته‌بود، دفاع می‌کرد. تاون‌زند در آغاز مدیحه‌سرایی نوشته بود[۲]: «گرسنگی فشاری آرام و خاموش و تخفیف‌ناپذیر و طبیعی‌ترین انگیزهٔ کار و کوشش است و شدیدترین تلاشها را در آدمی باعث می‌شود.» مارکس در جواب نوشت که در نظمی که به‌عقیدهٔ تاون‌زند مطابق «دین مسیح» بر جهان حکمفرماست، همه چیز بستگی به‌دائمی شدن گرسنگی در طبقهٔ کارگر دارد و خداوند جز رسیدن به‌این هدف، هیچ مقصودی در برقرارساختن اصل رشد جمعیت نداشته‌است. اگر تاون‌زند عقیده‌ای غیر از این داشت، نمی‌نوشت: «ظاهراً این یکی از قوانین طبیعت است که تنگدستان باید تا اندازه‌ای فاقد عقل معاش باشند تا همیشه برای انجام خفت‌بارترین و کثیف‌ترین و بی‌آبروترین کارها در جامعه کسی پیدا شود»؛ نمی‌نوشت: «سرجمع سعادت بشر بدین ترتیب بسیار بالا می‌رود و، در عین حال، کسانی که لطیف‌طبع‌ترند... بدون مزاحمت آزادانه می‌توانند به کارهایی که بیشتر با مزاجشان سازگار است بپردازند.» این «چاپلوس لطیف‌طبع کشیش‌مسلك» (لقبی که مارکس به‌مناسبت جملهٔ بالا به تاون‌زند داده‌بود) عقیده داشت که قانون گدایان با دستگیری از گرسنگان، «هماهنگی و زیبایی و تقارن و نظم را در نظامی که خدا و طبیعت در جهان برقرار ساخته‌اند، از بین می‌برد.»

اگر امروز این قسم «مسیحیت» از بخش اعظم جهان رخت بر بسته، از بسیاری جهات به‌دلیل اصلاحات اخلاقی مارکس بوده‌است. البته کلیسا از مدتها پیش از مارکس شروع به‌اصلاح رفتار خود نسبت به‌تنگدستان در انگلستان کرده‌بود؛ ولی چنین تحولات در دیگر کشورهای اروپا عمدتاً

1. High Church 2. J. Townsend, *A Dissertation on the Poor Laws, by a Wellwisher of Mankind.* (1817).

تحت تأثیر مارکس صورت گرفت و سوسیالیسم در تحکیم آن در انگلستان مؤثر بود. تأثیر مارکس را در دین مسیح شاید بتوان با تأثیر لوتر در مذهب کاتولیك مقایسه کرد. در هر دو مورد این دو تن مصافی پیش آوردند و این امر به‌پیدایش جنبش ضداصلاحگری[1] در اردوی دشمن و تجدید نظر و تجدید ارزیابی در معیارهای اخلاقی انجامید. اگر امروز مسیحیت در طریقی غیر از راه حتی سی سال پیش گام بر می‌دارد، این تغییر روش را از بسیاری جهات به‌مارکس مدیون است. کرکه‌گور در کتاب قاضی[2] در تشریح فعالیتهای خویش می‌نویسد[۳]: «کسی که کارش پدید آوردن اندیشه‌های اصلاحی است، فقط کافی است با دقت و ژرف‌نگری در بخشهای پوسیدهٔ نظم موجود مطالعه کند و سپس با سوگیری هرچه تمامتر، عکس آن را مورد تأکید قرار دهد.» (و سپس در ادامهٔ سخن می‌افزاید: «چون چنین است، شخص بظاهر زرنگی پیدا خواهد شد و سوگیری را اشکالی در اندیشهٔ اصلاحی قلمداد خواهد کرد و مردم را متقاعد خواهد ساخت که حقیقت آن اندیشه چیزی جز همین سوگیری نبوده‌است.») کلیسا حتی توجهی را که به‌ندای کرکه‌گور مبذول داشته از بعضی جهات مدیون مارکس است و به‌این معنا می‌توان گفت که مارکسیسم اولیه با دقت نظر و شدت عملی که در مسائل اخلاقی بخرج می‌داد و تأکیدی که بر فعل به‌جای قول می‌گذاشت، شاید مهمترین اندیشهٔ اصلاحی روزگار ما را به‌صحنه آورد[۴]. تأثیر اخلاقی و معنوی عظیم مارکسیسم را باید در همین امر جستجو کرد.

در پاره‌ای از نوشته‌های قدیمتر مارکس بخصوص به‌این نکته بر می‌خوریم که آدمیان باید در عمل ثابت کنند که چندمرده حلاجند. این موضع و نگرش که شاید بتوان آن را کنش‌خواهی[3] مارکس نام داد، در آخرین «تز» او در کتاب تزهایی دربارهٔ فویرباخ[4] در نهایت وضوح دیده می‌شود که ضمن آن آمده‌است[۵]: «فلاسفه فقط به‌راههای گوناگون جهان را تعبیر و تفسیر کرده‌اند؛ اما مسأله، دگرگون ساختن آن است.» در

1. counter-reformation 2. S. Kierkegaard, *Book of the Judge*.

۳. یا اعتقاد به‌تأثیر فعالیت: activisim. (مترجم)

4. *Theses on Feuerbach*.

بسیاری قطعه‌های دیگر نیز همین گرایش به«کنش‌خواهی» مشاهده می‌گردد، بویژه قطعه‌هایی که مارکس در آنها سوسیالیسم را «ملکوت آزادی» و قلمرو «سیادت بشر بر محیط اجتماعی خویش» معرفی می‌کند. مارکس سوسیالیسم را دوره‌ای تصور می‌کرد که ما همه در آن از بند نیروهای نامعقولی که امروز حیاتمان را محدود می‌کنند، آزاد شده‌باشیم و زمام امور آدمی به‌دست عقل باشد. با توجه به‌اینگونه ملاحظات و با در نظر گرفتن موضع اخلاقی و عاطفی کلی مارکس، برای من جای تردید نیست که اگر از او می‌پرسیدند: «آیا ما باید سازندهٔ سرنوشت خویش باشیم یا صرفاً به‌پیشگویی آن قناعت کنیم؟» او سازندگی را به‌پیشگویی صرف ترجیح می‌داد.

اما چنانکه می‌دانیم، اعتقاد مارکس به‌اصالت تاریخ، این گرایش او را به«کنش‌خواهی» خنثی کرده‌بود. تحت تأثیر همین اعتقاد بود که او به پیشگو مبدل شد و به‌این نتیجه رسید که، دست کم در نظام سرمایه‌داری، همه باید «قوانین چیرگی‌ناپذیر» را گردن بنهیم و تسلیم این واقعیت شویم که تنها کاری که از دستمان بر می‌آید «کوتاه کردن و کم کردن درد زایش مراحل طبیعی تکامل آن» است[۶]. بین کنش‌خواهی مارکس و اعتقادش به اصالت تاریخ، ورطه‌ای عظیم حائل‌است و نظریهٔ او دایر بر اینکه چاره‌ای جز تسلیم در برابر نیروهای غیرعقلانی تاریخ نیست، این ورطه را حتی پهناورتر می‌کند. او هر کوشش عقلانی در راه برنامه‌ریزی برای آینده را کاری خیالپرورانه و ناکجاآبادی می‌دانست و محکوم می‌کرد. بنا بر این، به‌عقیدهٔ وی، عقل ممکن نبود در ایجاد جهانی معقولتر و خردمندتر تأثیری داشته‌باشد. اما به‌عقیدهٔ من، چنین نظری قابل دفاع نیست و ناگزیر به عرفان می‌انجامد. البته تصدیق می‌کنم که ظاهراً در عالم نظریات، امکان پل بستن بر این ورطه موجود است، ولی من این پل را پلی استوار نمی‌دانم. این پل را که در نوشته‌های مارکس و انگلس فقط طرح اجمالی آن دیده‌می‌شود، من نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ می‌خوانم[۷].

مارکس و انگلس چون نمی‌خواستند حتی تصورات اخلاقی خودشان را به‌هیچ‌وجه قطعی و فی‌نفسه توجیه‌پذیر بدانند، ترجیح می‌دادند هدفهای بشردوستانهٔ خویش را، به‌پیروی از نظریه‌ای که بدان قائل بودند، محصول

یا بازتاب اوضاع و احوال اجتماعی تلقی کنند. نظریهٔ ایشان را می‌توان به این شرح بیان کرد. اگر یك مصلح اجتماعی یا انقلابگر بر این باور باشد که نفرت از «ظلم» یا عشق به«عدل» به‌وی الهام می‌بخشد، او نیز مانند هر کس دیگر (از قبیل مدافعان و توجیه‌گران نظم پیشین) دستخوش توهم و پندار شده‌است. به‌تعبیر دقیقتر، تصور اخلاقی وی از «ظلم» و «عدل»، محصول فرعی تکامل اجتماعی و تاریخی است، منتها محصول فرعی پر اهمیتی که بخشی از ساز و کاری جنبش‌زاست و جامعه را در طریق تکامل پیش می‌برد. از باب مثال، همیشه دست‌کم دو تصور بسیار مختلف از «عدل» (یا «آزادی» یا «برابری») وجود دارد. یکی تصور «عدل» است بنا به‌درك طبقهٔ حاکم و دیگری، همان تصور است بنا به‌درك طبقهٔ مظلوم. هر یك از این دو تصور البته محصول وضع طبقاتی است، ولی، در عین حال، در پیکار طبقاتی تأثیر عمیق می‌گذارد و به‌طرفی که چنین تصوری دارد، آسودگی وجدان می‌بخشد تا به‌پیکار ادامه دهد.

این نظریهٔ اخلاقی را می‌توان مبتنی بر اصالت تاریخ توصیف کرد، زیرا قائلان به‌آن معتقدند که هر مقوله‌ای در اخلاق، قائم به‌وضع تاریخی است. نامی که معمولاً به‌این نظریه می‌گذارند، نسبیگرایی تاریخی در اخلاق است. از جهت این نظریه، سؤال اینکه «آیا درست است به‌این شیوه عمل کرد؟» سؤالی است ناقص. پرسش کامل این است که «آیا مطابق برداشت اخلاقی فئودالیسم در قرن پانزدهم، عمل کردن به‌این شیوه درست است یا نه؟» یا «آیا مطابق مطابق برداشت اخلاقی پرولتاریا در قرن نوزدهم، عمل کردن به‌این شیوه درست است یانه؟» انگلس این نسبیگرایی تاریخی را چنین بیان می‌کند[۸]:

امروزه کدام اصول اخلاقی به‌ما موعظه می‌شود؟ اول، اصول اخلاقی مسیحی-فئودالی است که از قرنهای گذشته به‌میراث رسیده است. این خود به‌دو بخش فرعی تقسیم می‌شود: اصول اخلاقی کاتولیك رومی و اصول اخلاقی پروتستان، و هر یك از اینها نیز باز اقسام مختلف دارد، از یسوعی-کاتولیکی گرفته تا ارتدکس-پرتستان و اخلاقیات بی‌بند و بار «مترقی». درکنار اینها، برمی‌خوریم به‌اصول اخلاقی بورژوازی امروز و اصول اخلاقی پرولتاریای آینده...

ولی حتی این «نسبیگرایی تاریخی» هم خصلت اصالت تاریخی نظریهٔ مارکس را در باب اخلاق بههیچوجه تماماً در بر نمی‌گیرد. فرض کنید از کسانی که بهاین نظریه قائلند، مثلاً خود مارکس، می‌پرسیدیم «چرا بهاین شیوه عمل می‌کنید؟»، «چرا مثلاً عقیده دارید زشت و انزجارآور است که برای دست کشیدن از فعالیتهای انقلابی، از بورژوازی رشوه قبول کنید؟» گمان نمی‌کنم مارکس رغبتی بهپاسخ گفتن بهاین قبیل پرسشها نشان می‌داد. احتمالاً سعی می‌کرد طفره برود و شاید می‌گفت هر طور که دلش بخواهد یا هر طور که ناگزیر باشد، عمل می‌کند. ولی هیچیك از اینها ربطی بهمشکل ما ندارد. قدر مسلم اینکه مارکس در تصمیماتی که عملاً در زندگی می‌گرفت، بهآئین اخلاقی تخطی‌ناپذیر و محکمی پای‌بند بود و یقیناً از همکارانش نیز همین توقع را داشت. صرف نظر از اینکه چه مصطلحاتی بکاربریم، مشکلی که با آن مواجهیم این مسأله است که اگر می‌پرسیدیم «چرا بهاین شیوه عمل می‌کنید؟» یا «چرا مثلاً سعی دارید بهستمدیدگان کمك کنید؟» او چه پاسخ می‌داد. (توجه داشته‌باشیم که مارکس نه از جهت نسب، بهآن طبقه تعلق داشت و نه از لحاظ تربیت و طرز زندگی).

تصور می‌کنم اگر مارکس بدین نحو با اصرار روبرو می‌شد، اعتقاد اخلاقی خویش را بهشرح زیر بیان می‌کرد (که چکیدهٔ نظریهٔ اخلاقی‌اصالت تاریخی اوست) و احتمالاً می‌گفت چون من دانشمند علوم اجتماعی هستم، می‌دانم که معانی اخلاقی، حربهٔ ما در پیکار طبقاتی است و می‌توانم بی‌آنکه پای‌بند اینگونه تصورات شوم، در آنها مطالعه کنم. ولی همچنین در مقام یك دانشمند بهاین نکته نیز واقفم که نمی‌توانم از موضع‌گیری در این پیکار بپرهیزم و هر طریقی برگزینم ـ ولو دوری و بی‌اعتنایی ـ به نحوی از انحاء بهمعنای موضع‌گرفتن است. بنا بر این، مشکل من بهاین صورت در می‌آید که کدام طرف را بگیریم. اما همینکه جانب معینی را برگزیدم، اصولی را که باید در اخلاق بهآن پای‌بند باشم نیز انتخاب کرده‌ام. از آن پس باید از نظامی در اخلاق پیروی کنم که با منافع طبقه‌ای که تصمیم بهپشتیبانی از آن گرفته‌ام گره خورده‌است. پیش از این تصمیم بنیادی، اصولاً، نمی‌توان گفت هیچ نظامی را در اخلاق

اختیار کرده‌ام ـ البته مشروط بر آنکه اول از قید سنتهای اخلاقی طبقه‌ای که به‌آن تعلق دارم رسته‌باشم که خود شرط لازم هر انتخاب عقلانی بین نظامهای اخلاقی رقیب است. از طرف دیگر، چون هر تصمیم فقط نسبت به‌آیین اخلاقیی که قبلاً انتخاب شده «اخلاقی» [یا «غیراخلاقی»] است، تصمیم اولیهٔ من اساساً نمی‌توانسته جنبهٔ اخلاقی داشته‌باشد. اما البته می‌توانسته دارای کیفیت علمی باشد، زیرا من دانشمند علوم اجتماعی هستم و می‌توانم تشخیص دهم که در آینده چه‌روی خواهدداد. می‌توانم ببینم که بورژوازی و نظام اخلاقی آن رخت برخواهدبست و پرولتاریا و نظام اخلاقی نوینی بناچار پیروز خواهدشد. من این تحول را گریزناپذیر می‌بینم. ایستادگی در برابر آن دیوانگی است همانطور که ایستادگی در برابر قانون گرانش دیوانگی است. به‌این جهت، تصمیم بنیادی من، طرفداری از پرولتاریا و اخلاق پرولتاریاست. این تصمیم فقط بر آینده‌بینی علمی و پیشگویی تاریخی علمی استوار است و گرچه فی‌نفسه جنبهٔ اخلاقی ندارد چون بر هیچ نظامی در اخلاق مبتنی نیست، ولی طبعاً به‌گزینش نظام اخلاقی معینی می‌انجامد. حاصل کلام اینکه بر خلاف آنچه شما گمان برده‌اید، تصمیم بنیادی من تصمیمی نیست که بنا به‌غلیان عاطفی برای یاری رساندن به‌ستمدیدگان گرفته شده‌باشد؛ تصمیمی است علمی و عقلانی دایر بر اینکه بیهوده در برابر قوانین تکاملی جامعه ایستادگی نکنم. تصدیق دارم که در پیکار در راه آنچه به‌هرحال آمدنی است، بهره‌جویی از سلاح عواطف اخلاقی ضروری است؛ اما تا پیش از اخذ تصمیمی که گفتم، حاضر نیستم اینگونه عواطف را بپذیرم یا مورد بهره‌برداری کامل قراردهم. واقعیات دورهٔ آینده را معیار اخلاقی خویش قرارمی‌دهم و همچنین گره از این تناقض ظاهری می‌گشایم که چگونه ممکن است جهانی عقلانی‌تر پدید بیاید که عقل طرح آن را نریخته‌باشد. مطابق معیارهای اخلاقی کنونی من، جهان آینده ممکن نیست جهان بهتری نباشد و بیش از گذشته با موازین عقلی تطبیق نکند. راست است که من در عین اینکه به‌سیر حتمی تاریخ عقیده دارم، معتقدم باید تلاش‌کرد و از فعالیت دست بر نداشت. اما باشیوه‌ای که در پیش گرفته‌ام، مباینت این دو نیز رفع می‌شود، زیرا روشن است که گرچه قانون طبیعی حاکم

بر حرکت جامعه را کشف کرده‌ام، تنها با یك گردش قلم نمی‌توانم مراحل طبیعی تکامل آن را از جهان حذف کنم. با این حال، اینقدر از دستم ساخته‌است که با فعالیت، درد زایش این مراحل را کوتاهتر و کمتر کنم.

تصور می‌کنم این پاسخی بود که مارکس می‌داد ـ پاسخی که، به‌نظر من، مبین مهمترین صورت آن چیزی است که نامش را «نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ» گذشته‌ام. انگلس با توجه به‌این نظریه چنین می‌نویسد[۹]:

> یقیناً اخلاقی که حاوی بیشترین عناصر پایدار باشد، نه تنها هم اکنون نمودار سرنگونی عصر حاضر، بلکه مبشر آینده نیز هست و این همان اخلاق پرولتاریاست... مطابق این برداشت، علت‌العلل دگرگونیهای اجتماعی و انقلابهای سیاسی این نیست که مردم فهم و بینش بیشتر دربارهٔ عدالت پیدا می‌کنند؛ علت نهایی را باید در **اقتصاد** هر عصر جستجو کرد نه در **فلسفهٔ** آن. آگاهی بیشتر به‌عدم انطباق نهادهای اجتماعی موجود با عقل و عدل، خود یکی از عوارض است [نه یکی از علل]...

یکی از مارکسیستهای امروزی دربارهٔ این نظریه می‌نویسد[۱۰]: «مارکس و انگلس آرمانهای سوسیالیستی را به‌جای اینکه به‌جهات اخلاقی توجیه کنند، بر قانون اقتصادی و عقلی حاکم بر تکامل جامعه بنا نهادند و، بدین ترتیب، سوسیالیسم را ضرورتی تاریخی معرفی کردند.» نظریهٔ مورد بحث گرچه پیروان بسیار دارد، بندرت به‌طور واضح و صریح صورت بندی شده‌است. از این رو، نقد و سنجش آن مهمتر از آن است که در آغاز ممکن است بنظر برسد.

نخست، روشن است که نظریهٔ ذکر شده عمدتاً به‌امکان پیشگویی تاریخی صحیح بستگی دارد. اگر امکان این امر محل شبهه قرار بگیرد ـ که محققاً باید بگیرد ـ چیزی از نظریه باقی نخواهدماند. ولی عجالتاً به منظور تحلیل، فرض می‌گیرم آینده‌دانی تاریخی، واقعیتی محرز است. تنها شرطی که می‌کنم این است که آینده‌دانی ما محدود باشد، یعنی از

۵۰۰ سال آینده جلوتر نرود ـ شرطی که گمان نمی‌کنم برای پیروان مارکسیست مذهب اصالت تاریخ حتی در مورد جسورانه‌ترین ادعاهایشان محدودیتی ایجاد کند.

اکنون اول در این ادعای پیروان نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ تحقیق کنیم که می‌گویند تصمیم بنیادی دایر بر قبول یا رد هر یك از نظامهای اخلاقی مورد بحث، فی‌نفسه جنبهٔ اخلاقی ندارد و پایه‌اش پیش‌بینی تاریخی علمی است، نه هیچگونه ملاحظه یا احساس اخلاقی. این ادعا، به‌نظر من، قابل دفاع نیست. برای روشن‌شدن قضیه، کافی است تصریح شود که این تصمیم بنیادی متضمن چه امر مطلق یا اصلی است که باید مأخذ عمل باشد. اصل مورد نظر این است: «از نظام اخلاقی آینده پیروی کنید!» یا: «از نظام اخلاقی کسانی پیروی کنید که اعمالشان در متحقق ساختن آینده از همه مؤثرتر است!» اما، به‌عقیدهٔ من، روشن است که حتی به‌فرض اینکه بدانیم ۵۰۰ سال آینده دقیقاً چگونه خواهدبود، به‌هیچ وجه لازم نیست از چنین اصلی پیروی کنیم. مثالی می‌زنم. فرض کنیم یکی از مریدان بشردوست ولتر که در ۱۷۶۴ تحولات فرانسه را تا ۱۸۶۴ پیش‌بینی می‌کرد، چنین آینده‌ای را نمی‌پسندید و، به‌این جهت، تصمیم می‌گرفت از پیروی از معیارهای اخلاقی ناپلئون سوم خودداری کند. ممکن بود او به‌خود بگوید من همان معیارهای بشردوستانهٔ خودم را حفظ خواهم کرد و به‌شاگردانم خواهم‌آموخت تا شاید ایشان بتوانند این دوره را پشت سر بگذارند و روزی پیروز شوند. و باز فرض‌کنیم (فعلاً مدعی بیش از این نمی‌شوم) که شخصی امروز به‌قطع و یقین پیش‌بینی کند که همهٔ ما به‌سوی یك دورهٔ بردگی پیش می‌رویم و به‌قفس جامعه‌ای متوقف باز خواهیم گشت یا حتی به‌مرحلهٔ وحوش رجعت خواهیم کرد. به رغم چنین پیش‌بینیها، این شخص ممکن است تصمیم بگیرد که از پیروی از معیارهای اخلاقی این دورهٔ قریب‌الوقوع سر باز بزند و، بعوض، هرچه از دستش برمی‌آید برای بقای آرمانهای بشردوستانهٔ خویش انجام دهد چون امیدوار است روزی در آینده‌ای مبهم، اصول اخلاقیش از نو زنده شود.

همهٔ آنچه گفتیم، دست‌کم قابل تصور است. شاید اینگونه

تصمیمها، «خردمندانه‌ترین» تصمیمات نباشند؛ اما نه معرفت به‌آینده امکان اخذ چنین تصمیمها را منتفی می‌کند و نه هیچیك از قوانین جامعه‌شناسی و روانشناسی، و همین واقعیت نشان می‌دهد که نخستین مدعای اصحاب نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ، قابل دفاع نیست. خود این مسأله، مسأله‌ای اخلاقی است که آیا باید اصول اخلاقی آینده را به‌صرف اینکه اصول اخلاقی آینده است، بپذیریم یا نه؟ تصمیم بنیادی و اولیه را نمی توان از هیچ آگاهی و معرفتی نسبت به‌آینده استنتاج کرد.

در فصلهای گذشته به مذهب تحققی در اخلاق (بخصوص در فلسفهٔ هگل) اشاره کردم. پیروان این نظریه می‌گویند هیچ ملاکی در اخلاق نیست جز ملاك موجود و هر چه اکنون هست، عقلایی و خوب است و، بنا بر این، زور حق است. جنبهٔ عملی این نظریه بدین شرح است. انتقاد اخلاقی از وضع موجود امکان‌پذیر نیست، زیرا ملاکهای اخلاقی خود ما نیز معلول همین وضع است. صورت دیگر این اخلاق تحققی، اخلاق مبتنی بر اصالت تاریخ است که فعلاً موضوع بحث ماست و به‌جای اینکه بگوید اکنون زور حق است، می‌گوید در آینده زور حق است و، از جنبهٔ عملی، انتقاد اخلاقی از وضع آینده را محال می‌شمارد، زیرا ملاکهای اخلاقی خود ما را نیز معلول آن وضع می‌داند. در این نظریه، تفاوت «اکنون» و «آینده» صرفاً مسألهٔ درجات است. می‌توان گفت آینده همین فردا شروع می‌شود یا پانصد سال دیگر یا صد سال دیگر. اما از جهت ساخت نظری، بین محافظه‌کاری اخلاقی و اکنون گرایی اخلاقی[1] و آینده‌گرایی[2] اخلاقی، تفاوتی نیست. از لحاظ عواطف اخلاقی هم چندان فرقی میانشان نیست. اگر آینده‌گرای اخلاقی به‌جبن و بزدلی محافظه‌کار اخلاقی ایراد بگیرد که تو طرف قدرتهای موجود را می‌گیری، محافظه کار اخلاقی نیز می‌تواند متقابلاً به‌او ایراد بگیرد که تو هم جبون و بزدلی زیرا طرف قدرتهای آینده یعنی حکمرانان فردا را می‌گیری.

---

۱. moral modernism. نکته‌سنجان را متوجه می‌کنیم که «مدرنیسم» در اینجا به‌معنای لفظی گرایش به‌اکنون و امروز است (به‌تفکیك از گذشته و آینده)، نه به‌مفهوم نوجویی وتجددطلبی. (مترجم)

2. moral futurism

مطمئنم اگر مارکس این نتایج ضمنی را سنجیده بود، اخلاق مبتنی بر اصالت تاریخ را کنار می‌گذاشت. بسیاری از گفته‌ها و کرده‌های مارکس ثابت می‌کند که انگیزه‌های اخلاقی او را به‌سوسیالیسم سوق می‌داد، نه داوری علمی، و محرك وی این بود که به‌ستمدیدگان یاری برساند و کارگران تنگدست و بینوایی را که با آن بیشرمی استثمار می‌شدند از بند برهاند. شك ندارم که راز نفوذ تعلیمات او، همین جاذبهٔ اخلاقی است. آنچه به‌این جاذبه چنین نیروی عظیمی بخشید این بود که مارکس در عالم مجردات موعظهٔ اخلاقی نمی‌کرد و مدعی نبود که حق این کار را دارد. بنظر می‌رسد او از خود سؤال می‌کرد که کیست که اگر شاخص حقیری را ملاك قراردهد، در ارزیابی با آن سربلند بیرون نیاید؟ این احساس موجب می‌شد که او در مسائل اخلاقی دست پایین را بگیرد و در صدد یافتن حجیتی در علوم اجتماعی پیشگو برآید موثقتر از مرجعیتی که در خویشتن سراغ داشت.

شك نیست که مطابق اصول اخلاقی مارکس، مفاهیمی مانند آزادی و مساوات مهمتر از هر چیز دیگر بود. نباید از یاد برد که او آرمانهای انقلاب کبیر فرانسه را بجد می‌گرفت و دیده‌بود که مفهومی چون «آزادی» را چگونه می‌توان بیشرمانه تحریف کرد. به‌این جهت، او آزادی را به فعل موعظه می‌کرد نه در عالم لفظ. مارکس می‌خواست جامعه را بهبود بخشد؛ اما بهبود در نظرش به‌معنای آزادی بیشتر و برابری بیشتر و دادگری بیشتر و تأمین بیشتر و زندگی بهتر و بخصوص به‌معنای کوتاهتر کردن کار روزانه بود که آناً به‌کارگر اندکی بیشتر آزادی می‌داد. مارکس از ریاکاری بیزار بود و نمی‌خواست دربارهٔ این «آرمانهای والا» سخن‌پردازی کند. از این گذشته، با خوش‌بینی عجیبی که داشت، به‌تحقق این آرمانها در آیندهٔ نزدیك معتقد بود. اینها همه موجب می‌شد که معتقدات اخلاقی خویش را در لفاف فرمولهای اصالت تاریخی بپوشاند.

اخلاق تحققی وقتی به‌صورت آینده‌گرایی اخلاقی درآید چنین نتیجه می‌دهد که زور در آینده حق است. به‌عقیدهٔ من، اگر مارکس متوجه این نکته شده‌بود این‌طور با جدیت از آن دفاع نمی‌کرد. اما هستند کسانی که از عشق شورانگیز او به‌بشر بی‌بهره‌اند و درست به‌دلیل اینکه آینده‌گرایی

اخلاقی به‌اینگونه نتایج منجر می‌شود از آن طرفداری می‌کنند. چنین کسان فرصت‌طلبانی هستند که فقط می‌خواهند برنده باشند. آینده‌گرایی اخلاقی، امروز بسیار رایج است. ریشهٔ ژرفتر و غیر فرصت‌طلبانهٔ آن احتمالاً به این عقیده می‌انجامد که نیکی «نهایتاً» بر بدی پیروز خواهدشد. اما آینده گرایان اخلاقی از یاد می‌برند که عمر ما کفاف نمی‌دهد که شاهد پیامد «نهایی» رویدادهای کنونی باشیم. می‌گویند «تاریخ دربارهٔ ما داوری خواهد کرد!» اما این عبارت به‌چه معناست؟ به‌این معناست که ملاك نهایی داوری، پیروزی است. بسیاری کسان که ممکن نیست حقانیت زور را در حال حاضر بپذیرند، بالاترین ملاك داوری خویش را زورپرستی و پیروزی در آینده قرارمی‌دهند (و فراموش می‌کنند که روزی بود که امروز، آینده محسوب می‌شد). اینها همه از این سرچشمه می‌گیرد که عده‌ای می‌بینند ناچار باید بین خوش‌بینی اخلاقی و شکاکیت اخلاقی نوعی سازش برقرار کنند. از سویی، باور کردن ندای وجدان مشکل است و، از سوی دیگر، خودداری از پیوستن به خیل برندگان.

البته هیچ‌یك از ایرادهایی که گرفتیم با این فرض منافات ندارد که آینده را تا مثلاً ۵۰۰ سال دیگر هم می‌شود پیش‌بینی کرد. منتها همینکه این فرض کاملاً جعلی را رهاکنیم، نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ یکسره چهرهٔ خردپسند خود را از دست می‌دهد. ولی باید این فرض را رها کنیم، زیرا هیچگونه جامعه‌شناسی پیامبرانه وجود ندارد که ما را در گزینش بین نظامهای اخلاقی یاری کند. نمی‌توانیم مسؤولیت این گزینش را که خود باید بر دوش بکشیم، به‌دیگری ـ حتی به«آینده» ـ بسپاریم.

بدیهی است نظریهٔ اخلاقی مارکس که بر اصالت تاریخ بنا شده، از آرای او دربارهٔ روش علوم اجتماعی و اعتقادش به‌موجبیت علّی در جامعه شناسی نتیجه می‌شود. این عقیده در حال حاضر تا اندازه‌ای باب روز شده است. گفته‌می‌شود کلیهٔ عقاید ما، از جمله ملاکهایمان در اخلاق، بستگی به‌جامعه و موقعیت تاریخی آن دارد و محصول جامعه یا وضع طبقاتی است. آموزش و پرورش جریان ویژه‌ای تعریف می‌شود که جماعت بدان وسیله «فرهنگ و ملاکهای اخلاقی خود را که می‌خواهد افراد بر طبق آن زندگی کنند» به‌ایشان «انتقال می‌دهد». همچنین بر این نکته تأکید می‌شود

که «آموزش و پرورش، چه از جهت نظری و چه در عمل، امری اعتباری است نسبت به‌نظم حاکم»[۱۱] و حتی چگونگی هر علم وابسته به‌این است که دانشمندی که به‌آن علم می‌پردازد از کدام قشر اجتماعی برخاسته‌باشد و هکذا الی آخر.

این قسم نظریه اگر به‌وابستگی اجتماعی عقاید ما تکیه کند، گاهی اصالت جامعه‌شناسی[۱] خوانده‌می‌شود و اگر جنبهٔ تاریخی این وابستگی را مورد تأکید قرار دهد، تاریخگرایی[۲] نام می‌گیرد. (بدیهی است تاریخگرایی را نباید با مذهب اصالت تاریخ اشتباه کرد). پیروان اصالت جامعه‌شناسی و تاریخگرایی معتقدند که شناخت علمی[۳] ما را جامعه یا تاریخ موجب می‌شود. در دو فصل آینده دربارهٔ این دو موضوع بحث خواهیم کرد. اما از جهت تأثیر اصالت جامعه‌شناسی در علم اخلاق، قبلاً چند کلمه‌ای باید در اینجا بگوییم. پیش از ورود به‌جزئیات، می‌خواهم عقیده‌ای را که دربارهٔ این نظریه‌های هگل‌مآبانه دارم کاملاً روشن کنم. به‌اعتقاد من، هیچ‌یك از این دو نظریه چیزی نیست مگر وراجی دربارهٔ مشتی امور پیش پا افتاده، منتها به‌زبان مغلق فلسفهٔ غیبگویانه.

نخست بپردازیم به‌اخلاق مبتنی بر «اصالت جامعه‌شناسی». درست است که هم آدمی محصول جامعه است و هم هدفهای او؛ اما جامعه نیز محصول آدمی و هدفهای اوست و ممکن است در آینده حتی بیش از پیش در این جهت سیر کند. سؤال بزرگ این است که کدام یك از این دو جنبهٔ مناسبات انسان با جامعه مهمتر است و کدام باید مورد تأکید قرار بگیرد؟

اصالت جامعه‌شناسی را بهتر خواهیم فهمید اگر آن را با «اصالت طبیعت» بسنجیم که پیروان آن معتقدند هم خود آدمی محصول وراثت و محیط است و هم هدفهای او. در صحت این نظر شکی نیست. اما مسلماً محیط آدمی نیز محصول او و هدفهای اوست و هر چه بیشتر می‌گذرد، این حکم بیشتر مصداق پیدا می‌کند. همین طور است وراثت، منتها به‌میزان محدودتر. اما در اینجا هم باز باید بپرسیم کدام یك از این دو جنبه مهمتر و ثمربخش‌تر است؟ شاید پاسخ آسانتر شود اگر مسأله را به‌صورت عملی‌تر

1. sociologism 2. historism 3. scientific knowledge

طرح کنیم. همه قبول داریم که ما، نسل فعلاً زنده، عمدتاً محصول پدران و مادرانمان هستیم و طرزی که ما را بار آورده‌اند و اذهان و افکارمان نیز همین طور است. نسل بعد نیز، به‌همین وجه و به‌همین میزان، محصول ما و کردار ما خواهند بود و طرزی که ایشان را بزرگ می‌کنیم. حال باید دید کدامیك از این دو جنبه، امروز نزد ما مهمتر است.

اگر مسأله را بدقت بسنجیم، می‌بینیم نکتهٔ اساسی این است که اذهان و عقاید ما گرچه عمدتاً وابسته به‌طرز تربیت ماست، یکسره چنین نیست. اگر هیچ چیز جز تربیت در این امر مؤثر نبود و نمی‌توانستیم خویشتن را بیازماییم و از خود انتقاد کنیم و از شیوه‌ای که به‌امور می‌نگریم و تجربه‌هایی که می‌اندوزیم عبرت بگیریم، در آن صورت البته طرز تربیت ما به‌دست نسل گذشته تعیین می‌کرد که ما به‌چه نحو نسل آینده را پرورش خواهیم داد. اما یقیناً چنین نیست. از این رو، کلیهٔ قوای نقاد خود را وقف این مسألهٔ دشوار می‌کنیم که چگونه نسل بعد را به‌نحوی پرورش دهیم که معتقدیم از طرزی که خودمان بار آمده‌ایم بهتر است.

درست به‌همین وجه می‌توانیم دربارهٔ وضعی که پیروان اصالت جامعه‌شناسی اینهمه بر آن تکیه می‌کنند بحث کنیم. اینکه اذهان و نظریات ما به‌یك معنا محصول «جامعه» است، حقیقتی واضح و پیش پا افتاده است. مهمترین بخش محیط ما، بخش اجتماعی آن است. بخصوص اندیشه عمدتاً به‌مراودات اجتماعی بستگی دارد و زبان که وسیلهٔ تفکر است، پدیداری اجتماعی است. با این وصف، نمی‌توان انکار کرد که اندیشه‌ها را ما بررسی می‌کنیم و مورد نقد و سنجش قرار می‌دهیم و بهبود می‌بخشیم و، بعلاوه، محیط مادی خویش را مطابق تغییرات و اصلاحاتی که در افکارمان حاصل می‌شود، تغییر می‌دهیم و اصلاح می‌کنیم. عین این حکم دربارهٔ محیط اجتماعی ما نیز صادق است.

چیزی که هست، هیچ یك از این ملاحظات ربطی به«مسألهٔ مابعدالطبیعی [جبر و] اختیار» ندارد. حتی کسی که منکر موجبیت علّی است، قدری وابستگی به‌وراثت و عوامل محیطی و بویژه اجتماعی را تصدیق می‌کند. از سوی دیگر، حتی پیروان موجبیت علّی هم باید اذعان کنند که اعمال ما را تأثیرات موروثی و تربیتی و اجتماعی یکسره و بتنهایی

موجب نمی‌شوند. باید وجود عوامل دیگری ـ مانند تجربه‌های «اتفاقی» یا «عارضی» بدست آمده در طول زندگی ـ را نیز بپذیرند و تصدیق کنند که اینگونه عوامل نیز به‌نوبهٔ خویش مؤثرند. موجبیت و عدم موجبیت تا هنگامی که از مرزهای مابعدالطبیعه بیرون نیامده‌اند، ربطی به‌مشکل ما ندارند. اما نکته اینجاست که ممکن است از این مرزها تجاوزکنند و، مثلاً، اعتقاد به‌موجبیت مابعدالطبیعی، باعث اعتقاد به‌موجبیت جامعه‌شناختی یا «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» شود. همینکه این قسم نظریه به‌چنین قالبی ریخته‌شود، باید به‌محك تجربه بخورد و شك نیست‌که تجربه کذب آن را نشان می‌دهد.

برای ذکر نمونه‌ای از قلمرو هنر که دارای بعضی شباهتها به‌قلمرو اخلاق است، بتهوون را مثال می‌زنیم. بتهوون یقیناً از برخی جهات محصول آموزشی بود که در موسیقی گرفته بود و سنتی که در آن هنر وجود داشت. بسیاری کسان که به‌او توجه دارند، تحت تأثیر این جنبهٔ کارهای او قرار می‌گیرند. ولی جنبهٔ مهمتر این است که او آفرینندهٔ موسیقی بود و آموزش و سنت موسیقی نیز محصول کار اوست. نمی‌خواهم با پیروان موجبیت مابعدالطبیعی جدال کنم که اصرار دارند هر «میزان» موسیقی بتهوون را آمیزه‌ای از تأثیرات موروثی و محیطی موجب شده‌است. چنین ادعایی از لحاظ تجربی بکل بی‌ارزش است، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند حتی یك «میزان» از موسیقی او را به‌این نحو «تبیین» کند. مهم این است که همه کس می‌داند ساخته‌های او را نه‌بر اساس آثار پیشینیانش می‌توان تبیین کرد، نه‌بر پایهٔ محیط اجتماعی زندگی او یا ابتلایش به‌کری یا غذایی که خدمتکار برایش می‌پخت و نه، به‌عبارت دیگر، بر مبنای هیچ مجموعه‌ای از تأثیرات و اوضاع محیطی که قابل تحقیق تجربی باشد یا هیچ چیز که امکان داشته‌باشد دربارهٔ وراثت او بدانیم.

من انکار نمی‌کنم که بعضی از جنبه‌های آثار بتهوون از نظر جامعه‌شناسی جالب توجه است. فی‌المثل، همه می‌دانند که بدل شدن ارکستر‌های کوچك به‌ارکسترهای سمفونیك بزرگ از پاره‌ای جهات با تحولات اجتماعی و سیاسی مرتبط بوده‌است. زمانی رسید که ارکستر می‌بایست از صورت وسیلهٔ سرگرمی شاهزادگان و امیران بیرون بیاید و

به‌سبب توجه و علاقهٔ روزافزون افراد طبقهٔ متوسط به‌موسیقی، دست‌کم تا اندازه‌ای به‌مساعدت آن طبقه متکی شود. من ارزش هر «تبیین» جامعه‌شناختی از این قسم را تصدیق می‌کنم و می‌پذیرم که چنین جنبه‌ها ممکن است شایستهٔ تحقیق علمی باشند (کما اینکه در همین کتاب ـ مثلاً ضمن بحث دربارهٔ افلاطون ـ خود در صدد اینگونه مطالعه برآمده‌ام).

پس هدف حملهٔ من چیست؟ هدف حملهٔ من زیاده‌روی و کلی‌گویی دربارهٔ هر جنبه‌ای از این قبیل است. اگر [علت پیدایش] ارکستر سمفونیک بتهوون را به‌شیوه‌ای که هم اکنون اشاره شد «تبیین»کنیم، در واقع چیزی را تبیین نکرده‌ایم. اگر بتهوون را نمایندهٔ بورژوازی در دورهٔ تلاش آن طبقه برای کسب آزادی معرفی کنیم، حتی اگر سخنمان درست باشد، در واقع چیزی نگفته‌ایم. چنین جنبه‌ای یقیناً ممکن بود (چنانکه در مورد واگنر مشاهده می‌کنیم) با ساختن آثار بد نیز توأم باشد. نبوغ بتهوون را نه به‌این راه می‌توان تبیین کرد و نه به‌هیچ راه دیگر.

تصور می‌کنم از نظریات خود مارکس هم بشود به‌همین وجه با استناد به‌تجربه در رد موجبیت علّی در جامعه‌شناسی استفاده کرد. اگر به دو نظریهٔ کنش‌خواهی [یعنی اعتقاد به‌تأثیر عمل در تغییر مسیر تاریخ] و اصالت تاریخ [یعنی اعتقاد به‌سیر محتوم تاریخ] در پرتو موجبیت علّی بنگریم و کشاکش این دو نظریه را در سیستم مارکس در نظر بگیریم، ناگزیر باید بگوییم اعتقاد به‌اصالت تاریخ بیشتر در خور یك مدافع و توجیه‌گر محافظه‌کار است تا شایستهٔ یك انقلابگر یا حتی اصلاحگر، کما اینکه هگل از آن در همین جهت [دفاع از محافظه‌کاری] استفاده کرده است. مارکس اصالت تاریخ را از هگل اقتباس کرد؛ اما بعد به‌این حد اکتفا نکرد و اجازه داد اصالت تاریخ بر کنش‌خواهی [یا اعتقاد او به‌تأثیر عمل] چیره شود. این واقعیت شاید نشان دهد که راهی که شخص از نظر فکری و عقلی برمی‌گزیند همیشه لازم نیست معلول موضع‌گیریش در مبارزات اجتماعی باشد. چنانکه در مورد مارکس مشاهده می‌کنیم، گاه ممکن است عوامل عارضی ـ مانند تأثیر یکی از پیشینیان یا شاید حتی کوته‌بینی ـ بیش از طرفداری از نفع راستین طبقه‌ای خاص، موجب گزینش نظریه‌ای معین در عالم اندیشه شود. فی‌المثل، کسی که معتقد به‌اصالت جامعه‌شناسی

است، ممکن است عقاید هگل را بهتر بفهمد، اما اگر مارکس را در نظر بگیرد، می‌بیند پیروان آن مکتب بی‌جهت قضایا را تعمیم می‌دهند و کلیت می‌بخشند. همین طور است مورد خود مارکس که قدر و اهمیت تصورات اخلاقی خویش را دست کم می‌گرفت، حال آنکه اصولاً راز نفوذش در عقاید، جاذبهٔ اخلاقی تعالیم وی بود؛ و انتقادهایی که او از سرمایه‌داری می‌کرد بیشتر به‌عنوان انتقادات اخلاقی مؤثر می‌افتاد. مارکس نشان داد که یك نظام اجتماعی می‌تواند ذاتاً ستمگر باشد و اگر نظام بد باشد، صلاح و تقوای افرادی که از آن سود می‌برند، چیزی جز ظاهرسازی و ریاکاری نیست، زیرا ما مسؤول وجود نظام نیز هستیم و مسؤول بقای نهادهایی که اجازه می‌دهیم پایدار بمانند.

آنچه نفوذ مارکس را تبیین می‌کند و در نفس خویش مایهٔ امیدواری است، همین تندروی[یا رادیکالیسم] اخلاقی اوست که هنوز زنده است. بر ماست که آن را زنده نگاه‌نداریم و نگذاریم به‌راهی برود که تندروی سیاسی او محکوم به‌پیمودن آن است. مارکسیسم «علمی» مرد. اما دو چیز در آن باید زنده بماند: یکی احساس مسؤولیت اجتماعی و دیگری عشق به آزادی.

عواقب

۲۳

جامعه‌شناسی معرفت

تنها در دوران چیرگی عقل نیست که خـرد باید بالاتـرین میزان کلی و مستقل حقیقت بشمار رود... از آن مهمتر روزگاران سیاهی است کـه مردم خـرد را خوار و مردود می‌شمـارند و رؤیای پـوچ کسانـی می‌دانند که وقتی نمی‌توانند همرای شوند، آنقدر مرد نیستند که دست به‌خون یکدیگر ببرند.

ـ برتراند راسل

فلسفه‌های هگل و مارکس که بنایشان بر اصالت تاریخ است، بیگمان محصول خاص زمان ایشان، یعنی روزگار تغییرات اجتماعـی است و مانند فلسفه‌های هراکلیتوس و افلاطون و کنت و میل و لامارك و داروین، فلسفهٔ دگرگونی است و گواه تأثیر عظیم و دهشت‌انگیـز زیـر و زبـر شدن محیط اجتماعـی در اذهان کسانی کـه در آن محیط مـی‌زیستند. واکنش افلاطون در بـرابـر این وضع، کوشش بـرای متوقف ساختن هـر گونـه تغییر بـود. فیلسوفان جـدیـد ظاهراً واکنش دیگری نشان مـی‌دهند و از دگـرگونـی استقبال هم می‌کنند. مع‌هذا، این عشق بـه‌دگرگونـی، کمی بـه‌چشم مـن دو پهلو می‌نماید، زیـرا گرچـه این فلاسفه از متوقف ساختن تغییر نـومید شده‌انـد، در مقام پیروان اصالت تـاریـخ، سعی در پیش‌بینی آن دارنـد و می‌خواهند زمام دگرگونی را به‌دست عقل بسپارنـد و این کار بی‌شباهت به دست آموز کردن آن نیست. از این‌رو، چنین به‌نظر من می‌رسد کـه، نـزد پیروان اصالت تاریخ، دگرگونی هنوز آن چهرهٔ هراس‌انگیز سابق را کاملاً

از دست نداده‌است.

در عصر خودمان که روزگار تغییرات سریعتر است، می‌بینیم علاوه بر پیش‌بینی دگرگونی، تمایلی به‌مهارکردن آن به‌وسیلهٔ برنامه‌ریزی مرکزی به‌مقیاس کلان پدید آمده‌است. نظر کسانی که بدینگونه می‌خواهند کل را اصل قراردهند، حاکی از تمایل به‌پیداکردن راهی بین نظریهٔ افلاطون و نظریهٔ مارکس است. افلاطون می‌خواست تغییر متوقف شود و مارکس دگرگونی را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. جمع این دو با یکدیگر، قسمی «با هم نهاده» یا «وضع مجامع» یا «سنتز» هگلی درست کرده دایر بر اینکه چون دگرگونی را بکلی نمی‌توان متوقف ساخت، باید دست‌کم از طریق دولت آن را برنامه‌ریزی و مهار کرد و، به‌این منظور، قدرت دولت را تا حد امکان گسترش داد.

در نظر اول، ممکن است چنین بنماید که طرفداران این عقیده پیرو مسلك عقلی و خردپیشه‌اند و موضعشان مستقیماً با رؤیای مارکس از «ملکوت آزادی» و سیادت‌یافتن آدمی بر سرنوشت خویش، ارتباط دارد. اما حقیقت این است که چنین کسان متحدان نزدیك اصحاب نظریه‌ای دیگر هستند که بکلی با خردپیشگی (و بخصوص با فکر یگانگی افراد بشر از لحاظ عقلی[۱]) مغایرت دارد و با گرایشهای غیرعقلانی و عرفانی عصر ما منطبق است. منظورم این نظریهٔ مارکسیستی است که می‌گوید عقاید ما را (اعم از اخلاقی و علمی) نفع طبقاتی و به‌طور کلی موقعیت اجتماعی و تاریخی زمان ما موجب می‌شود. این آموزه اخیراً به‌اسم «جامعه‌شناسی معرفت[۲]» یا «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» (بخصوص در آثار شلر و مانهایم[۳][۱]) به‌صورت تازه‌ای پرورانده شده‌است. بر طبق آن، شناخت علمی، تابع موجبیت اجتماعی است.

استدلال پیروان جامعه‌شناسی معرفت این است که اندیشهٔ علمی ـ مخصوصاً تفکر دربارهٔ امور اجتماعی و سیاسی ـ در فضایی مقید به شرایط اجتماعی جریان پیدا می‌کند نه در خلأ و عمدتاً از عناصری در

۱. رجوع کنید به‌فصل بیست و چهارم.

2. sociology of knowledge 3. K. Mannheim

ضمیر ناخودآگاه یا بیرون از دایرهٔ خودآگاهی[1] تأثیر می‌پذیرد. این عناصر هنگامی که متفکر به‌مشاهده می‌پردازد، از دیدگان خود او پوشیده می‌مانند، زیرا، باصطلاح، جایگاه یا بوم اجتماعی[2] او را تشکیل می‌دهند. بوم اجتماعی متفکر موجب پیدایش نظام کاملی از عقاید و نظریه‌ها می‌شود. چنین آرا و نظریات به‌چشم خود متفکر حقایقی بدیهی یا بیچون و چرا می‌نمایند که، مانند این جمله که «هر میزی میز است»، صدقشان به بداهت عقلی آشکار است. از این رو، متفکر هشیار نیست که به‌فرضهایی قائل شده‌است. اما اگر او را با متفکری دیگر مقایسه کنیم که در بوم اجتماعی متفاوتی بسر می‌برد، آنگاه متوجه اموری می‌شویم که متفکر اول مسلم فرض کرده‌است، زیرا متفکر دوم هم از نظامی مرکب از فرضهایی بظاهر بیچون و چرا ولی بسیار متفاوت ابتدا می‌کند. تفاوت این دو نظام ممکن است به‌حدی باشد که هیچ پلی در عالم عقل و اندیشه نتواند آنها را به‌هم وصل کند و هیچ سازشی میانشان صورت امکان نپذیرد. هر یك از این دو نظام متفاوت مسلمات را که علل موجبهٔ اجتماعی دیگری داشته‌اند، اصحاب جامعه‌شناسی معرفت یك ایده‌ئولوژی تام[3] می‌خوانند.

جامعه‌شناسی معرفت را می‌توان صورت هگلی بحث معرفت یا شناخت‌شناسی[4] کانت دانست، زیرا در همان خط ایرادات کانت به‌آنچه ممکن است در شناخت‌شناسی نظریهٔ «انفعال یا کارپذیری[5]» نامیده‌شود، ادامه پیدا می‌کند. غرض، این نظریهٔ اصحاب [حس و] تجربه از جمله هیوم است که می‌گویند شناخت از راه حواس به‌ما می‌رسد و وقوع خطا ناشی از دخل و تصرف ما در موادی است که حواس به‌ما می‌دهند یا ناشی از تداعیاتی که آن مواد [یا داده‌های حسی] با یکدیگر پیدا کرده‌اند، و بهترین راه پرهیز از خطا این است که یکسره منفعل و پذیرنده بمانیم. در مقابل این نظریه در شناخت‌شناسی که پیروان آن ذهن ما را چیزی مانند ظرف می‌پندارند (و معمولاً من آن را «نظریهٔ سطل گونگی ذهن[6]» می‌خوانم)،

---

1. unconscious or subconscious element 2. social habitat
3. total ideology 4. theory of knowledge
5. 'passivist' theory of knowledge 6. 'bucket theory of the mind'

کانت استدلال می‌کند[۲] که معرفت یا شناخت، مشتی پیشکش نیست که به توسط حواس ما دریافت شود و ذهن ما هم موزه نیست که این هدیه‌ها در آن ذخیره شوند. شناخت عمدتاً نتیجهٔ فعالیت ذهنی خود ماست و ماییم که اگر خواهان کسب معرفتیم، باید با نهایت فعالیت دست به‌کار شویم و به جستجو و مقایسه و یکی‌کردن و تعمیم امور بپردازیم. این نظریه را در شناخت‌شناسی می‌توان نظریهٔ «فعالیت یا کُنایی[۱]» نام داد. کانت با توجه به نظریهٔ اخیر، به‌این نتیجه رسید که کسانی که می‌خواهند به‌علمی دست پیدا کنند که هیچ‌گونه پیش‌فرضی نداشته‌باشد و هیچ چیز را مسلم نگیرد، آرزوی خام در سر می‌پرورند. (در فصل آینده نشان خواهیم داد که این آرمان حتی ذاتاً مستلزم تناقض است). او کاملاً روشن ساخت که ما نمی‌توانیم از هیچ شروع کنیم و باید اول به‌مجموعه‌ای از پیش‌فرضها مجهز گردیم تا بتوانیم با تکلیفی که داریم روبرو شویم و این پیش‌فرضها را باید بی‌آنکه با روشهای تجربی علوم آزموده‌باشیم، بپذیریم. چنین مجموعه‌ای را می‌توان «دستگاه مقولات[۲]» نام داد[۳]. کانت معتقد بود که تنها یك دستگاه مقولات وجود دارد که صادق و دگرگونی‌ناپذیر است و نمایندهٔ چارچوب لایتغیر تجهیزات عقلی ما ـ یعنی «عقل» انسانی ـ است و کشف این دستگاه امکان‌پذیر است. هگل که، برخلاف کانت، به‌یگانگی بشر معتقد نبود، این بخش از نظریهٔ او را کنار گذاشت و، به‌عوض، تعلیم داد که تجهیزات عقلی آدمی پیوسته در دگرگونی و جزئی از میراث اجتماعی اوست و، از این رو، تکامل عقل انسان باید همزمان با تکامل تاریخی جامعه ـ یا به‌عبارت دیگر، تکامل ملت یا قومی که فرد بدان تعلق دارد ـ صورت بگیرد. این نظریهٔ هگل ـ بخصوص از جهت اینکه می‌گوید هر شناخت و هر حقیقتی «نسبی» است به‌معنای اینکه تاریخ موجب آن بوده‌است ـ گاهی «تاریخگرایی» خوانده می‌شود (به‌تفکیك از «مذهب اصالت تاریخ»)، چنانکه در فصل گذشته اشاره شد). پیداست که جامعه‌شناسی معرفت یا «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» اگر با نظریهٔ مذکور یکی نباشد دست‌کم با آن پیوند بسیار نزدیك دارد. یگانه تفاوت این است که

1. 'activist' theory of knowledge
2. categorial apparatus

جامعه‌شناسی معرفت تحت تأثیر مارکس بر این نکته تکیه دارد که تکامل تاریخی، بر خلاف اعتقاد هگل، به‌عوض ایجاد یك «روح قومی» یکسان، چند «ایده‌ئولوژی تام» گاهی متضاد بر حسب طبقه یا لایهٔ اجتماعی یا بوم اجتماعی پیروان آن ایده‌ئولوژیها در درون یك قوم یا ملت پدید می‌آورد.

ولی شباهت این مکتب به‌عقاید هگل منحصر به‌این نیست. پیشتر گفتیم که، به‌عقیدهٔ پیروان جامعه‌شناسی معرفت، بستن هیچ پلی یا ایجاد هیچ سازشی در عالم عقل و اندیشه میان ایده‌ئولوژیهای تام مختلف امکان پذیر نیست. اما این شکاکیت بنیادی آنقدرها هم که بنظر می‌رسد جدی نیست. راهی برای رفع آن وجوددارد نظیر روش هگل برای حل تعارضاتی که پیش از وی در تاریخ فلسفه پیش آمده‌بود. روح هگل، آزاد از تعلق بر فراز گرداب فلسفه‌های مخالف شناور مانده‌بود. او همهٔ این تعارضها را به اجزای سازندهٔ همان بالاترین باهم‌نهاده یا سنتز، یعنی منظومهٔ فلسفی خودش، منحل کرد. به‌همین وجه، جامعه‌شناسان معرفت نیز معتقدند که «عقل شناور آزاد از تعلق» قشر روشنفکران چون در سنتهای اجتماعی لنگرگاه محکم ندارد، ممکن است بتواند از دام ایده‌ئولوژیهای تام بپرهیزد و حتی نقاب از چهرهٔ چنین ایده‌ئولوژیها و انگیزه‌های پنهان و سایر موجبات آنها بردارد و به‌حقیقتشان پی ببرد. به‌عقیدهٔ اصحاب جامعه‌شناسی معرفت، عقل شناور آزاد از تعلق می‌تواند با تحلیل ایده‌ئولوژیهای نهانی گوناگون و آشکارساختن لنگرگاههایشان در ضمیر ناخودآگاه، به‌بالاترین حد عینیت دست یابد. پس چنین می‌نماید که معرفت راستین از طریق عیان‌ساختن اموری که ناخودآگاه مسلم فرض می‌شوند ـ یعنی قسمی، باصطلاح، روان‌درمانی[1] یا، با عرض معذرت، جامعه‌درمانی[2] ـ بدست می‌آید. فقط کسی می‌تواند به‌بالاترین سنتز شناخت عینی واصل گردد که قبلاً جامعه‌کاوی[3] شده‌باشد ـ یا خویشتن را جامعه‌کاوی کرده‌باشد ـ و از قید این عقدهٔ اجتماعی[4]، یعنی ایده‌ئولوژی جامعهٔ خویش،

1. psycho-therapy
2. socio-therapy
3. socio-analysed
4. social complex

رسته باشد.

در یکی از فصلهای گذشته، ضمن بحث از «مارکسیسم عامیانه»، به گرایشی در گروهی از فلسفه‌های جدید اشاره کردم مبنی بر آشکارساختن انگیزه‌های نهفته در پس اعمال آدمی. جامعه‌شناسی معرفت و روانکاوی[1] و بعضی فلسفه‌ها که پیروانشان می‌خواهند «مهمل یا بیمعنا بودن» عقاید مخالفان را آشکار سازند، همه متعلق به‌این گروهند[۴]. اقبالی که به‌این نظریات می‌شود، به‌عقیدهٔ من، ناشی از سهولت کاربرد آنهاست و همچنین رضایتی که بعضی کسان با پی‌بردن به‌حقیقت امور و بخصوص نادانی بیخردان حاصل می‌کنند. البته لذت‌بردن از این کار آزاری نمی‌داشت اگر پیروان نظریات مذکور با استوارکردن بنیان چیزی که من آن را «جزمیت مستحکم» نامیده‌ام[۵] (و تا اندازه‌ای شبیه «ایده‌ئولوژی تام» است)، اساس عقلی هرگونه مباحثه را نابود نمی‌کردند. اتباع فلسفهٔ هگل اعلام می‌کنند که وجود تناقض نه تنها روا، بلکه بسیار سودمند و ثمربخش است و از این راه بنیان مباحثهٔ عقلی را برمی‌اندازند. ولی اگر لزومی به‌اجتناب از تناقض نباشد، هرگونه بحث و انتقاد در شمار محالات درمی‌آید، زیرا انتقاد اساساً جز این نیست که یا به‌تناقضی در ذات فلان نظریه اشاره شود یا به‌تناقضی که بین آن نظریه و بعضی از واقعیات تجربی موجود است. وضع روانکاوی هم به‌همین منوال است: برای روانکاو همیشه میسر است ایرادهایی را که منتقد می‌گیرد ناشی از امیال سرکوفتهٔ او قلمداد کند و، از این راه، هر اشکالی را با دلیل‌تراشی کنار بگذارد. به‌همین سان، فلاسفهٔ اهل تحلیل معانی الفاظ نیز فقط کافی است گوشزد کنند که آنچه طرف مقابل بدان قائل است بیمعناست، زیرا «بیمعنا بودن» را می‌توانند طوری تعریف کنند که هر بحثی دربارهٔ آن، بنا به‌تعریف، مهمل و بیمعنا از کار در بیاید[۶]. همین‌طورند مارکسیستها که عادت دارند هر عقیدهٔ مخالفی را که حریف ابراز می‌کند به‌حساب تمایل یا تعصب طبقاتیش بگذارند و همچنین جامعه‌شناسان معرفت که اختلاف نظر را به‌پای ایده‌ئولوژی تام او می‌نویسند. روشی از این قسم، هم کاربرد آسان دارد و هم وسیلهٔ تفریح

---

1. psycho-analysis

محسوب می‌شود، اما بوضوح اساس عقلی مباحثه را نابود می‌کند و سرانجام ناگزیر به‌مسلك غیرعقلانی و عرفان می‌انجامد.

با وجود این خطرها، هیچ دلیلی نیست که فقط من از این تفریح چشم بپوشم و از بازی با چنین روشها محروم شوم. روانکاوی بیش از هر کس به‌درد خود روانکاوان می‌خورد[۷]؛ به‌همین‌سان، جامعه‌کاوان نیز چنان نسبت به‌کاربرد روشی که دارند اشتیاق نشان می‌دهند که نمی‌توان این گشاده‌رویی را نادیده گرفت و روش خودشان را در مورد خودشان بکار نبست. آیا وصفی که از قشر روشنفکر به‌عنوان جماعتی فاقد لنگرگاه محکم در سنتها می‌دهند، وصف پاکیزه‌ای از گروه اجتماعی خودشان نیست؟ و آیا روشن نیست که اگر نظریهٔ ایدئولوژیهای تام درست باشد، این هم جزئی از هر ایدئولوژی تام است که هر کس فکر کند گروه خودش از پیشداوری مبراست و در واقع یگانه جماعت برگزیده و نخبهٔ قادر به داوری عینی است؟ بنا بر این، آیا نمی‌توان انتظار داشت که اگر نظریهٔ مورد بحث راست باشد، کسانی که به‌آن معتقدند، برای احراز عینیت آرای خودشان، با الحاق متممی به‌نظریه، ناخودآگاه دست به‌خودفریبی بزنند؟ و آیا می‌توان ادعایشان را بجد گرفت که می‌گویند چون از نظر جامعه‌شناسی خودکاوی[1] کرده‌اند، به‌مراتب بالاتر عینیت دست یافته‌اند؟ آیا هنگامی که مدعی می‌شوند ایدئولوژی تام با جامعه‌کاوی زایل می‌شود، می‌توان ادعایشان را جدی تلقی کرد؟ حتی این سؤال پیش می‌آید که نکند نظریهٔ مورد بحث سراپا مبین نفع طبقاتی این گروه خاص باشد ـ نفع طبقاتی قشری از روشنفکران که گرچه در سنت لنگرگاه محکم ندارند، به‌هر حال لنگرشان تا این حد محکم است که زبان هگل را زبان مادری قرار دهند و به‌آن سخن بگویند؟

کافی است رابطهٔ جامعه‌شناسان معرفت را با هگل در نظر بگیریم تا روشن شود که این جماعت چقدر در جامعه‌کاوی ـ یعنی ریشه‌کن کردن ایدئولوژی تام خودشان ـ ناکام بوده‌اند. اصحاب جامعه‌شناسی معرفت توجه ندارند که آنچه می‌گویند تکرار گفته‌های هگل است؛ بعکس، معتقدند

1. self-analysis

که نه تنها به‌حدی از رشد رسیده‌اند که از او جلو زده‌اند، بلکه حتی موفق شده‌اند پی به‌ماهیت وی ببرند و او را جامعه‌کاوی کنند و، بنا بر این، اکنون می‌توانند به‌او، نه از زاویهٔ دید هیچ بوم اجتماعی خاص، بلکه به طور عینی از سطحی بالاتر بنگرند. از همین شکست ملموس در خودکاوی می‌توان حدیث مفصل را خواند.

ولی از شوخی گذشته، اشکالات و ایرادات جدیتری هم هست. جامعه‌شناسی معرفت نه تنها اسباب نابودی خویش را فراهم می‌کند و خودش موضوعی جالب نظر برای جامعه‌کاوی است، بلکه از ناتوانی شگرف در فهم موضوع خود آن علم، یعنی جنبه‌های اجتماعی معرفت[1] یا، به‌عبارت روشنتر، روش علمی حکایت می‌کند. علم یا معرفت را فرایندی در ذهن یا «آگاهی» هر دانشمند یا شاید محصول چنین فرایندی تلقی می‌کند. اگر آنچه عینیت علمی نام گرفته بدین نحو لحاظ شود، نه تنها در علوم اجتماعی و سیاسی که در آنها ممکن است منافع طبقاتی و انگیزه‌های نهانی مشابه سهمی داشته‌باشند، بلکه در علوم طبیعی نیز به‌صورت امری یکسره غیرقابل فهم و حتی محال درمی‌آید. هر کس کوچکترین اطلاعی از تاریخ علوم طبیعی داشته‌باشد، می‌داند که بسیاری از منازعات علمی با چه سماجت پر حرارتی صورت گرفته‌است. تعصب بعضی از دانشمندان علوم طبیعی در پافشاری بر افکارشان گاه به‌درجه‌ای می‌رسیده که ممکن نیست تعصب سیاسی هر قدر هم شدید باشد، به‌آن حد در نظریه‌های سیاسی تأثیر بگذارد. ساده‌لوحی پیروان جامعه‌شناسی معرفت در این است که خیال می‌کنند عینیت علمی باید بر عدم تعصب و دید عینی دانشمند پی‌ریزی شود، در صورتی که اگر چنین بود، می‌بایست عینیت علمی را ببوسیم و کنار بگذاریم. حقیقت این است که، به‌یك معنا، ما باید حتی از اصحاب جامعه‌شناسی معرفت هم شکاکتر باشیم، زیرا بیگمان همه به‌منظومهٔ پیشداوریها (یا به‌عبارت دیگر، «ایدئولوژیهای تام») خودمان دچاریم و بسیاری چیزها را بدیهی تلقی می‌کنیم و ناسنجیده می‌پذیریم و حتی ساده‌لوحانه و جزماً معتقدیم که هیچ‌گونه نقد و سنجش لازم نیست. بدون

1. social aspects of knowledge

شك، دانشمندان هم از این قاعده مستثنا نیستند، ولو بعضی از تعصباتی را که در رشتهٔ خاص خود داشته‌اند به‌طور سطحی از خویش زدوده باشند. البته باید تصدیق کرد که هنوز خود را با جامعه‌کاوی یا روشهای مشابه تزکیه نکرده‌اند و در صدد بر نیامده‌اند به‌سطح بالاتری برسند تا بتوانند نادانیهای ایدئولوژیك خویشتن را بهتر بفهمند و مورد جامعه‌کاوی قرار دهند و بپالایند. اما هیچ دانشمندی ممکن نیست با «عینی‌تر کردن» ذهن خویش، به‌آنچه به «عینیت علمی» معروف است دست پیدا کند. آنچه معمولاً از اصطلاح اخیر اراده می‌کنیم بر شالودهٔ دیگری استوار است[۸] و به‌روش علمی مربوط می‌شود. طنز قضیه اینجاست که عینیت با جنبه‌های اجتماعی روش علمی پیوند نزدیك دارد و با این واقعیت مرتبط است که علم و عینیت علمی از کوششهای فردی دانشمند برای «دید عینی پیدا کردن» نتیجه نمی‌شود (و نمی‌تواند نتیجه شود)، بلکه از همکاریهای آمیخته به‌دوستی و دشمنی بسیاری دانشمندان سرچشمه می‌گیرد. عینیت علمی را می‌توان خاصیت «بین اذهانی» روش علم توصیف کرد. اما کسانی که اسم خودشان را جامعه‌شناس معرفت گذاشته‌اند، بکلی از این جنبهٔ اجتماعی علم غافلند.

روش علوم طبیعی دارای دو جنبهٔ مهم است که از جمع شدن آنها «خصلت همگانی یا اجتماعی روش علمی» بوجود می‌آید. نخست چیزی است تقریباً مانند انتقاد آزاد. دانشمند ممکن است نظریه‌ای طرح کند با اعتقاد راسخ به‌اینکه نظریه‌اش خالی از ایراد و مصون از تعرض است. اما این اعتقاد نه تنها همکاران و رقیبان دانشمندش را متقاعد نمی‌کند، بلکه ایشان را بیشتر به‌میدان می‌کشاند، زیرا معتقدند طرز فکر علمی به‌معنای نقد و سنجش همه‌چیز است و حتی از سخنان مراجع و ثقات هم بیمی به‌دل راه نمی‌دهند. دوم، وقتی دانشمندان وارد مباحثه می‌شوند، سعی می‌کنند از اشتباه و التباس بپرهیزند. (خوانندگان را یادآور می‌شوم که سخن من دربارهٔ علوم طبیعی است، هر چند بخشی از اقتصاد جدید را نیز در بر می‌گیرد). با کمال جدیت می‌کوشند به‌زبان واحد سخن بگویند، ولو زبانهای مادری متفاوت داشته‌باشند. در علوم طبیعی، تجربه را داور بیطرف قرارمی‌دهند و از این راه به‌هدفی که گفتیم دست می‌یابند. وقتی

می‌گویم «تجربه»، منظورم تجربهٔ «همگانی[1]» به‌معنای مشاهده و آزمایش است، نه تجربه به‌مفهوم سیر باطنی یا وجدانیات «خصوصی[2]» هنری یا دینی. تجربه به‌شرطی «همگانی» است که هرکس بتواند، اگر به‌خود زحمت دهد، به‌تکرار آن موفق شود. برای پرهیز از اشتباه و التباس، دانشمندان نظریاتشان را به‌صورتی بیان می‌کنند که بر مبنای اینگونه تجربه، خاصیت آزمون‌پذیری، یعنی قابلیت ابطال (یا تأیید) داشته‌باشد.

عینیت علمی یعنی این. هر کس فن فهمیدن و آزمودن نظریه‌های علمی را آموخته‌باشد، می‌تواند به‌تکرار آزمایش بپردازد و خودش داوری کند. با وجود این، همیشه کسانی هستند که احکام مغرضانه یا حتی کج و معوج و بیمغز صادر می‌کنند. البته این امر اجتناب‌ناپذیر است، اما در کار نهادهای اجتماعی گوناگون ـ مانند آزمایشگاهها و نشریه‌ها و کنگره‌های علمی ـ که به‌قصد پیشبرد عینیت و کمک به‌نقد و سنجش علمی تأسیس شده‌اند، خلل جدی وارد نمی‌کند. این جنبهٔ روش علمی نشان می‌دهد که به‌یاری نهادهایی که به‌قصد اعمال نظارت همگانی تأسیس شده‌اند و با آزاد گذاردن افکار عمومی (ولو در حلقهٔ معینی از متخصصان)، به چه هدفها می‌توان رسید. هر پیشرفت علمی و تکنولوژیك و سیاسی نهایتاً قائم به‌ادامهٔ کار چنین نهادهاست و تنها چیزی که ممکن است به‌آن آسیب برساند قدرت سیاسی است وقتی از حفظ و حراست آزادی بیان کوتاهی کند یا وقتی برای سرکوبی انتقاد آزاد از آن استفاده شود.

این جنبهٔ روش علمی با کمال تأسف به‌غفلت سپرده شده‌است، اما برای اینکه روشنتر شود، به‌بررسی این فکر می‌پردازیم که مصلحت ایجاب می‌کند علم بنا به‌روش آن شناخته‌شود، نه از نتایجی که می‌دهد.

نخست فرض کنیم مردی نهان‌بین[3]، بر پایهٔ آنچه به‌خواب دیده‌است یا ناخودآگاه با الهام از عوالم مرموز روحی، کتابی بنویسد. سپس فرض کنیم سالها بعد، در نتیجهٔ اکتشافات علمی تازه و انقلابی، دانشمندی بزرگ (که هرگز آن کتاب را ندیده‌است) کتابی عیناً مانند آن بنویسد. یا برای اینکه مطلب را به‌وجهی دیگر بیان کرده‌باشیم، فرض می‌گیریم آن کتاب

---

1. public 2. private 3. clairvoyant

علمی که ممکن نبوده در آن زمان از قلم هیچ دانشمندی تراوش کند، زیرا در آن ایام هنوز بسیاری از اکتشافات لازم بعمل نیامده‌بوده، به‌دل آن مرد نهان‌بین برات شده‌باشد. سؤال ما این است که آیا می‌توان گفت مرد نهان‌بین کتاب علمی نوشته است؟ فرض کنیم اگر این کتاب در آن ایام در معرض داوری دانشمندان صاحب صلاحیت قرار می‌گرفت، از بعضی جهات غیر قابل فهم و از جهات دیگر خیالی و غریب، توصیف می‌شد. پس ناچار باید بگوییم که کتاب مرد نهان‌بین هنگامی که نوشته می‌شده، جنبهٔ علمی نداشته زیرا ثمرهٔ روش علمی نبوده‌است. چنین محصولی ولو با بعضی نتایج علمی تطبیق کند، حاصل روش علمی نیست و من آن را «علم الهامی[1]» نام می‌دهم.

برای اینکه بتوانیم این ملاحظات را در مورد مسألهٔ همگانی بودن روش علمی بکار ببریم، فرض می‌کنیم رابینسن کروزو[2] در جزیره‌اش موفق به‌ساختن آزمایشگاههای فیزیك و شیمی و رصدخانه‌ها و مانند آن شده‌بود و نیز توانسته‌بود بسیاری مقاله‌ها و رساله‌های کاملاً مستند به‌مشاهده و آزمایش بنویسد. حتی فرض می‌گیریم وقت نامحدود داشته و موفق به‌ابداع و توصیف منظومه‌هایی در علم شده‌است که با نتایج مورد قبول دانشمندان ما در عصر حاضر منطبق است. با توجه به‌ویژگیهای ذکر شده، بعضی از مردم ممکن است بدواً متمایل به‌این نظر شوند که این علم کروزویی علم حقیقی است نه «علم الهامی». البته علم کروزویی از کتابی که به‌مرد نهان‌بین الهام شده‌بود بمراتب به‌علم شبیه‌تر است، زیرا رابینسن کروزو تا حد زیادی از روش علمی استفاده کرده‌بود. با اینهمه، به‌ادعای من، حتی این علم کروزویی هم «علم الهامی» است، چرا که هنوز عنصر روش علمی در آن موجود نیست. بنا بر این، باید گفت واقعیت دست‌یافتن کروزو به نتایجی که ما اکنون می‌گیریم، تقریباً همانقدر اتفاقی و معجزه آساست که

1. revealed science

۲. Robinson Crusoe. قهرمان داستان معروف نویسندهٔ انگلیسی دنیل دفو (۱۷۳۱-۱۶۶۰) که در جزیره‌ای نامسکون تنها می‌افتد و از تقریباً هیچ شروع به‌فراهم آوردن اسباب زندگی نیمه متمدنی می‌کند (در فارسی از قدیم به‌تلفظ نادرست فرانسوی، نام او را ربنسون کروزوئه می‌نوشته‌اند). (مترجم)

در مورد مرد نهان‌بین بود. سبب این است که هیچ‌کس جز خود کروزو نبوده که نتایج او را بازبینی کند، هیچ‌کس جز او نبوده که پیشداوریهای او را که نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر سرگذشت ذهنیش است تصحیح کند، و هیچ‌کس جز او نبوده تا کمك کند از شر آن کوری عجیب خلاص شود که گریبانگیر همهٔ ماست و از این پدید می‌آید که بیشتر نتایجی را که می‌گیریم از راههای بنسبت بیربط می‌گیریم و، بنا بر این، از تشخیص امکانات نهفته در آن نتایج عاجزیم. و اما در مورد مقالات و رسالات علمی کروزو چیزی که باید گفت این است که او فقط به‌شرطی ممکن بود به‌کسب انضباط فکری لازم برای بیان مقصود خویش به‌نحو روشن و مستدل کامیاب شود که در صدد بر می‌آمد چیزی را که نوشته‌است برای کسی که در آن نوشته دخالت نداشته توضیح دهد، زیرا این کار هم جزئی از روش علمی است. ولی نکته‌ای که (به‌رغم اهمیت بالنسبه کمتر) خصلت «الهامی» علم کروزویی را آشکارتر می‌کند این است که بناچار باید فرض کنیم کروزو موفق شده‌بود «معادلهٔ شخصی[1]» خود، یعنی زمان واکنش شخصی[2] خویش را که خاص وی بوده و در مشاهداتش در نجوم تأثیر می‌گذارده است، کشف کند. البته می‌توان تصور کرد که او تغییرات زمان واکنش خود را کشف کرده‌بود و در محاسبه منظور می‌کرد. ولی اگر این روش پی‌بردن به‌زمان واکنش را با روش کشف آن در علم «همگانی» بسنجیم ـ یعنی از طریق کشف تناقض بین نتایجی که ناظران مختلف حاصل می‌کنند ـ آنگاه خصلت «الهامی» علم رابینسن کروزو کاملاً آشکار می‌شود.

برای جمع‌بندی این ملاحظات می‌توان چنین گفت که آنچه ما «عینیت علمی» می‌خوانیم حاصل بیطرفی و بیغرضی هر دانشمند بتنهایی نیست، بلکه از خصلت اجتماعی یا همگانی روش علمی نتیجه می‌شود. بیطرفی دانشمند،

---

۱. personal equation. انحراف ثابت یا منظم از نتیجهٔ فرضی درستی که باید از مشاهده حاصل شود. این انحراف وابسته به‌خصوصیات شخصی مشاهده‌گر است. (مترجم)

۲. personal reaction time. فاصلهٔ زمانی بین لحظه‌ای که محرك به‌کار می‌افتد و لحظه‌ای که ارگانیسم واکنش نشان می‌دهد. (مترجم)

اگـر اساساً وجود داشته‌بـاشد، منشأ عینیت علمـی نیست؛ نـاشی از ایـن است که عینیت علمی، به‌صورت اجتماعی درمـی‌آید یا در نهـادهـا شکـل می‌گیرد.

خطای پیروان کانت و هگـل[۹] در این است که خیال می‌کنند چون ما هنگـام «قوام دادن» به‌تجربه‌هـایـی که با فعالیت ذهنـی خـویش کسب مـی‌کنیم، ناگـزیـر اول به‌پیش‌فرضهـایی قائل می‌شویـم، این پیش‌فرضهـا ابزار لازم کار ما هستند و نه با هیچ تصمیمی قابـل تغییرند و نه بر مبنای هیچ تجربه‌ای قابل ابطال و شأنشان اجل از این است کـه به‌محك آزمون علمی بخـورند و باید شرط مقـدم هرگـونه تفکر محسوب شوند. امـا این زیاده‌روی است و ریشه‌اش به‌سوء تعبیر رابطهٔ بین نظریه و تجربه درعلوم می‌رسد. یکی از بزرگترین کامیابیهای علمی عصر ما هنگامی بدست آمد که آینشتاین نشان داد، با توجـه به‌تجربیـات حاصلـه، هیچ مانعـی ندارد در پیش‌فـرضهـایی کـه حتـی راجـع به‌زمـان و مکان بدانهـا قائلیـم - یعنـی تصوراتی کـه قبلاً همیشه پیش‌فرضهـای لازم هر علـم و متعلق به«دستگاه مقـولات» آن پنداشته شده‌بودنـد - تردید و تجدیـد نظر کنیم. بنا بر این، شکاکیت و تعرض پیروان جامعـه‌شناسی معرفت نسبت به‌علوم، با توجه به ماهیت روش علمـی، پوچ و بیوجه است. روش تجربی[۱] کامـلاً قادر است روی پای خود بایستد.

اما روش تجربی از این طریق روی پای خـود نمی‌ایستد که به‌جای اینکه پیشداوریهای ما را یك یك حذف کند، ناگهان کمر به‌ریشه‌کـن کردن همه ببندد. شاهـد معروف این امر باز هم کار آینشتاین است که پیشداوری ما را درخصوص زمان آشکار کرد. آینشتاین کمر به‌کشف پیشداوریها نبسته بود و حتـی قصد نداشت از تصورات مـا دربارهٔ مکان و زمـان انتقاد کند. مشکلی که داشت مشکلی مشخص در فیزیك بود و می‌خواست نظریه‌ای را که از کار باز مانده‌بود (زیرا بعضی آزمایشهـا بر اساس آن با هـم تناقض پیدا کرده‌بودند) به‌صورت جدیـد تدوین کند. آینشتاین و اکثر فیزیکـدانان پی بـرده‌بودند که این [تناقض] به‌معنـای کذب آن نظریـه است. او به‌این

1. empirical method

نتیجه رسید که اگر درست همان نکته‌ای در نظریه تغییر داده‌شود که تا آن هنگام همه معتقد بودند بدیهی است و، بنا بر این، کمتر آن را مورد توجه قرار داده‌بودند، مشکل برطرف خواهدشد. به‌سخن دیگر، کار او جز این نبود که روش نقد و سنجش علمی و ابداع و حذف نظریه‌ها، یعنی روش آزمایش و خطا، را بکار بندد. اما کاربرد این روش به‌ترك همهٔ پیشداوریها نمی‌انجامد، زیرا تنها پس از رفع هر پیشداوری متوجه می شویم که به‌آن دچار بوده‌ایم.

البته، باید اذعان کرد که نظریه‌های علمی ما در هر لحظهٔ معین به دو چیز بستگی دارند: یکی آزمایشهایی که تا آن لحظه ترتیب داده‌ایم و دیگری پیشداوریها، یعنی اموری که مسلم انگاشته‌ایم. چنین امور گرچه ممکن بوده در نتیجهٔ استفاده از برخی روشهای منطقی آشکار گردند، تا آن زمان توجه ما را جاب نکرده‌اند. به‌هر تقدیر، چیزی که دربارهٔ اینگونه قشریت می‌توان گفت این است که علم قادر به‌کشف و شکافتن بعضی از چنین قشرهاست. این جریان ممکن است هرگز به‌کمال نرسد ولی هیچ مانع و عایق ثابتی نیست که لزوماً آن را متوقف کند. اصل بر این است که هر فرضی قابل نقد و سنجش است. عینیت علمی جز این معنایی ندارد که انتقاد از جانب همه‌کس رواست.

اینکه می‌گوییم نتایج حاصله از علم «نسبی» است (البته اگر اصولاً مجاز به‌استعمال این صفت باشیم)، فقط به‌این معناست که این نتایج در مرحلهٔ خاصی از تکامل علمی بدست آمده‌است و ممکن است در جریان پیشرفت علم منسوخ شود. ولی این به‌معنای «نسبی» بودن صدق[1] نیست. اگر قضیه‌ای صادق باشد، تا ابد صادق است[۱۰]. معنای سخن ما این است که بیشتر نتایج علمی دارای خصلت فرضیه است، یعنی گزاره‌ای که به‌شواهد قطعی متکی نیست و، بنا بر این، ممکن است هر زمان مورد تجدید نظر قرار بگیرد. این ملاحظات (که جای دیگر به‌تفصیل بیشتر مورد بحث قرار گرفته[۱۱]) با اینکه از جهت انتقاد از جامعه‌شناسان لزومی ندارد، ولی شاید به‌فهم نظریه‌های ایشان کمك کند و همچنین، با توجه به‌ایراد

1. truth

عمده‌ای که پیشتر گرفتیم، ممکن است اهمیت همکاری و خاصیت بین اذهانی و عمومیت روش را در نقد و سنجش علمی و پیشرفت علم تا اندازه‌ای روشن کند.

راست است که در علوم اجتماعی هنوز عمومیت روش کاملاً دستیاب نشده‌است. ولی این امر از بعضی جهات ناشی از تأثیر خردبرانداز ارسطو و هگل بوده و از جهات دیگر شاید معلول کوتاهی اهل علوم مذکور در استفاده از ابزارهای اجتماعی برای حصول عینیت علمی. بنا بر این، علوم اجتماعی را هنوز براستی باید «ایدئولوژیهای تام» محسوب داشت. به عبارت دیگر، بعضی از دانشمندان علوم اجتماعی هنوز قادر و حتی حاضر نیستند به‌زبان مشترك سخن بگویند. اما دلیل این امر نفع طبقاتی و علاج آن، سنتز دیالکتیکی هگل یا خودکاوی نیست. دانشمندان علوم اجتماعی جز این چاره ندارند که زبان‌آوری را کنار بگذارند و برای دست و پنجه نرم کردن با مسائل عملی عصر ما، به‌آنگونه روشهای نظری متوسل شوند که در اساس در همهٔ علمها یکی است. منظور، روش آزمایش و خطاست؛ روشی است که به‌موجب آن باید فرضیه‌های عملاً آزمون‌پذیر ابداع کرد و آنها را به‌آزمون عملی گذارد. آنچه لازم است قسمی تکنولوژی اجتماعی است که نتایج آن را بتوان به‌وسیلهٔ مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء‌بجزء به‌آزمون گذارد.

درمانی که برای علوم اجتماعی پیشنهاد کردیم، درست در قطب مخالف درمانی است که در جامعه‌شناسی معرفت پیشنهاد می‌شود. به‌عقیدهٔ کسانی که جامعه‌شناسی را اصل قرار می‌دهند، آنچه از لحاظ روش باعث بروز دشواری در علوم اجتماعی و سیاسی می‌شود، خصلت غیرعملی مشکلات عملی و نظری نیست، بلکه واقعیت گره‌خوردگی چنین مشکلات به‌یکدیگر در عرصهٔ معرفت اجتماعی و سیاسی است. در یکی از آثار اصلی در جامعه‌شناسی معرفت، چنین می‌خوانیم[۱۲]: «ویژگی معرفت سیاسی، به‌تفکیك از معرفت 'دقیق'، این است که شناخت (یعنی امر عقلانی) و خواست (یعنی مجموعهٔ امور بیرون از دایرهٔ عقل) چنان ذاتاً به‌هم گره خورده‌اند که جدا کردنشان از یکدیگر امکان‌پذیر نیست.» در پاسخ باید گفت که، به‌یك معنا، «شناخت» و «خواست» همیشه از

یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند ولی این لازم نیست به‌هیچ‌گونه درگیری خطرناك بینجامد. هیچ دانشمندی نمی‌تواند بدون کوشش و علاقه، شناختی حاصل کند و معمولاً این کوشش قدری متضمن نفع شخصی نیز هست. مهندس چیزها را از جهت عملی بررسی می‌کند. همین‌طور است کشاورز. عمل نه تنها دشمن شناخت نظری نیست، گرانبهاترین مشوق آن است. ممکن است قدری دوری گزینی و بیطرفی برازندهٔ دانشمند باشد، اما نمونه‌های بسیار در دست داریم که نشان می‌دهد بیطرف ماندن همیشه برای دانشمند مهم نیست. آنچه اهمیت دارد این است که تماس او با واقعیت و عمل قطع نشود، زیرا بهای غفلت از این امر، دچار شدن به‌طرز فکر مدرسی یا اسکولاستیك است. بنا بر این، دید غیرعقلانی را باید با کاربرد عملی آنچه کشف کرده‌ایم از علوم اجتماعی بزداییم، نه با سعی در تفکیك «شناخت» و «خواست» از یکدیگر.

درمقابل، اصحاب جامعه‌شناسی معرفت امیدوارند با جلب توجه دانشمند علوم اجتماعی به‌نیروهای اجتماعی و ایدئولوژیهایی که او ناخودآگاه بدانها دچار است، علوم اجتماعی را اصلاح کنند. اما بزرگترین دردسر پیشداوری این است که چنین راه مستقیمی برای خلاص‌شدن از آن وجود ندارد. چگونه هرگز بدانیم که در سعی برای خلاص‌شدن از پیشداوری به‌پیشرفتی نایل شده‌ایم؟ آیا تجربهٔ عمومی نشان نمی‌دهد که کسانی که از همه بیشتر معتقدند از پیشداوری خلاص شده‌اند، خود از همه بیشتر به‌پیشداوری گرفتارند؟ این تصور کاملاً خطاست که اگر کسی از نظر جامعه‌شناسی یا مردم شناسی پیشداوریها را مورد مطالعه قرار دهد، آسانتر می‌تواند از شر آنها خلاص شود. بسیاری از کسانی که به‌چنین مطالعات اشتغال دارند، خود در پیشداوری غوطه می‌خورند. خودکاوی ما، در چیره شدن بر موجبات ناخودآگاه نظریاتمان مؤثر نیست، و از این گذشته، غالباً به‌خودفریبیهای باریکتر می‌انجامد. در همان نوشته دربارهٔ جامعه‌شناسی معرفت که پیشتر جمله‌ای از آن نقل شد، اینگونه به‌فعالیتهای پیروان آن مکتب اشاره رفته‌است[۱۴]: «گرایشی روزافزون وجود دارد که عواملی را که تاکنون ناخودآگاه در استیلایشان بوده‌ایم، به‌صورت خودآگاه در بیاوریم... کسانی که می‌ترسند شناخت متزاید ما نسبت به

عوامل موجبهٔ [تصمیماتمان] قدرت تصمیم را در ما سست کند و 'اختیار' را به‌خطر اندازد، خاطرجمع باشند. فقط کسی براستی مجبور [یا تخته‌بند موجبیت] است که اساسی‌ترین عوامل موجبه را نشناسد و زیر فشار مستقیم موجباتی که بر او مجهول است، عمل کند.» پیداست که این کلام تکرار همان فکر همیشگی هگل و یکی از پیشداوریهای ارتجاعی است که انگلس هم از سر ساده‌لوحی در قالب این جمله که «اختیار یعنی درك جبر»، به‌نوبهٔ خود آن را بازگو کرده‌است[۱۴]. آیا کسانی که زیر فشار موجبات شناخته‌شده ـ مثلاً زورگویی سیاسی ـ عمل می‌کنند، به‌برکت این شناخت آزاد می‌شوند؟ چنین قصه‌ها فقط از هگل بر می‌آید. نفس این واقعیت که اصحاب جامعه‌شناسی معرفت هنوز این پیشداوری را حفظ کرده‌اند نشان می‌دهد که برای خلاص‌شدن از ایدهٔولوژیها، راه میان‌بر متصور نیست. (وقتی کسی هگلی شد، تا ابد هگلی است). خودکاوی نمی‌تواند جای کارهایی را بگیرد که برای تأسیس نهادهای دموکراتیك ضروری است و یگانه ضامن آزادی اندیشهٔ سنجشگر وپیشرفت علمی است.

۲۴ فلسفهٔ غیبگویانه و شورش بر عقل

مارکس پیرو مسلك عقلی و خردپیشه بود. او هم مانند سقراط و کانت اعتقاد داشت که عقل آدمی شالودهٔ وحدت بشر است. اما تعلیم او دایر بر اینکه آرا و نظرهای ما را نفع طبقاتی موجب می‌شود، زوال آن اعتقاد را تسریع کرد. تعلیم او نیز مانند آموزهٔ هگل که می گفت تصورات ما معلول منافع و سنتهای ملی است، رفته رفته ریشهٔ اعتقاد به‌عقل را که ناشی از پیروی از مسلك عقلی بود، سست کرد. موضع عقلی نسبت به مسائل اجتماعی و اقتصادی که بدین‌سان از چپ و راست تهدید می‌شد، وقتی از قلب سپاه هدف تاخت و تاز اصالت تاریخیان پیشگو و غیر عقلانی مسلکان غیبگو قرار گرفت، تاب ایستادگی نیاورد. اینکه می‌بینیم تعارض بین مسلك عقلانی و مسلك غیرعقلانی به‌صورت مهمترین مسألهٔ مورد منازعهٔ فکری و حتی اخلاقی روزگار ما در آمده، به‌این دلیل بوده‌است.

۱

دو اصطلاح «عقل» و «مسلك عقلی» به‌ابهام آمیخته‌اند و، از این رو، لازم است توضیحی اجمالی دربارهٔ استعمال آنها در اینجا داده‌شود. نخست اینکه هر دو به‌معنای اعم بکار می‌روند[۱] و در این کاربرد نه تنها فعالیت فکری، بلکه مشاهده و آزمایش را نیز در بر می‌گیرند. توجه به‌این نکته ضروری است، زیرا «عقل» و «مسلك عقلی» غالباً به‌معنایی متفاوت و محدود، نه در مقابل «مسلك غیرعقلانی»، بلکه در تقابل با «مسلك

تجربی» بکار می‌روند. اگر اصطلاح «مسلك عقلی» یا «مذهب اصالت عقل» برای چنین معنایی وضع شود، مراد ترجیح اندیشه و تعقل است بر مشاهده و آزمایش و، بنا بر این، می‌توان آن را «اندیشه‌وری» یا «خردورزی» یا «مذهب تعقلی» گفت. اما هنگامی که من از «مسلك عقلی» سخن می‌گویم، این اصطلاح، «مسلك تجربی» و «مذهب تعقلی» هر دو را در بر می‌گیرد، درست همانگونه که علم، هم از آزمایش استفاده می‌کند و هم از اندیشه. دوم اینکه معنایی که من از اصطلاح «مسلك عقلی» اراده می‌کنم، کمابیش بر موضعی دلالت دارد که اصحاب آن می‌خواهند مسائل را هر چه بیشتر با توسل به‌عقل، یعنی روشن‌اندیشی و تجربه، حل کنند، نه با تشبث به‌شور و هیجان[۱]. البته این توضیح به‌دلیل ابهام هر اصطلاحی مانند «عقل» و «شور» و «هیجان»، چندان رضایت‌بخش نیست. ما به‌آن معنا صاحب «عقل» و «شور» نیستیم که دارای بعضی اندامها هستیم مانند مغز یا قلب، یا برخی «قوا» از قبیل قوهٔ سخن گفتن یا دندان بهم ساییدن. پس برای اینکه دقیقتر سخن گفته‌باشیم، بهتر است مسلك عقلی را در چارچوب کردارها یا رفتارها توضیح کنیم. در آن صورت ممکن است بگوییم مسلك عقلی یا استدلالی عبارت از آمادگی برای شنیدن دلایل انتقادی و تجربه‌آموزی است و در اساس موضع کسی است که اذعان می‌کند «ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد، ولی اگر کوشش کنیم، امکان دارد به‌حقیقت نزدیکتر شویم»؛ موضع کسی است که از اینکه مردم بتوانند به‌وسایلی، از قبیل استدلال و مشاهدهٔ دقیق، دربارهٔ بسیاری مسائل مهم به‌توافق برسند، بآسانی مأیوس نمی‌شود و امیدوار است افراد حتی در جایی که خواستها و منافعشان با هم در اصطکاك است، هنوز قادر به‌استدلال دربارهٔ خواستها و پیشنهادهای مختلف باشند و بتوانند، شاید از طریق حکمیت، به مصالحه‌ای دست یابند که، به‌دلیل منصفانه بودن، اگر نگوییم برای همه، دست‌کم برای بیشترشان پذیرفتنی باشد. مختصر آنکه موضع

---

۱. با توضیحاتی که پوپر دربارهٔ این مفهوم می‌دهد، ممکن است در فارسی ازآن به«استدلال» و «مذهب استدلالی» نیز تعبیر کرد. «پای استدلالیان چوبین بود» الخ، ناظر به‌همین معناست. (مترجم)

عقلانی یا، اگر بتوان از این عنوان استفاده کرد، «موضع عقلایی[1]» بسیار شبیه موضع علمی است؛ شبیه اعتقاد به‌این است که، در جستجوی حقیقت، باید همکاری کنیم و، به‌یاری استدلال، بتدریج می‌توانیم تا حدی به‌عینیت دست یابیم.

از بعضی جهات جالب خاطر است که این شباهت بین موضع عقلایی و موضع علمی را بیشتر تحلیل کنیم. در فصل گذشته، سعی کردم جنبهٔ اجتماعی روش علمی را به‌کمك داستان ساختگی اهل علم شدن رابینسن کروزو، بیشتر باز کنم. با ملاحظاتی درست نظیر آن، می‌توان به‌خصلت اجتماعی نگرش عقلایی ـ به‌تفکیك از استعدادهای فکری و عقلی و تیزهوشی ـ پی برد. عقل و استدلال نیز مانند زبان، محصول زندگی اجتماعی است. کسی مانند رابینسن کروزو که از کودکی در جزیره‌ای نامسکون تنها رها شده‌باشد، ممکن است آنقدر با هوش و زرنگ باشد که بر بسیاری مشکلات چیره شود، ولی نه به‌اختراع زبان موفق خواهدشد و نه به‌ابداع فن احتجاج و استدلال. شك نیست که همهٔ ما بسیاری اوقات با خود استدلال می‌کنیم؛ اما به‌این دلیل عادت به‌این کار کرده‌ایم که استدلال در مقابل دیگران را آموخته‌ایم و به‌تجربه دریافته‌ایم که آنچه به‌حساب می‌آید استدلال است نه شخص استدلال کننده. (البته وقتی با خود وارد استدلال می‌شویم، این ملاحظهٔ اخیر نمی‌تواند مؤثر باشد). بنا بر این، باید گفت استدلالمان را نیز مانند زبانمان، به‌مراوده با دیگران مدیونیم.

کسی که به‌موضع عقلانی پای‌بند است استدلال را بحساب می‌گیرد نه شخصی را که استدلال می‌کند. این واقعیت از اهمیت دامنه‌دار برخوردار است و به‌این نظر می‌انجامد که باید هر که را با او به‌تعاطی معانی و تبادل افکار می‌پردازیم، بالقوه منبع دلایل و منشأ اطلاعات عقلایی بدانیم. پایهٔ آنچه ممکن است «وحدت عقلانی بشر» خوانده‌شود، با همین واقعیت استوار می‌گردد.

به‌یك معنا می‌توان گفت که تحلیل ما از «عقل» اندکی شبیه تحلیل

---

1. attitude of reasonableness

هگل و هگلیان است که عقل را محصولی اجتماعی و، در واقع، بخشی از نفس یا روح جامعه (مثلاً قوم یا ملت یا طبقه) می‌شمارند و، تحت تأثیر برك، تقریباً از جمیع جهات ما را مدیون و وابسته به‌میراث اجتماعی قلمداد می‌کنند. البته در وجود بعضی مشابهتها بین تحلیل ما و ایشان تردید نیست. ولی بعضی تفاوتهای بزرگ نیز وجود دارد. هگل و هگلیان جمع را اصل قرار می‌دهند و استدلالشان این است که چون ما عقل خویش را به«جامعه» ـ یا به‌نوعی خاص از جامعه مثلاً ملت ـ مدیونیم، پس «جامعه» یعنی همه چیز و فرد یعنی هیچ، و فرد هر ارزشی که داشته‌باشد، آن ارزش از جمع که ناقل حقیقی همهٔ ارزشهاست، سرچشمه می‌گیرد. در مقابل، بنا به‌موضعی که شرح آن آمد، وجود جمع اصل مسلم شمرده نمی‌شود. مثلاً من اگر بگویم ما عقلمان را به «جامعه» مدیونیم، مقصودم همواره این است که عقلمان را به‌بعضی اشخاص معین و مشخص ـ ولو عدهٔ زیادی افراد ناشناس ـ و به‌مراودهٔ فکری و عقلی با ایشان مدیونیم. از این رو، وقتی از نظریهٔ «اجتماعی» عقل (یا روش علمی) سخن می‌گویم، منظورم به‌طور دقیقتر نظریه‌ای بر پایهٔ [مناسبات] بین اشخاص است، نه نظریه‌ای مبتنی بر اصالت جمع. در دین سنگین ما به‌سنتها و اهمیت سنت تردیدی نیست؛ اما خود اصطلاح «سنت» را هم باز باید به‌مناسبات شخصی معین و مشخص تجزیه کنیم[۲]. و اگر چنین کنیم، خواهیم توانست از این موضع و نگرش خلاص شویم که هر سنتی را مقدس و در نفس خویش با ارزش بشماریم، و در عوض به‌این موضع خواهیم رسید که سنتها را بر حسب تأثیرشان در افراد، ارزشمند یا زیانمند بدانیم. از این راه شاید سرانجام پی ببریم که هر کدام از ما، با سرمشقی که می‌دهیم و سنجشگری و انتقادی که می‌کنیم، ممکن است به‌رشد یا برافتادن چنین سنتها یاری برسانیم.

موضعی که در اینجا پیش گرفته‌ایم، با این نظر مردم‌پسند و اصلاً افلاطونی بسیار فرق دارد که عقل را قسمی «قوه» در آدمی معرفی می‌کند که افراد به‌تفاوت از آن بهره می‌برند و به‌درجات بسیار مختلف به‌پرورش آن [در خویشتن] اهتمام می‌ورزند. شك نیست که استعداد فکری و عقلی [افراد] ممکن است تفاوت کند و حتی در اینکه شخص روش عقلایی در

پیش بگیـرد، تأثیر داشته‌باشد. اما حتماً لازم نیست چنین باشد. اشخـاص با هوش ممکن است در عین حال بسیار نامنصف و نامعقول باشند و به‌هیچ وجه از پیشداوریهـای خود دست برندارند و هرگز به‌عقایـد دیگران ارج نگذارند. چیزی که مـا می‌گوییم این است که نه تنهـا عقـل خویش را به دیگران مدیونیم، بلکه هرگز نمی‌توانیم چنان در عقلایی‌بودن از دیگران پیش بیفتیم که ادعای مرجعیت کنیم. مرجعیت‌طلبی و عقلانـی مسلکی، به معنایـی کـه ما در نظر داریم، با یکـدیگر آشتی‌ناپذیرنـد، زیرا اساس کار شخص منصف و معقـول، حجّت و استدلال است کـه نقـد و سنجش و هنـر گوش‌دادن به‌انتقادات را نیز در بر می‌گیرد. بنا بر این، مسلك استدلالی یا عقلی، به‌معنایی که ما اراده می‌کنیم، نقطهٔ مقـابل احلام افلاطونـی است. کسانـی چنین خوابهـایی می‌بینند که در رؤیای «جهانهای جسور جوان[1]» بسر می‌برنـد ــ جهانهایـی که در آنها عقلـی برتر از عقـل دیگران برای پرورش شعـور مردم «برنامـه بریزد» و زمـام آن را در دست داشتـه‌باشد. استدلال و عقل نیز مانند علم، به‌برکت نقد و سنجش متقـابل رشد می‌کند، و یگانـه راه ممکـن «برنامه‌ریزی» برای رشد عقـل، ایجـاد و پروراندن نهادهـایـی است کـه حافظ و ضامن آزادی انتقـاد، یعنـی آزادی اندیشه، باشند. نباید فراموش کرد که حتی افلاطون هم، با اینکـه قائل به‌نظریه‌ای مبتنـی بـر مـرجعیت‌طلبـی است و خـواهـان آن است کـه رشـد عقلـی نگهبـانـانش[2] (چنـانکـه بخصوص در فصـل هشتم نشان دادیـم) کاملاً مهـار شده‌باشد، با سبك و سیاقـی کـه در نگارش بکار می‌برد، بـه‌نظـریـهٔ مـا کـه پـایـه‌اش بر مناسبات بین اشخـاص است احترام می‌گذارد. بیشتر رساله‌های قدیمتر او در وصف استدلالهایی است که با روحی بسیار عقلایی انجام می‌گیرد.

مراد من از اصطلاح «مسلك عقلی» شاید کمی روشنتر شود اگر بین

---

۱. برای آگاهی از توضیحی که دربارهٔ این اصطلاح داده‌ایم، رجـوع کنید به‌حاشیهٔ صفحهٔ ۳۰۵. (مترجم)

۲. چنانکه پیشتر هم یادآور شده‌ایم، در اصطلاح افلاطون، «نگهبـان» به معنای فرمانروا در مدینهٔ فاضلهٔ اوست. (مترجم)

مسلك عقلی راستین و مسلك عقلی دروغین یا شبه‌عقلانی فرق بگذاریم.
آنچه من «مسلك عقلی راستین» می‌خوانم همان مسلك عقلی سقراط است ـ یعنی آگاهی شخص به‌حدود توان خویش و فروتنی فکری و عقلی کسانی که می‌دانند چقدر خطا می‌کنند و واقفند که حتی برای همین قدر دانستن هم تا چه پایه به‌دیگران وابسته‌اند؛ یعنی پی بردن به‌اینکه نباید از عقل توقع بیش از حد داشته‌باشیم؛ یعنی دریافت این نکته که استدلال بندرت مسأله‌ای را فیصله می‌دهد ولی یگانه راه آموختن است ـ البته نه آموختن روشن‌بینی، بلکه روشن‌بینی بیشتر از گذشته.

آنچه من «شبه‌عقلانی مسلکی» می‌خوانم همان شهود عقلی افلاطون است ـ یعنی اعتقاد گردنفرازانه و گستاخانه به‌استعدادهای عقلی خویش و ادعای تشرف به‌اسرار و معرفت قطعی و مرجعیت. به‌عقیدهٔ افلاطون، گمان یا ظن ـ حتی «گمان صادق»، چنانکه در رسالهٔ **تیمائوس** آمده‌است[۴] ـ «مشترك بین همهٔ آدمیان است، ولی عقل [یا «شهود عقلی»] فقط میان خدایان و عده‌ای انگشت‌شمار از انسانها مشترك است.» این خردورزی توأم با مرجعیت‌طلبی، این اعتقاد راسخ به‌تملك ابزار خطاناپذیر یا روش خطاناپذیر اکتشاف، این عجز از فرق گذاشتن بین قوای عقلی آدمی و دین او به‌دیگران از بابت هر آنچه امکان داشته‌باشد بداند یا بفهمد، این شبه‌عقلانی مسلکی، غالباً «مسلك عقلی» لقب می‌گیرد در حالی که در قطب مخالف آن چیزی است که ما به‌این نام می‌خوانیم.

کاملاً اذعان دارم که بدون شك تحلیل من از موضع عقلانی، هم بسیار ناقص است و هم کمی مبهم؛ ولی از جهت منظوری که داریم، کافی است. اکنون به‌همان وجه می‌خواهم به‌توصیف مسلك غیرعقلانی یا غیر استدلالی بپردازم و، در عین حال، نشان دهم که شخص غیرعقلانی مسلك چگونه احتمال دارد به‌دفاع برخیزد.

موضع غیراستدلالی را می‌توان به‌شرح زیر بیان کرد. پیرو این مسلك شاید تصدیق کند که اگر بخواهیم در سطح امور بمانیم یا به مقصودی غیرعقلانی برسیم، عقل و استدلال علمی وسیلهٔ بدی نباشد؛ ولی او از این عقیده دست‌بردار نخواهد بود که «طبیعت بشر» عمدتاً غیر

استدلالی است. به‌اعتقاد وی، انسان، از جهتی بالاتر از حیوان ناطق یا جانوری خردمند است، و از جهت دیگر، پایینتر. برای اینکه به‌جنبهٔ اخیر او پی ببریم، کافی است در نظر بگیریم که عدهٔ کسانی که توان استدلال دارند، چقدر اندك است. بنا بر این، به‌عقیدهٔ مرد غیرعقلانی مسلك، همیشه ناگزیر خواهیم بود با اکثر مردم با توسل به‌شور و هیجان روبرو شویم نه با تمسك به‌عقل و استدلال. از سوی دیگر، آدمی در عین حال بالاتر از جانوری خردمند است چون هر چه در زندگیش براستی اهمیت دارد، از مرز عقل فراتر می‌رود. حتی آن چند تن دانشمندی که عقل و علم را جدی می‌گیرند، به‌دلیل عشقی که به‌موضع عقلانی خویش دارند به آن پای‌بندند. پس حتی در اینگونه موارد نادر هم باز ساختمان عاطفی و هیجانی آدمی است که موضع و طرز فکرش را تعیین می‌کند نه عقل. وانگهی آنچه سبب بزرگی هر دانشمند می‌شود، درك شهودی و بینش عرفانی او نسبت به‌حقایق امور است، نه تعقل و استدلال. پس مسلك عقلانی حتی از توجیه کافی و وافی فعالیتهای ظاهراً عقلی دانشمندان هم ناتوان است. تازه این در دایرهٔ علم است که با استدلال و توجیه عقلانی مناسبت و مساعدت خاص دارد؛ وقتی به‌عرصهٔ دیگر فعالیتهای بشر برسیم، نباید بعید بدانیم که پای عقل و استدلال حتی از این هم لنگتر شود، کما اینکه می‌بینیم انتظارمان کاملاً درست از آب در می‌آید. جنبه‌های پایینتر طبیعت بشر را کنار می‌گذاریم و به‌یکی از عالیترین جنبه‌های آن، یعنی نیروی آفرینندگی آدمی، می‌نگریم. باز می‌بینیم گرانمایگانی که اثر وجودی دارند ـ یعنی آفرینندگان آثار هنری و فکری و بنیادگذاران ادیان و مردان بزرگ سیاسی و افراد فوق‌العاده‌ای که به‌ما امکان می‌دهند برای لحظه‌ای هم که شده، به‌عظمت واقعی آدمی پی ببریم ـ بسیار اندك و انگشت‌شمارند. تازه همین پیشوایان بشر نیز گرچه راه استفاده از عقل را برای پیشبرد مقاصد خویش می‌دانند، هرگز پای‌بند عقل و استدلال نمی‌شوند. ریشه‌هایشان پایینتر می‌رود و از ژرفنای غریزه‌ها و انگیزه‌های خودشان و اجتماعشان آب می‌خورد. آفرینندگی، قوه‌ای یکسره غیر استدلالی و عرفانی است...

۲

مسألهٔ مورد اختلاف بین پیروان مسلك عقلانی و مسلك غیر عقلانی، به‌گذشته‌های دور باز می‌گردد. شك نیست که فلسفهٔ یونان در بدو امر برای مبادرت به‌کاری عقلانی آغاز شد، ولی از همان ابتدا رگه‌هایی از عرفان نیز در آن وجود داشت. چنانکه در فصل دهم اشاره شد، وجود چنین عناصر عرفانی در شیوهٔ برخوردی که اساس عقلی داشت، از دلتنگی برای یگانگی و ایمنی از دست‌رفتهٔ روزگار قبیله‌نشینی حکایت می‌کرد[۴]. نخستین بار که معارضهٔ مسلك عقلانی با مسلك غیرعقلانی از پرده بیرون افتاد و به‌صورت ضدیت بین فلسفهٔ مدرسی و عرفان ظهور کرد، در قرون وسطا بود. (شایان توجه است که مسلك عقلانی در ایالتهای سابق امپراتوری روم شکوفا شد، حال آنکه کسانی که در عرفان مقام بلند یافتند اهل کشورهای «بربر» بودند). در سده‌های هفدهم و هجدهم و نوزدهم، با بالا گرفتن کار عقلانی‌مسلکی و خردورزی و مادی‌مسلکی، اصحاب مسلك غیرعقلانی سرانجام ناچار شدند به‌این موج توجه بیشتر نشان دهند و در رد آن به‌استدلال بپردازند. بعضی از این منتقدان، از جمله برك، به‌آشکار ساختن محدودیتهای این مسلك شبه عقلانی (که هنوز آن را از مسلك عقلی به‌معنای مورد نظر ما تمیز نمی‌دادند) و افشای ادعاهای گستاخانهٔ پیروان آن اهتمام ورزیدند و از این رهگذر همهٔ عقلیان راستین را سپاسگزار خود ساختند. ولی اکنون ورق برگشته و (به‌گفتهٔ کانت) «کنایات عمیقاً پر معنا... و حکایات رمزی» باب روز شده‌است. کسانی مانند برگسون و اکثر فیلسوفان و متفکران آلمان، بنا را بر قسمی غیب‌گویی مغایر با عقل گذاشته‌اند و عادت کرده‌اند وجود مخلوقات پست و حقیری مانند پیروان مسلك عقلی را نادیده بگیرند یا، خیلی که لطف نشان دهند، اسباب تأسف تلقی کنند. در نظر ایشان، پیروان مسلك عقلی ـ یا آنگونه که غالباً قلمداد می‌شود، «مادی‌مسلکان» ـ و بویژه دانشمندان معتقد به‌عقل و استدلال، روح‌خشکیدگانی هستند سرگرم فعالیتهای بیروح و بیشتر ماشینی[۵] و سراپا غافل از مسائل ژرفتر سرنوشت بشر و حکمت آن. عقلیان نیز معمولاً معاملهٔ بمثل می‌کنند و گفته‌های اصحاب مسلك غیرعقلانی را اراجیف محض می‌خوانند و مردود می‌شمارند. هیچ گاه تا

کنون، پیوندگسستگی به‌این حد نرسیده بوده‌است. اهمیت قطع مناسبات دیپلماتیك فلاسفه هنگامی ثابت شد که به‌قطع مناسبات دیپلماتیك دولتها انجامید.

در این اختلاف، طرفی که من از آن جانبداری می‌کنم، عقل است. حتی اگر احساس کنم عقلیان راه مبالغه می‌پیمایند، باز با آنان همدلم، زیرا معتقدم زیاده‌روی از این سو (تا هنگامی که گستاخی و گردنفرازی پیروان مسلك شبه عقلی افلاطون را مستثنا کنیم)، در مقایسه با زیاده‌روی طرف دیگر، بمراتب بی‌ضررتر است. به‌نظر من، مسلك عقلانی فقط هنگامی احتمال دارد زیانمند باشد که تیشه به‌ریشهٔ خود بزند و واکنش غیرعقلانی‌مسلکان را تشدید کند. فقط این خطر مرا بر آن می‌دارد تا در مدعیات استدلالیان تندرو عمیقتر پژوهش کنم و خواهان مسلك عقلانی فروتن‌تری شوم که از خود انتقاد می‌کند و قائل به‌بعضی حدود است. بنا بر این، در دنبالهٔ بحث، بین دو گونه موضع عقلی فرق می‌گذارم و یکی را «مسلك عقلانی نقدی [یا سنجیده][1]» می‌خوانم و دیگری را «مسلك عقلانی غیرنقدی [یا نسنجیده][2]» یا «فراگیر[3]». (این فرق، مستقل از بخش‌بندی پیشین مسلك عقلانی به‌دو قسم «راستین» و «دروغین» است، گو اینکه مسلك عقلی «راستین»، به‌معنای مورد نظر من، ممکن نیست در عین حال خالی از نقد و سنجش باشد).

مسلك عقلانی غیرنقدی یا فراگیر، موضع کسی است که می‌گوید «حاضر به‌پذیرفتن هیچ چیز نیستم که با استناد به‌دلیل یا تجربه قابل دفاع نباشد» و می‌توان آن را همچنین به‌صورت این اصل بیان کرد که هر فرضی که مستند به‌استدلال یا تجربه نباشد، باید رها شود[۶]. ولی بآسانی می‌توان دید که این اصل مستلزم تناقض است، زیرا ممکن نیست خود مستند به‌دلیل یا تجربه باشد و، بنا بر این، به‌ضرورت منطقی باید ترك شود (و از این جهت، نظیر پارادکس دروغگو است، یعنی جمله‌ای که به کذب خود حکم می‌کند[۷]). پس مسلك عقلانی یا استدلالی غیرنقدی منطقاً

---

1. critical rationalism 2. uncritical rationalism
3. comprehensive rationalism

غیرقابل دفاع است و چون این امر با استدلال منطقی محض ثابت کردنی است، پیروان آن مسلك را می‌توان با سلاح برگزیدهٔ خودشان، یعنی استدلال، شکست داد.

این انتقاد را ممکن است تعمیم داد. از آنجا که هر استدلال باید از فرضهایی شروع شود، واضح است که اگر توقع داشته‌باشیم خود فرضها نیز مسبوق به‌استدلال باشند، متوقع امر محالی شده‌ایم. بسیاری از فیلسوفان انتظار دارند که هیچ چیز را مسلم نشماریم و هیچ دلیلی را کافی فرض نکنیم. دیگران برای اینکه تخفیفی در انتظاراتشان داده‌باشند، می‌گویند تعداد فرضها (یا «مقولات[1]») باید بسیار قلیل باشد. ولی توقع هر دو دسته مستلزم تناقض است، زیرا خود بر این فرض کوه‌پیکر پی‌ریزی شده که امکان دارد بدون هیچ فرض یا تنها با چند فرض انگشت‌شمار شروع کرد و، با این حال، نتایج ارزنده گرفت. (در واقع باید گفت، برخلاف آنچه بعضی تصور می‌کنند، اصل اجتناب از هرگونه پیش‌فرض [یا اصل موضوعی] نه تنها رهنمودی برای حصول کمال نیست، بلکه خود صورت دیگری از همان پارادکس دروغگوست[۸]).

آنچه گفته‌شد کمی کلی بود، ولی می‌توان آن را با عطف نظر به مسألهٔ مسلك عقلی، به‌شیوه‌ای که کمتر جنبهٔ صوری داشته‌باشد بیان کرد. ویژگی موضع عقلانی اهمیتی است که پیروان آن برای استدلال و تجربه قائلند. ولی نه ادلهٔ منطقی می‌تواند موضع عقلی یا استدلالی را در کسی راسخ کند نه تجربه، زیرا استدلال و تجربه فقط در کسانی تأثیر می‌گذارد که قبلاً حاضر به‌سنجیدن آن شده و، بنا بر این، از اول موضع مذکور را اتخاذ کرده‌باشند. به‌عبارت دیگر، شرط مؤثر افتادن استدلال یا تجربه این است که اول، کسی پای‌بند موضع استدلالی یا عقلانی شده‌باشد و، از این رو، آن موضع نمی‌تواند خود بر استدلال و تجربه پی‌ریزی شود. (این ملاحظه کاملاً مستقل از این مسأله است که آیا اصولاً استدلال قانع‌کننده برای اتخاذ موضع استدلالی وجود دارد یا نه). پس ناگزیر به‌این نتیجه می‌رسیم که دلیل عقلی در کسی که نخواهد موضع عقلی اتخاذ کند، هیچ

---

1. categories

گونه تأثیر عقلانی نخواهد داشت و، بنا بر این، مسلك عقلانی فراگیر قابل دفاع نیست.

آنچه گفتیم بدین معناست که برای اتخاذ موضع عقلانی، شخص باید قبلاً، خودآگاه یا ناخودآگاه، تن به‌پذیرفتن پیشنهاد یا گرفتن تصمیم یا پیروی از اعتقاد یا تعقیب رفتار خاصی داده‌باشد. ولی تن دادن به‌هر یك از این امور، خود عملی بوده که عقل و استدلال در آن راه نداشته و کاری «غیرعقلانی» یا «غیراستدلالی» بوده‌است و، صرف نظر از اینکه جنبهٔ موقت داشته یا ملکه شده‌باشد، باید آن را ایمانی غیر عقلانی و غیر استدلالی به‌عقل و استدلال توصیف کرد و ضرورتاً باید نتیجه گرفت که مسلك عقلانی به‌هیچ‌وجه فراگیر و بی‌نیاز از ماسوای خود نیست. استدلالیان غالباً از این امر غفلت می‌کنند و خویشتن را در وضعی قرار می‌دهند که هر وقت حریف غیراستدلالی خواست از سلاحشان بر ضد خودشان استفاده کند، بتواند با همان سلاح و در خانهٔ خودشان بر ایشان چیره شود. از سوی دیگر، بعضی از دشمنان عقل و استدلال توجه داشته‌اند که شخص هر وقت خواست، می‌توانند از پذیرفتن دلایل ـ اعم از همهٔ دلایل یا قسم معینی از دلایل ـ سر باز بزند و بی‌آنکه به‌تناقض منطقی دچار شود، این موضع را تا پایان حفظ کند. چنین کسان دیده‌اند که کسی که از مسلك عقلانی غیرنقدی [یا نسنجیده] پیروی می‌کند و معتقد است که آن مسلك به‌چیزی سوای خود نیاز ندارد و پایه‌اش فقط بر استدلال است، بخطا می‌رود. بنا بر این، مسلك غیرعقلانی منطقاً قویتر و برتر از مسلك عقلانی غیرنقدی است.

ولی اگر چنین است، چرا نباید مسلك غیرعقلی اختیار کرد؟ خیلی از کسانی که در آغاز پیرو عقل و استدلال بودند، پس از اینکه کشف کردند مسلك عقلانی اگر بیش از حد فراگیر شود خود اسباب شکست خویش را فراهم می‌کند، مأیوس شدند و عملاً در برابر غیرعقلانی‌مسلکان سپر انداختند. (اگر اشتباه نکنم این همان اتفاقی بود که برای وایتهد افتاد[۹]). اما چنین اعمال ناشی از سراسیمگی، کاملاً غیرلازم و بیوجه است. راست است که مسلك عقلانی نسنجیده و فراگیر منطقاً غیرقابل دفاع و مسلك غیرعقلانی فراگیر منطقاً قابل دفاع است، اما این دلیل نیست که از مسلك

اخیر پیروی کنیم. مواضع قابل دفاع دیگری هم هست، بخصوص مسلك عقلانی سنجیده و نقدی که تشخیص می‌دهد اساس موضع عقلی (لااقل موقتاً) ایمان است ـ ایمان به‌عقل. بنا بر این، در انتخاب آزادیم. می‌توانیم طریق غیرعقلانی را حتی به‌صورت بنیادی یا فراگیر برگزینیم و می‌توانیم مسلك عقلی سنجیده‌ای اختیار کنیم که پیروان آن بصراحت اذعان دارند برای انتخاب این راه، ابتدا تصمیمی غیراستدلالی گرفته‌اند (و از این جهت، تقدم مسلك غیرعقلی و غیراستدلالی را به‌معنایی خاص می‌پذیرند).

۳

راهی که باید برگزینیم فقط محدود به‌عالم اندیشه و تعقل یا فرع سلیقه نیست. تصمیمی است اخلاقی (به‌معنایی که در فصل پنجم تشریح شد[۱۵]). اینکه آیا می‌خواهیم پیرو قسمی مسلك غیرعقلانی کمابیش بنیادی شویم یا می‌خواهیم آن حداقل امتیاز را به‌مخالفان عقل و استدلال بدهیم و، به‌قول من، به«مسلك عقلانی نقدی یا سنجیده» بگرویم، عمیقاً در موضعی که نسبت به‌دیگران و مسائل حیات اجتماعی اتخاذ می‌کنیم تأثیر خواهد گذارد. پیشتر گفتیم که طریق عقل و استدلال با اعتقاد به یگانگی بشر پیوند نزدیك دارد. مسلك غیراستدلالی چون مقید به‌هیچ قاعده‌ای برای پرهیز از تناقض نیست، ممکن است با هر قسم اعتقاد، از جمله اعتقاد به‌برادری آدمیان، تلفیق شود. اما همین واقعیت که بآسانی می‌تواند با اعتقادات بسیار مختلف درآمیزد و بخصوص اینکه بسهولت ممکن است مؤید این عقیدهٔ رمانتیك قرار گیرد که کسانی هستند نخبه و برگزیده و آدمیان همگی به‌دو دستهٔ رهبران و پیروان و خواجگان طبیعی و بندگان فطری تقسیم می‌شوند، بوضوح نشان می‌دهد که انتخاب بین این مسلك و قسمی مسلك عقلی سنجیده، در عین حال متضمن اتخاذ تصمیمی از لحاظ اخلاقی نیز هست.

چنانکه قبلاً (در فصل پنجم) دیدیم و باز در ضمن تحلیل مسلك استدلالی نسنجیده مشاهده کردیم، استدلال، موجب اخذ اینچنین تصمیم اخلاقی بنیادی نمی‌شود. ولی از این مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ

گونه استدلال به‌گرفتن این تصمیم کمك نمی‌کند. بعکس، همیشه هنگام اخذ تصمیمهای اخلاقی کلی، آنچه بیش از هر چیز به‌ما کمك می‌کند این است که نتایج احتمالی هرکدام از راههای منتخب را بدقت تحلیل کنیم. تنها به‌شرطی واقعاً به‌معنای تصمیم خویش پی می‌بریم که این نتایج را به نحو مشخص و در عمل پیش خود مجسم سازیم، وگرنه باید گفت چشم بسته تصمیم گرفته‌ایم. برای اینکه شاهدی بر این نکته آورده‌باشم، قطعه‌ای از [نمایشنامهٔ] ژاندارك اثر برنارد شا نقل می‌کنم. گوینده همان کشیشی است که سرسختانه خواستار مرگ ژاندارك شده‌بود ولی وقتی می‌بیند او را به‌تیر بسته‌اند تا به‌آتش بسوزانند، از پای در می‌آید و می‌گوید: «غرضم اذیت و آزار نبود. نمی‌دانستم اینطور می‌شود... نمی‌دانستم دست به‌چه کاری زده‌ام... اگر می‌دانستم، خودم از چنگشان نجاتش می‌دادم. آدم نمی‌داند. هنوز ندیده‌است. وقتی نمی‌داند، حرف‌زدن آسان است. با الفاظ، خودش را به‌حال جنون می‌اندازد... ولی وقتی اجباراً پی می‌برد، وقتی می‌بیند چه‌کار کرده، وقتی چشم یارای دیدن ندارد و نفس می‌برد و قلب پاره پاره می‌شود، آن وقت ـ آن وقت ـ وای، خدایا، این منظره را از جلو من دور کن!» البته اشخاص دیگری نیز در نمایشنامهٔ شا بودند که دقیقاً می‌دانستند چه می‌کنند و، با این‌حال، تصمیم به‌چنین کاری گرفتند و بعدها هم به‌هیچ وجه پشیمان نشدند. بعضی نمی‌خواهند همنوعان خود را در آتش ببینند، اما دیگران چنین نیستند. این نکته (که بسیاری از خوشبینان عهد ملکهٔ ویکتوریا از آن غافل بودند) حائز اهمیت است، زیرا نشان می‌دهد که تحلیل عقلی نتایج یك تصمیم، آن تصمیم را به‌تصمیمی عقلانی بدل نمی‌کند. آنچه تصمیم را موجب می‌شود نتایج آن نیست؛ تصمیم گیرنده ماییم. تفاوت میان تصمیم چشم بسته و تصمیم‌گیری با چشم باز، ناشی از نتایج مشخص و درك روشن پیامدها به‌یاری تخیل است و از آنجا که ما بندرت نیروی تخیل خویش را بکار می‌اندازیم[۱۱]، بدبختانه غالباً کورکورانه تصمیم می‌گیریم، بخصوص اگر از بادهٔ فلسفه‌ای غیبگویانه نیز سرمست باشیم ـ یعنی یکی از قویترین وسایلی که به‌یاری آن می‌توانیم، به‌قول شا، خویشتن را به‌حال جنون بیندازیم.

نظیر تحلیل عقلی و تخیلی نتایج نظریه‌های اخلاقی را در روش علمی نیز می‌توان یافت. در علم نیز به‌صرف اینکه فلان نظریهٔ کلی و انتزاعی در نفس خویش قانع‌کننده است حاضر به‌پذیرفتن آن نمی‌شویم. فقط هنگامی تصمیم به‌قبول یا رد نظریه می‌گیریم که در نتایج مشخص و عملی و مستقیماً آزمون‌پذیر آن، تحقیق کرده‌باشیم. تفاوت اساسی در این است که، در مورد نظریهٔ علمی، تصمیم به‌نتایج آزمایش بستگی دارد. اگر نظریه در نتیجهٔ آزمایش تأیید شد، تا پیدا شدن نظریه‌ای بهتر، حاضر به‌پذیرفتن آن هستیم. اگر آزمایش با نظریه تناقض پیدا کرد، نظریه را رد می‌کنیم. اما نتایج نظریهٔ اخلاقی را فقط ممکن است به‌محك وجدان زد. اینکه آزمایش چه حکم می‌کند، از دست ما خارج است، اما حکم وجدان به‌خود ما بستگی دارد.

امیدوارم توانسته‌باشم برای خواننده روشن کنم که تحلیل نتایج به‌چه معنا ممکن است بی‌آنکه موجب تصمیم شود، در تصمیم‌گیری تأثیر بگذارد. اما ضمناً باید هشدار دهم که در ارائهٔ نتایج دو شق ـ یعنی مسلك عقلانی و مسلك غیرعقلانی ـ که امر دایر بر انتخاب یکی از آنهاست، بیطرفی را رعایت نخواهم کرد. تا اینجا در معرفی دو شقی که پیش روی ماست و اخلاقاً باید تصمیم به‌انتخاب یکی از آنها بگیریم ـ تصمیمی که از بسیاری جهات اساسیترین تصمیم در قلمرو اخلاق است ـ کوشیده‌ام ضمن خودداری از پنهان کردن تمایلاتم، بیطرف بمانم. اما اکنون می‌خواهم دربارهٔ نتایج هر کدام از دو شق ملاحظاتی ایراد کنم که تصور می‌کنم از هر ملاحظهٔ دیگر مؤثرتر و روشنگرتر است و در تصمیم خود من به‌رد مسلك غیرعقلانی و ایمان آوردن به‌عقل، تأثیر داشته‌است.

نخست نتایج مسلك غیرعقلانی را بررسی می‌کنیم. پیرو این مسلك اصرار دارد که سرچشمهٔ عمدهٔ اعمال انسان شور و هیجان است نه عقل. پیرو مسلك عقلی پاسخ می‌دهد که ممکن است اینطور باشد، ولی بر ماست که تا حد توان برای اصلاح این وضع بکوشیم و عقل را هر چه بیشتر در کارهایمان دخالت دهیم. مرد غیرعقلانی‌مسلك (اگر اصولاً منت بگذارد و حاضر به‌بحث شود) در جواب خواهد گفت که اینگونه موضع و طرز فکر بقدری از واقع‌بینی به‌دور است که هیچ امیدی به‌آن نمی‌توان بست، زیرا

ضعف «طبیعت بشر» و نقص و نارسایی عقلی بیشتر مردم و وابستگی آشکار اکثریت به‌شور و هیجان در آن بحساب نیامده‌است.

من اعتقاد راسخ دارم که این تکیهٔ پیروان مسلك غیرعقلانی بر شور و هیجان، مآلاً به‌چیزی می‌انجامد که جز جنایت نامی بر آن نمی‌توان گذاشت. یکی از دلایل اعتقاد من این است که چنین موضعی، در بهترین حالت، موضع تسلیم و رضا در برابر طبع غیرعقلی انسانهاست و، در بدترین حالت، موضع تحقیر نسبت به‌عقل آدمی و، از این رو، ممکن نیست در هیچ مناقشه‌ای جز خشونتگری و ضرب و زور به‌چیز دیگری منتهی شود. مناقشه هنگامی در می‌گیرد که اقسام سازنده‌تر شور و هیجان ـ مانند احساس احترام و محبت و ایثار در راه آرمانهای مشترك ـ که علی‌الاصول باید به‌رفع فتنه کمك کند، قادر به‌حل مشکل نباشد. وقتی چنین شود، سوای توسل به‌دیگر اقسام شور و هیجان که جنبهٔ سازندگی ضعیفتری دارند ـ از قبیل ترس و کینه و حسد و نهایتاً خشونت ـ دیگر چه از دست کسانی بر می‌آید که پیرو عقل و استدلال نیستند؟ این گرایش هنگامی بیشتر شدت می‌گیرد که اعتقاد به‌نابرابری افراد آدمی نیز که، به‌نظر من، یکی دیگر از ذاتیات مسلك غیر عقلی است، بر آن مزید شود.

البته نمی‌توان منکر شد که افراد بشر نیز مانند همهٔ موجودات دیگر در این دنیا، از بسیاری جهات نابرابرند. و باز نمی‌توان شك کرد که این نابرابری حائز کمال اهمیت و حتی، از جهات متعدد، بسیار مطلوب است[۱۲]. (یکی از کابوسهای مردم روزگار ما این است که مبادا تولید انبوه و تقدم جمع [بر فرد]، با واکنشی که در افراد پدید می‌آورد، نابرابری یا فردیت آنان را از بین ببرد[۱۳]). اما هیچ‌کدام از این ملاحظات ربطی به سؤال ما ندارد که آیا باید آدمیان را، بویژه در مسائل سیاسی، برابر (یا حتی‌الامکان برابر) بدانیم ـ یعنی دارای حقوق برابر و متساویاً مستحق رفتار برابر ـ و، در نتیجه، نهادهای سیاسی را بر این اصل بنا کنیم یا باید اصل دیگری را مأخذ قراردهیم. «مساوات در پیشگاه قانون» واقعیت نیست ـ یکی از خواستهای سیاسی است که از تصمیمی در اخلاق سرچشمه می‌گیرد[۱۴] و کاملاً مستقل از این نظریهٔ احتمالاً نادرست است که «آدمیان همگی مساوی به‌دنیا می‌آیند». نمی‌گویم اتخاذ موضع بشردوستانهٔ بیطرفی

و عدم تعصب، نتیجهٔ مستقیم اختیار کردن مسلك عقلی است. ولی گرایش به‌بیطرفی با مسلك عقلانی پیوند نزدیك دارد و نمی‌توان آن را از مرام عقلی خارج کرد. نمی‌گویم کسی که از مسلك غیرعقلانی تبعیت می‌کند نمی‌تواند بی‌آنکه گرفتار تناقض شود، طرفدار مساوات و بیطرفی باشد. چنین کسی حتی اگر در این کار به‌تناقض هم گرفتار شود، مقید به‌اجتناب از تناقض نبوده‌است. واقعیتی که می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که کسی که موضع غیرعقلی اتخاذ می‌کند، دشوار می‌تواند از مخالفت با مساوات بپرهیزد، زیرا تکیه‌اش بر شور و هیجان است و هیچ‌کس قادر نیست نسبت به‌همهٔ مردم عواطف یکسان داشته‌باشد. همهٔ ما از نظر هیجانی یا عاطفی، مردم را به‌دو دسته تقسیم می‌کنیم: کسانی که به‌ما نزدیکند و کسانی که از ما دورند. واضحترین بخش‌بندی عاطفی، تقسیم آدمیان به‌دو دستهٔ دوست و دشمن است که حتی در دین مسیح هم که فرمان می‌دهد «دشمنان خویش را دوست بدار»، به‌آن توجه شده‌است. حتی مؤمن‌ترین مسیحیان که پیوسته در زندگی به‌این فرمان عمل می‌کنند (و چنانکه از مقایسهٔ موضع ایشان با طرز فکر مسیحیان متوسط نسبت به«مادیون» و «ملحدان» می‌توان دید، تعدادشان چندان زیاد نیست)، باز قادر نیستند به همگان محبت برابر احساس کنند. ما نمی‌توانیم «در عالم مجردات و به‌طور کلی» دوست داشته‌باشیم. فقط کسانی را دوست داریم که می‌شناسیم. پس حتی از صاحب عالیترین عواطف ـ یعنی محبت و غمخواری ـ نیز جز این ساخته نیست که آدمیان را به‌دسته‌های مختلف تقسیم کند و این حکم در مورد شور و هیجانهای پست‌تر، به‌طریق اولی صادق است. واکنش «طبیعی» یا «فطری» ما این است که افراد بشر را به‌دوست و دشمن، هم‌ولایتی و غریبه، هم‌حال و ناهم‌حال، با ایمان و بی‌ایمان، هموطن و بیگانه، رفیق همطبقه و دشمن طبقه، و رهبر و پیرو تقسیم کنیم.

پیشتر اشاره کرده‌بودم که نظریه‌ای که اصحاب آن می‌گویند افکار و عقاید ما قائم به‌وضع طبقاتی یا منافع ملی ماست، ناگزیر به‌مخالفت با عقل و استدلال می‌انجامد. اکنون می‌خواهم تأکید کنم که عکس قضیه هم راست است. ترك موضع عقلانی و پشت کردن به‌عقل و استدلال و

بی‌اعتنایی به‌نظر دیگران و تکیه بر لایه‌های «ژرفتر» طبیعت انسانی هم بناچار منتهی به‌این عقیده می‌شود که اندیشه فقط جلوهٔ سطحی چیزهایی است که در اعماق طینت غیرعقلانی آدمی نهفته‌است. به‌اعتقاد من، کسی که از این موضع پیروی کند، همیشه به‌جای اینکه ببیند چه فکری مطرح است، به‌صاحب فکر توجه خواهدکرد و این باور در او راسخ خواهدشد که «منشأ تفکر ما، خون و نژاد و میراث ملی ماست یا طبقه‌ای که بدان متعلقیم.» این عقیده ممکن است در قالب مادی بیان شود یا به‌صورتی بسیار روحانی و معنوی. ممکن است تصور اینکه «نژاد ما منشأ افکار ماست»، جای به‌این عقیده بسپارد که در دنیا نفوس برگزیده‌ای هستند که چیزهایی به‌ایشان الهام می‌شود و فیض ایزدی راهنمای افکار آنهاست. من از اینکه زیر بار اینگونه تبعیضها و تفضیلها بروم به‌دلایل اخلاقی سر باز می‌زنم. وجه اشتراک همهٔ این آرا و نظریات، گستاخی و گردن‌فرازی فکری و عقلی است. صاحبان اینگونه عقاید، حسن و عیب خود اندیشه را میزان داوری قرار نمی‌دهند و چون عقل را کنار می‌گذارند، بشر را به دوست و دشمن تقسیم می‌کنند: یك طرف، عده‌ای قلیل که (به‌گفتهٔ افلاطون) با خدایان در عقل شریکند و، طرف دیگر، انبوه کسانی که از چنین مشارکت محرومند؛ یك طرف، نزدیکان به‌تعداد انگشت‌شمار و، طرف دیگر، جماعت کثیری که قرابتی ندارند؛ یك طرف، آنانکه به‌زبان هیجانات و عواطف ما سخن می‌گویند و زبانشان تنها برای ما قابل درك است و، طرف دیگر، مردمی که زبانشان زبان ما نیست. همینکه به‌چنین راهی بیفتیم، تساوی‌طلبی سیاسی عملاً محال می‌شود.

مخالفت با مساوات در حیات سیاسی ـ یعنی در قلمرو مسائل ناشی از قدرت‌راندن انسان بر انسان ـ درست آن چیزی است که من نامش را جنایت می‌گذارم، زیرا کسانی که چنین موضعی پیش می‌گیرند، می خواهند این طرز فکر را توجیه کنند که طبقات مختلف بشر حقوق مختلف دارند: خواجه حق دارد برده را به‌بردگی بکشد و بعضی کسان محقند دیگران را آلت دست کنند. و عاقبت کار به‌جایی می‌کشد که، چنانکه در افلاطون دیدیم[۱۵]، از چنین موضعی در توجیه آدمکشی استفاده می‌شود.

من از این واقعیت غافل نیستم که هستند کسانی که هم با عقل و استدلال مخالفند و هم بشر را دوست دارند و کلیهٔ صور مسلك غیرعقلانی به‌تبهکاری نمی‌انجامد. اما معتقدم کسی که می‌گوید عشق باید فرمان براند نه عقل، در را به‌روی کسانی می‌گشاید که با کینه‌ورزی فرمان خواهند راند. (به‌عقیدهٔ من، سبب اینکه سقراط می‌گفت بی‌اعتمادی به‌عقل یا بیزاری از استدلال با بی‌اعتمادی به‌بشر یا بیزاری از او مرتبط است، توجه به‌همین نکته بود[۱۶]). آنانکه این رابطه را فوراً درك نمی‌کنند و به حکومت مستقیم عشق هیجانی معتقدند، باید در نظر داشته‌باشند که عشق در نفس خود به‌بیطرفی و عدم تعصب کمکی نمی‌کند و تعارض و ستیز را از میان بر نمی‌دارد. برای اینکه ببینیم عشق بخودی خود ممکن است ناتوان از رفع تعارض باشد، مثال ساده‌ای می‌زنیم که نمونهٔ موارد جدی‌تر است. منوچهر به‌تئاتر علاقه دارد و پرویز به‌مهمانی. منوچهر به‌علت محبت به‌پرویز، اصرار به‌رفتن به‌مهمانی دارد و پرویز می‌خواهد به‌خاطر منوچهر به‌تئاتر برود. این کشمکش را نمی‌توان با مهر و محبت فیصله داد. بعکس، هر چه محبت بیشتر باشد، کشمکش شدیدتر خواهدشد. فقط دو راه حل وجود دارد: یکی توسل به‌هیجانات و سرانجام خشونت، و دیگری توسل به‌عقل و بیطرفی و سازش عقلایی. غرض این نیست که من فرق مهر و کین را نمی‌دانم یا فکر می‌کنم زندگی بدون عشق ارزش مداومت دارد. (همچنین کاملاً حاضرم بپذیرم که محبت در دین مسیح صرفاً به‌معنای عاطفی نیست). چیزی که بر آن تأکید دارم این است که هیچ عاطفه‌ای، حتی محبت، نمی‌تواند جانشین حکومت نهادهایی شود که عقل بر آنها ناظر است.

البته این تنها دلیل رد حکومت عشق نیست. مهرورزی به‌دیگری به‌معنای آرزوی خوشبخت کردن اوست (و ذکر این نکته شاید بی‌مناسبت نباشد که این همان تعریفی است که توماس آکویناس از محبت می‌دهد). اما از میان همهٔ آرمانهای سیاسی، آرمان خوشبخت کردن مردم شاید از همه خطرناکتر باشد، زیرا برای اینکه دیگران را وادار به‌اعمالی بکنیم که به‌نظر ما شرط سعادت آنهاست و برای اینکه، باصطلاح، از گمراهی نجاتشان دهیم و رستگارشان کنیم، بدون استثنا باید کار را

به‌تحمیل ارزشهای «والاتر» خودمان به‌ایشان برسانیم. آرمان خوشبخت کردن دیگران راهی است که به ناکجا آبادگرایی و رمانتیسم ختم می‌شود. همه یقین داریم که همه‌کس در جامعهٔ رؤیایی ما که سرشار از جمال و کمال است، خوشبخت خواهدبود، و البته شك نیست که اگر همه یکدیگر را دوست می‌داشتیم، دنیا بهشت می‌شد. ولی چنانکه پیشتر نیز (در فصل نهم) گفته‌ام، سعی برای ایجاد بهشت در این دنیا، بدون استثنا به‌برپا شدن دوزخ منتهی می‌شود: نابردباری ببار می‌آورد؛ به‌جنگهای مذهبی منجر می‌شود؛ برای رهانیدن خلق از گمراهی، دستگاه تفتیش عقاید ایجاد می‌کند؛ و صرف‌نظر از همهٔ اینها، اساساً، به‌عقیدهٔ من، از سوء فهم کامل تکالیف اخلاقی سرچشمه می‌گیرد. ما همه مکلفیم به‌کسانی که به‌کمك نیازمندند یاری برسانیم. اما ممکن نیست مکلف به‌خوشبخت کردن مردم باشیم، زیرا خوشبختی ایشان وابسته به‌ما نیست و چنین کاری غالباً به تجاوز به‌خلوت همان کسانی منتهی می‌شود که آنچنان نسبت به‌ایشان حسن نیت داریم. همانگونه که می‌خواهیم به‌جای روشهای ناکجا آبادی، روشهای تدریجی در سیاست اعمال شود، از این طرف نیز پیکار با رنج و درد را باید تکلیف بدانیم ولی دلسوزی برای سعادت دیگران را حق ویژهٔ دوستان نزدیکشان تلقی کنیم. اگر ما هم در مقام دوستی باشیم، شاید به تعبیری حق داشته‌باشیم ارزشهای خویش را در مورد بعضی پسندها (از قبیل سلیقهٔ شخصی در موسیقی) بر ایشان تحمیل کنیم (و حتی احیاناً وظیفهٔ خویش بدانیم که به‌جهان ارزشهایی که مطمئنیم به‌سعادتشان کمك شایان می‌کند، هدایتشان کنیم). اما چنین حقی تنها به‌این شرط و فقط به‌این سبب وجود دارد که دوستانمان می‌توانند از دست ما خلاص شوند ـ به‌این سبب وجود دارد که دوستی را می‌توان پایان داد. توسل به‌وسایل سیاسی برای تحمیل ارزشها به‌دیگران مسأله‌ای است بکلی متفاوت. مسائل ابدی اخلاق اجتماعی ـ مسائلی که (به‌قول بنتام[۱]) باید در «دستور کار» سیاست‌گذاری برای جامعه منظور شود ـ رنج و محنت و ستمگری

---

۱. J. Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲). فیلسوف و حقوقدان انگلیسی و از بنیادگذاران مکتب اصالت سودمندی در حقوق و فلسفه. (مترجم)

است و تدبیرهای لازم برای جلوگیری از این مصایب. ارزشهای «والا» نباید جزء این «دستور کار» بحساب بیاید و باید به‌قلمرو آزادی عمل واگذار شود. پس آنچه می‌توانیم بگوییم این است: یاری به دشمنان و مدد به گرفتاران، حتی اگر به‌ما کینه بورزند؛ اما محبت فقط به‌دوستان.

این فقط بخشی از دلایل رد مسلك غیرعقلانی بود و تنها جزئی از نتایجی است که مرا به‌اتخاذ موضع مقابل ـ یعنی مسلك عقلانی نقدی ـ برمی‌انگیزد. موضع اخیر، چنانکه قبلاً هم یادآور شده‌ام، با تأکید بر استدلال و تجربه و یادآوری اینکه «ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد، ولی اگر کوشش کنیم، امکان دارد به‌حقیقت نزدیکتر شویم»، به موضع علمی مشابهت نزدیك پیدا می‌کند و به‌این تصور مقید می‌شود که همه ممکن است اشتباه کنند ولی خطا را یا خودشان می‌توانند بگیرند یا دیگران یا خودشان به کمك انتقادهای دیگران. بنا بر این، مسلك عقلی سنجیده حاکی از این فکر است که هیچ‌کس نباید دربارهٔ خودش داوری کند و اندیشهٔ بیطرفی و دوری از تعصب را پیش می‌آورد (این امر با تصور «عینیت علمی» که در فصل گذشته تحلیل شد، رابطهٔ نزدیك دارد). ایمانی که پیرو این موضع به‌عقل دارد، فقط ایمان به‌عقل خودش نیست؛ به‌عقل دیگران هم ایمان دارد و شاید حتی بیشتر. کسی که در طریق عقل گام بر می‌دارد، حتی اگر معتقد باشد که در فکر و عقل برتر از دیگران است، به‌هیچ وجه مدعی مرجعیت نخواهد شد[۱۷] زیرا می‌داند که به‌فرض هم که از حیث هوش برتر از دیگران باشد (که به‌هر حال قضاوت دربارهٔ آن برای خودش دشوار است)، تنها از این جهت برتر است که از انتقادهای دیگران و اشتباههای خودش و سایرین پند می‌گیرد و متوجه است که هرکس فقط بشرطی می‌تواند بدین معنا چیزی بیاموزد که دیگران و دلایلشان را بجد بگیرد. مذهب عقل هرگز از این فکر جدا نیست که باید سخنان طرف را نیز شنید و به‌او حق داد از ادعایش دفاع کند. پس این موضع مستلزم تساهل و بردباری است[۱۸] و دست کم کسانی را که خود نابردبار نیستند، مستحق بردباری می‌داند. وقتی کسی بر این عقیده باشد که اول ملزم به شنیدن دلایل طرف است، دیگر دست به‌خون او نخواهد برد. (کانت حق

داشت که عقل را پایهٔ «قانون زرین [اخلاق][۱]» قرار می‌داد. منتها یك نکته را باید در نظر داشت. یقیناً امکان‌پذیر نیست که کسی بتواند همانگونه که به‌طرفداری از قضیه‌ای علمی استدلال می‌کند، درستی اصول اخلاق را نیز به‌اثبات برساند یا حتی به‌همان وجه در هواداری از آن اصول دلیل بیاورد. اخلاق در شمار علوم نیست. اما گرچه پایهٔ عقلی به‌معنایی که در علوم اراده می‌شود برای اخلاق وجود ندارد، پایهٔ اخلاقی برای علم و مسلك عقلی وجود دارد). از این گذشته، تصور بیطرفی به‌تصور مسؤولیت می انجامد. ما نه تنها باید در برابر استدلال گوش شنوا داشته‌باشیم، بلکه مکلفیم وقتی اعمالمان در دیگران تأثیر می‌گذارد، پاسخ دهیم و واکنش ابراز کنیم. پس پیروی از مسلك عقلانی عاقبت با تشخیص این امر مرتبط می‌شود که وجود نهادهای اجتماعی برای حراست آزادی نقد و سنجش و آزادی اندیشه و آزادی مردم ضروری است. عقل و استدلال تعهد اخلاقی برای پشتیبانی از اینگونه نهادها ایجاد می‌کند. متابعت از عقل با مطالبهٔ مهندسی اجتماعی عملی و تدریجی به‌معنای بشردوستانه و با طلب نظم عقلی در جامعه[۱۹] به‌منظور برنامه‌گذاری برای آزادی، پیوند نزدیك دارد. البته اینگونه برنامه‌گذاری باید مهار شده‌باشد، ولی مهار آن را عقل باید بدست بگیرد ــ عقل سقراطی که به‌حدود خود واقف است و، بنا بر این، حرمت دیگران را نگاه‌می‌دارد و هدفش مجبور کردن ایشان، ولو به‌خوشبخت شدن، نیست. هرگز نباید روا داشت که زمام برنامه‌ریزی برای آزادی به‌«علم» و مرجعیت شبه عقلی به‌سبك افلاطون سپرده شود. از این گذشته، پیروی از مسلك عقلانی مستلزم وجود وسیله‌ای مشترك برای تفهیم و تفهم، یعنی زبان مشترك عقلی است و نسبت به‌چنین زبان

---

۱. The Golden Rule. غرض قانون بنیادی اخلاق است که به‌صورتهای گوناگون بیان شده‌است ولی همیشه به‌این معناست که «چنان کن که خواهی با تو کنند» یا «هرچه به‌خود نمی‌پسندی به‌دیگران مپسند» یا، به‌قول کانت، «چنان رفتار کن که بتوانی اراده کنی دستوری که مطابق آن عمل می‌کنی به‌قانون کلی مبدل شود». کانت این فرمان را «امر مطلق» نام می‌دهد و معتقد است که «ایده‌ها» (یا صور معقول) ذات باری و خلود نفس و اختیار، همه برای آدمی بر اساس این فرمان حاصل می‌شوند. (مترجم)

نوعی تعهد اخلاقی ایجاد می‌کند ـ تعهد به‌حفظ معیارهای سلاست[۲۰]، تعهد به‌کاربرد زبان به‌وجهی که غرض از آن به‌عنوان وسیلهٔ استدلال محفوظ بماند، تعهد به‌بیان روشن و ساده، تعهد به‌استفاده از زبان به‌عنوان ابزار عقلانی داد و ستد اندیشه و اطلاعات مفید معنا، نه همچون وسیلهٔ «ابراز شخصیت» چنانکه بیشتر متخصصان آموزش و پرورش به‌آن لسان مغلق و رمانتیك و معیوب می‌گویند. (از ویژگیهای هیستری رمانتیك عصر ما یکی این است که تقدم عقلی را به‌سبك هگل متعلق به‌جمع می‌دانند و تقدم عاطفی را به‌طور مبالغه‌آمیز ازان فرد و این دو را با هم درمی‌آمیزد. این سبب شده که زبان وسیلهٔ «ابراز شخصیت» تلقی شود نه ابزار تفهیم و تفهم. بدیهی است این دو طرز فکر هر دو نشانهٔ شورش بر عقل است). اتخاذ موضع عقلانی مستلزم تشخیص این معناست که آنچه مایهٔ وحدت آدمیان می‌شود قابلیت ترجمهٔ زبانهای مادری مختلف به‌یکدیگر است تا جایی که آن زبانها زبان عقل باشند. در موضع عقلانی، وحدت عقل بشر تصدیق می‌شود.

چند کلمه‌ای هم باید افزود دربارهٔ رابطهٔ موضع عقلانی با موضع کسانی که حاضرند، باصطلاح، قوهٔ «تخیل» خویش را بکار اندازند. غالباً چنین فرض می‌شود که تخیل با عواطف و هیجانات و، بنا بر این، با مسلك غیرعقلانی پیوند و خویشاوندی دارد و مسلك عقلانی متمایل به‌تفکر مدرسی خشك و خالی از لطافت خیال است. نمی‌دانم این نظر، اساسی در روانشناسی دارد یا نه، ولی گمان نمی‌کنم داشته‌باشد. به‌هر حال، علاقهٔ من بیش از روانشناسی به‌نهادهاست و از نظر نهادی (و از جهت روش)، بنظر می‌رسد عقل قاعدتاً باید به‌تخیل میدان دهد و مخالفت با عقل، بعکس، مانع از جولان آن شود. چیزی که حکایت از این امر می‌کند این است که کسی که در طریق عقل گام بر می‌دارد، در صدد نقد و سنجش است و آنکه پیرو مسلك غیرعقلانی است، متمایل به‌جزمیت (زیرا وقتی محلی برای استدلال نباشد، یا باید همه چیز را یکجا پذیرفت یا دربست منکر همه چیز شد). نقد و سنجش همیشه تا اندازه‌ای نیازمند بکار انداختن تخیل است در حالی که جزمیت، آن قوه را منع و سرکوب می‌کند. پژوهش علمی و ابداعات صناعی و ابتکار و اختراع، بدون مدد گرفتن از مخیله، امکان‌پذیر

نیست. برخلاف فیلسوفان غیبگو که با تکرار بی‌پایان الفاظ پر ابهت می‌خواهند به‌مقصود برسند، هیچ‌کس در زمینه‌هایی که گفتیم جز با نوآوری به‌جایی نخواهد رسید. اهمیت تخیل در کاربرد عملی اصول مساوات و بیطرفی نیز دست‌کم به‌همان درجه است. اعتقاد اساسی پیرو مسلك عقلانی این است که «ممکن است من اشتباه کنم و حق با شما باشد». در مواقع معارضه و اختلاف نظر، چنین موضعی نیازمند استمداد واقعی از قوهٔ تخیل است. تصدیق می‌کنم که عشق و غمخواری نیز گاهی ممکن است مستلزم کوششی مشابه باشند؛ ولی معتقدم عشق‌ورزیدن به‌عده‌ای کثیر یا شرکت در رنجهایشان برای هیچ انسانی امکان‌پذیر نیست و، بعلاوه، اساساً تصور نمی‌کنم چنین کاری مطلوب باشد، زیرا عاقبت یا به‌تحلیل رفتن توان ما برای یاری‌رسانی خواهد انجامید یا شدت و عمق این عواطف را از میان خواهد برد. ولی عقل متکی به‌تخیل، ما را قادر به‌درك این معنا می‌کند که افراد دوردست نیز که شاید هرگز دیدارشان میسر نشود، مانند خود ما هستند و مناسباتشان با یکدیگر مانند روابط ما با نزدیکان و عزیزان خودمان است. به‌نظر من، هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به مفهوم انتزاعی بشریت شور و احساس مستقیمی داشته‌باشد. بشریت را فقط می‌توان در قالب افراد معین و مشخص دوست داشت. امکان آمادگی برای یاری به‌نیازمندان هنگامی پدیدمی‌آید که قوهٔ تفکر و تخیل بکار افتد.

این ملاحظات همه، به‌عقیدهٔ من، مبین آن است که پیوند میان مسلك عقلانی و بشردوستی بسیار نزدیك است و یقیناً بمراتب نزدیکتر از رابطهٔ مسلك غیرعقلانی با موضع ضد تساوی‌طلبی و ضد بشردوستی است. تجربه نیز، به‌عقیدهٔ من، تا حد امکان این نتیجه را تأیید می‌کند. چنین می‌نماید که موضع عقلانی معمولاً آمیخته با نظرگاهی تساوی‌طلب و بشردوستانه است، اما مسلك غیرعقلانی در بیشتر موارد به‌شرحی که آمد، دست‌کم بعضی گرایشهای ضد تساوی‌طلبی بروز می‌دهد ولو با بشردوستی مرتبط باشد. حرف من این است که ارتباط اخیر پایه و مایهٔ استوار ندارد.

۴

کوشش من تا کنون بر تحلیل آن دسته از پیامدهای مسلك عقلانی و غیرعقلانی مقصور بوده که مرا به‌تصمیم به‌برگزیدن راهی که در پیش گرفته‌ام برانگیخته‌است. باز تکرار می‌کنم که این تصمیم عمدتاً تصمیمی اخلاقی است. تصمیم به‌جدی گرفتن حجت و استدلال است. تفاوت دو موضع مورد بحث در همین است. پیروان مسلك غیرعقلانی نیز به‌عقل متوسل می‌شوند ولی تعهدی به‌این کار احساس نمی‌کنند. هر وقت خواستند، دست به‌دامان عقل می‌برند؛ هر وقت نخواستند، ترك عقل می‌گویند. اما تنها موضع اخلاقاً صحیح، به‌اعتقاد من، موضع کسانی است که تصدیق دارند، چه با خودشان چه با دیگران، باید به‌عنوان موجوداتی متعقل رفتار کنند.

حملهٔ متقابل من به‌مسلك غیرعقلانی، از این نظر حمله‌ای اخلاقی است. روشنفکری که مسلك عقلی ما را به‌سلیقهٔ خویش پیش پا افتاده می‌بیند و در پی آخرین مد روشنفکرانهٔ باب طبع خواص می‌رود و مطلوب خویش را در عرفان قرون وسطایی می‌یابد و زبان به‌ستایش آن می‌گشاید ـ با کمال تأسف از ادای وظیفه نسبت به‌همنوعان خود کوتاهی می‌ورزد. ممکن است خویشتن و سلیقه‌های ظریف خویش را برتر از «عصر علمی» ما تصور کند ـ برتر از «عصر صنعت‌گستری» که می‌خواهد، بی‌تعقل و بی‌تمیز، به‌همه چیز چهرهٔ «ماشینی» و «مادی» ببخشد و حتی اندیشهٔ آدمی را تابع اصل تقسیم کار قرار دهد[۲۱]. اما او با این طرز فکر نشان می‌دهد که از درك قدرت اخلاقی نهفته در ذات علم امروز ناتوان است. شاید بهترین شاهد طرز فکر مورد اعتراض من که نمونهٔ اینگونه دشمنی رمانتیك با علم امروزی است، جمله‌هایی باشد که اکنون از آدولف کلر نقل می‌کنم[۲۲]:

> بنظر می‌رسد در آستانهٔ عصری جدید باشیم که روح آدمی قوای عرفانی و دینی خویش را بازمی‌یابد و با ساختن اسطوره‌های نو، در برابر مادی‌شدن و ماشینی‌شدن زندگی به‌اعتراض برمی‌خیزد. روح انسان هنگامی که می‌بایست در مقام تکنیسین و راننده به‌بشر خدمت کند

عذاب می‌کشید. ولی اکنون دوباره در مقام شاعر و پیامبر بیدار می‌شود و تحت فرمان و به‌رهبری رؤیاهایی پیش می‌رود که از جهت حکمت و شایستگی اعتماد با حکمت عقلی و برنامه‌های علمی برابری می‌کنند و از نظر الهام‌بخش بودن و برانگیزانندگی، از آنها برترند. اسطورهٔ انقلاب واکنشی است در برابر ابتذال و خودبسندگی نخوت‌آمیز جامعهٔ بورژوا و فرهنگی که کهنه و فرسوده شده‌است. نوجویی و دریادلی کسانی را می‌رساند که ایمنی از میانشان یکسره رخت بربسته است و اکنون به‌جای ورود به‌قلمرو واقعیتهای ملموس، به‌آستانهٔ رؤیاها گام می‌نهند.

در تحلیل این عبارات، نخست می‌خواهم در حین گذر توجه خواننده را به‌ویژگی اصالت تاریخی نوشته و آینده‌پرستی اخلاقی نویسنده جلب کنم[۲۳] («در آستانهٔ عصری جدید»، «فرهنگی کهنه و فرسوده» و جز اینها). ولی مهمتر از پی‌بردن به‌تردستیهای لفظی، پاسخ دادن به‌این سؤال است که آیا آنچه گفته شده راست است؟ آیا راست است که روح ما به مادی شدن و ماشینی شدن زندگی معترض است؟ در پیکار با محنتهای بیحساب ناشی از گرسنگی و آفات و بلاهای خاص قرون وسطا، اکنون کامیابیهایی بدست آمده‌است. آیا راست است که روح ما به‌این کامیابیها اعتراض دارد؟ آیا راست است که روح آدمی هنگامی که در مقام تکنیسین به‌بشر خدمت می‌کرد عذاب می‌کشید و وقتی کمر به‌بردگی و غلامی بسته بود، سعادتمندتر بود؟ بدون شك، کسانی هستند که کارشان خشك و ماشینی است و احساس می‌کنند جان‌کندنشان بیمعناست. اینگونه کار، قوای خلاقه را نابود می‌کند. قصد من دست‌کم گرفتن این مشکل خطیر نیست. اما عملاً تنها روزنهٔ امید این است که این کار مشقتبار و ماشینی را به‌ماشین بسپریم، نه اینکه به‌بردگی و غلامی باز گردیم. مارکس حق داشت که تأکید می‌کرد برای انسانی‌کردن کار و کاهش بیشتر کار روزانه، به‌تنها چیزی که می‌توان عاقلانه امید بست، افزایش فراوری است. (وانگهی، تصور نمی‌کنم روح ما همیشه از اینکه باید در مقام تکنیسین به‌بشر خدمت کند، عذاب بکشد. گمان من این است که «تکنیسینها»، از جمله مخترعان و دانشمندان بزرگ، غالباً از این کار لذت می‌برده‌اند و در نوجویی دست

کمی از عرفا نداشته‌اند). کیست که باور کند «فرمان و رهبری رؤیاها» آنگونه که به‌خواب پیامبران و رؤیاپردازان و رهبران عصر ما آمده براستی «از جهت حکمت و شایستگی اعتماد با حکمت عقلی و برنامه‌های علمی برابری می‌کند»؟ اما برای اینکه بهتر ببینیم با چه چیز در اینجا مواجهیم، فقط کافی است به«اسطورهٔ انقلاب» برگردیم که نمونه‌ای از مظاهر هیستری رمانتیك عصر ما و رادیکالیسم ناشی از فروپاشیدن قبیله و فشار تمدن است (چنانکه در فصل دهم تشریح شد). این قسم «مسیحیت» که اسطوره‌سازی را به‌جای مسؤولیت دینی توصیه می‌کند، مسیحیتی قبیله‌ای است. مسیحیتی است که از تحمل بار انسان بودن سر باز می‌زند. زنهار از این پیامبران دروغین که مطلوبشان، بی‌آنکه خود متوجه باشند، بازگشت به‌وحدت از دست رفتهٔ قبیله‌ای است. بازگشت به‌جامعهٔ بسته‌ای که اینان سنگ آن را به‌سینه می‌زنند به‌معنای بازگشت به‌قفس و رجعت به حیوانات است[۲۴].

اکنون ببینیم پیروان این قسم رمانتیسم چگونه احتمال دارد نسبت به‌چنین انتقادات واکنش ابراز کنند. بسیار بعید است که دلیل اقامه شود. چون این قبیل رمانتیکها عقیده ندارند که بحث‌کردن با عقلیان دربارهٔ چنین موضوعات عمیق سودی داشته‌باشد، محتمل‌ترین واکنش این است که با زرنگی خود را کنار بکشند و بگویند بین کسانی که هنوز روحشان «قوای عرفانی خویش را باز نیافته» و آنانکه روحشان مجهز به‌چنین قواست، زبان مشترك وجود ندارد. این واکنش شبیه عکس‌العمل روانکاوان است که (چنانکه در فصل پیش ذکر شد) خصم را نه با پاسخهای مستدل، بلکه با یادآوری این نکته می‌خواهند شکست دهند که امیال سرکوفته‌اش مانع از تسلیم شدن به‌روانکاوی است. واکنش مورد بحث همچنین به‌عکس‌العمل جامعه‌کاوان شباهت دارد که می‌گویند ایدهئولوژی تام حریف مانع از این می‌شود که جامعه‌شناسی معرفت را قبول داشته‌باشد. البته چنانکه پیشتر هم گفتیم، این روش برای کسانی که به‌آن متشبث می‌شوند خالی از تفریح نیست؛ ولی اکنون بهتر می‌توان دید که، برخلاف موازین عقلی، ناگزیر آدمیان را به‌دو دستهٔ دور و نزدیك تقسیم می‌کند. این بخش‌بندی در همهٔ ادیان و مذاهب دیده‌می‌شود اما در اسلام و مسیحیت و مذهب عقلیان که

هر کس را بالقوه مستعد گروش به‌کیش خود می‌بینند، بالنسبه بی‌آزار است. همین‌طور است در کیش روانکاوان که هر کس را بالقوه مستعد درمان می‌دانند (نهایت اینکه در روانکاوی، سد بزرگ، مبلغ حق‌الزحمه‌ای است که باید برای درآمدن به‌کیش تازه پرداخت شود). ولی وقتی به‌جامعه‌شناسی معرفت می‌رسیم، اینگونه تقسیم‌بندی دیگر چندان بی‌آزار نیست. جامعه‌کاو مدعی است که تنها بعضی از روشنفکران می‌توانند گریبان خویش را از دست ایده‌ئولوژیهای تام رها کنند و از شر افکار ناشی از وضع طبقاتی خویش خلاص شوند. بدین ترتیب، جامعه‌کاو تصور وحدت عقلی بالقوهٔ آدمیان را کنار می‌گذارد و دربست به‌مسلك غیرعقلانی تسلیم می‌شود. وقتی این نظریه صورت زیست‌شناختی نیز به‌خود می‌گیرد و اصل را بر این قرار می‌دهد که طبیعت حاکم بر همه چیز است و به‌شکل این تعلیم نژادی در می‌آید که «منشأ افکار ما خون ما یا نژاد ماست»، وضع از گذشته هم خرابتر می‌شود. اما خطر هنگامی به‌اوج می‌رسد که مطلب باریکتر شود و همین تصور به‌لباس قسمی عرفان دینی در آید ــ البته نه عرفان شاعر یا موسیقیدان؛ عرفان روشنفکر هگل‌مآبی که معتقد شده افکار خود و پیروانش ملهم از سرچشمه‌ای خاص و، بنا بر این، برخوردار از نیروی عرفانی و مذهبی ویژه‌ای است که دیگران از آن محرومند و اندیشهٔ خویش را فیضانی از منبع فیض ایزدی می‌داند. این مدعیان با کنایهٔ ملایمی که به‌محرومان از فیض الاهی می‌زنند، و تاخت و تازی که به وحدت روحی بالقوهٔ آدمیان می‌کنند، به‌عقیدهٔ من، به‌همان نسبت که خود را فروتن و پارسا و پرهیزگار و متدین به‌دین مسیح می‌دانند، پر تظاهر و کفرگو و ضد مسیحیتند.

برخلاف این قسم عرفان که بطور عقلی و فکری خالی از احساس مسؤولیت است و به‌دامان رؤیاها و فلسفه‌های غیبگویانه و لفاظی می گریزد، علم جدید، عقل و فکر ما را به‌قواعد آزمونهای علمی مقید می کند. نظریه‌های علمی را می‌توان به‌محك آزمون نتایج عملی زد. دانشمند در رشتهٔ خود مسؤول چیزی است که می‌گوید. می‌توان او را از ثمرهٔ کارش شناخت و از این راه حسابش را از حساب پیامبران دروغین جدا کرد [۲۵]. یکی از افراد انگشت‌شماری که به‌این جنبهٔ علم پی برده، فیلسوف

مسیحی، ج. ملک‌مری، است که (گرچه، چنانکه در فصل آینده دیده خواهد شد، عقایدش در باب پیشگویی تاریخی مورد تأیید من نیست) در زمینهٔ فعلی می‌گوید[۲۶]: «علم در حوزه‌های پژوهشی خاص متعلق به‌خود، برای فهم قضایا روشی بکار می‌برد که وحدت از دست رفتهٔ نظریه و عمل را باز می گرداند.» همین، به‌عقیدهٔ من، سبب شده که در چشم عارف‌مسلکانی که با اسطوره‌بافی، شانه از عمل تهی می‌کنند، علم به‌چنین خاری مبدل شود. ملک‌مری جای دیگر می‌گوید: «علم در حوزهٔ خود، محصول مسیحیت و تا کنون یکی از کاملترین جلوه‌های آن بوده‌است... ظرفیت علم برای پیشرفت از طریق همکاری، بدون توجه به‌مرز میان نژادها و اقوام و زن و مرد، توان علم برای پیشگویی و قدرتش برای نظارت و بازسنجی، اینها همه از تجلیات مسیحیت به‌کاملترین وجهی است که تا امروز در اروپا دیده شده است.» من کاملاً با این نظر موافقم زیرا معتقدم تمدن غرب از جهت پیروی از عقل، از نظر ایمان به‌وحدت عقلی بشر و اعتقاد به‌جامعهٔ باز و بویژه از لحاظ پای‌بندی به‌نظرگاه علمی، رهین منت ایمان دیرین سقراطی و مسیحی به‌برادری جمیع آدمیان و صداقت و مسؤولیت فکری است. (یکی از دلایلی که غالباً برای اثبات مغایرت علم با اخلاق اقامه می‌شود این است که بسیاری از ثمرات علوم در راه مقاصد زشت مانند جنگ بکار می‌رود. اما این استدلال حتی ارزش ندارد که کسی بخواهد زحمت سنجش جدی آن را بر خود هموار سازد. هیچ چیز در این دنیا نیست که از آن سوء استفاده نشده‌باشد. حتی عشق هم گاهی به‌ابزار آدمکشی مبدل شده‌است و صلح جویی ممکن است وسیلهٔ جنگ‌افروزی قرار گیرد. مسؤولیت تمام دشمنیهای ملی و جنگهای تعرضی را باید به‌پای مخالفت با عقل و استدلال نوشت نه مسلک عقلی. چه پیش از جنگهای صلیبی و چه بعد از آن، بسیاری جنگهای مذهبی بپا شده‌است، ولی هیچ جنگی را سراغ ندارم که در راه هدفهای «علمی» و با الهام از دانشمندان در گرفته‌باشد).

یقیناً این نکته در جمله‌های نقل شده از ملک‌مری مورد توجه قرار گرفته‌است که علم به‌این سبب او را به‌ستایش برمی‌انگیزد که «در حوزه‌های پژوهشی خاص متعلق به‌خود» تحقیق می‌کند. به‌نظر من این تأکید بسیار

گرانبهاست، زیرا این روزها اغلب ــ و معمولاً در گفتگو از عارف‌مسلکانی چون ادینگتن و جینز[1] ــ شنیده می‌شود که علم جدید، برخلاف علم قرن نوزدهم، افتاده‌تر شده‌است و اکنون اسرار جهان را قبول دارد. ولی به عقیدهٔ من، این گمان کاملاً خطاست. داروین و فارادی[2] در فروتنی و خضوعی که در طلب حقیقت نشان می‌دادند از هیچ‌کس کمتر نبودند و حتی، تصور می‌کنم، از دو اخترشناس بزرگ همعصر ما که نامشان آمد، بمراتب افتاده‌تر بودند. ادینگتن و جینز «در حوزه‌های پژوهشی خاص متعلق به‌خود» هر دو از مردان بزرگند، اما گمان نمی‌کنم گسترش دامنهٔ فعالیتشان به‌عرفان فلسفی، افتادگی و خضوعشان را ثابت کند[۲۷]. با اینهمه، به‌طور کلی، بعید نیست دانشمندان فروتن‌تر شده‌باشند، زیرا پیشرفت علم بیشتر از راه پی‌بردن به‌خطاها صورت می‌گیرد و رویهمرفته هر چه بیشتر بدانیم، واضحتر پی می‌بریم که نمی‌دانیم. (روح علم، روح سقراط است[۲۸]).

با اینکه آنچه توجه مرا جلب می‌کند عمدتاً جنبهٔ اخلاقی تعارض دو مسلك عقلانی و غیرعقلانی است و، به‌نظر من، جنبهٔ «فلسفی‌تر» مسأله فاقد اهمیت اساسی است، تصور می‌کنم لازم است دربارهٔ جنبهٔ اخیر نیز مختصری توضیح دهم. چیزی که در نظر دارم این واقعیت است که پیرو مسلك عقلانی نقدی از جهت دیگری هم می‌تواند بر پیرو مسلك غیرعقلانی چیره شود، چه ممکن است استدلال کند که مرد غیرعقلانی‌مسلك که اینهمه به‌خود می‌نازد که (برخلاف دانشمند که هرگز از سطح امور پایینتر نمی‌رود) اسرار ژرفتر جهان را محترم می‌شمارد و درك می‌کند، در واقع نه احترامی برای این اسرار قائل است و نه درکی از آنها دارد و پیوسته به‌دلیل‌تراشیهای بی‌ارزش خرسند است. آیا اسطوره جز برای این است که امر غیرعقلانی با دلیل‌تراشی توجیه شود؟ کدام یك از این دو حرمت

---

۱. Sir James Hopwood Jeans (۱۸۷۷-۱۹۴۶). فیزیکدان و اخترشناس انگلیسی. (مترجم)

۲. Michael Faraday (۱۷۹۱-۱۸۶۸). شیمیست و فیزیکدان نامدار انگلیسی. (مترجم)

اسرار را بیشتر نگاه می‌دارد: دانشمندی که همت خویش را گام‌به‌گام وقف کشف اسرار می‌کند و همیشه آماده برای پذیرفتن واقعیتهاست و همواره می‌داند که حتی بزرگترین توفیقش جز پله‌ای دیگر در گذرگاه آیندگان چیزی نخواهد بود، یا عارفی که آزادانه هر چه دلش خواست می‌گوید چون ترسی از محك تجربه ندارد؟ تازه با وجود این آزادی مشکوك، باز هم عارف کاری جز تکرار بی‌پایان مکررات ندارد. (همیشه حدیث از همان اسطورهٔ بهشت گمشدهٔ قبیله‌ای است و همان امتناع جنون‌آمیز از تحمل بار تمدن[۲۹]). به‌قول شاعر عارف، فرانتس کافکا، که این کلمات از فرط درماندگی بر قلمش جاری می‌شد[۳۰]، همهٔ عارفان «در صدد بیان این نکته‌اند.. که در نیافتنی، در نیافتنی است. ولی این چیزی است که قبلاً هم می‌دانستیم.» مرد غیرعقلانی‌مسلك می‌خواهد چیزی را که قابل توجیه عقلی نیست عقلاً توجیه کند و، باضافه، سرنا را از سر گشادش می‌زند. آنچه روش عقلی بر آن تطبیق‌پذیر نیست، فرد جزئی و یگانه و مشخص و معین است، نه کلیات و مجردات[۱]. علم می‌تواند، مثلاً، اقسام کلی چشم‌انداز یا انسان را وصف کند، اما هرگز نمی‌تواند وصفی از فلان چشم‌انداز یا فلان فرد آدمی بدهد که از هر حیث جامع و مانع باشد. دایرهٔ عقل، دایرهٔ کلیات و انواع است که خود از بسیاری جهات محصول عقلند، زیرا از تجرید علمی حاصل می‌شوند. فرد و کارها و تجربه‌های او و مناسباتش با دیگر افراد، هرگز قابل توجیه عقلی کامل نیست چون منحصر به‌خود و بیهمتاست[۳۱]. و ظاهراً همین حیطهٔ غیرعقلانی فردیت است که به‌روابط انسانی چنین اهمیتی می‌بخشد. فی‌المثل، بیشتر مردم احساس می‌کنند که اگر منحصر بفرد نبودند و از هر جهت نمونهٔ نوعی یکی از رسته‌های خلق محسوب می‌شدند، به‌نحوی که می‌بایست عیناً همان اعمال و تجربه‌های افراد آن رسته را تکرار کنند، زندگی ارزش زیستن نمی‌داشت. ارزش زندگی درست در همین است که هر تجربه‌ای ـ اعم از تجربه‌ای که از تماشای یك چشم‌انداز حاصل می‌شود یا تجربهٔ نگریستن به‌غروب آفتاب یا مشاهدهٔ حالتی که بر چهرهٔ یك انسان می‌گذرد ـ یگانه و منحصر بفرد

۱. به‌قول حکمای خودمان، جزئی نه کاسب است نه مکتسب. (مترجم)

است. ولی از روزگار افلاطون یکی از ویژگیهای همهٔ مذاهب عرفانی این بوده که پیروانشان احساس کرده‌اند چون هر کس منحصر بفرد و، بنا بر این، خارج از دایرهٔ کلیات عقلی است و مناسباتی منحصر به‌خودش با دیگر افراد دارد، این احساس را باید به‌حوزهٔ کلیات و مجردات منتقل سازند ـ حوزه‌ای که اختصاصاً متعلق به‌علم است. در اینکه احساسی که عارف سعی در انتقال آن داشته همین احساس بوده‌است، تردید نیست. بر کسی پوشیده نیست که مصطلحات عرفان ـ وحدت عرفانی، مشاهدهٔ عرفانی جمال، عشق عرفانی ـ در همهٔ ادوار از قلمرو مناسبات بین افراد، بویژه از دایرهٔ عشق جنسی به‌عاریت گرفته شده‌است. همچنین شك نیست که عارف این احساس را به‌کلیات و مجردات، به‌ماهیات، به‌صور یا مثل [افلاطونی] منتقل می‌کرده‌است. ریشهٔ این موضع عرفانی همان دلتنگی برای وحدت از دست‌رفتهٔ قبیله‌ای و حسرت بازگشت به‌پناهگاه خانهٔ پدری است و آرزوی اینکه جهان به‌همان حدود خانهٔ پدری محدود شود. به قول ویتگنشتاین[۴۲]: «احساس اینکه جهان یك کل محدود است، احساسی عرفانی است.» اما این مسلك غیرعقلانی مبتنی بر اصالت کل یا اصالت کلیات[1] به‌چیزی دل بسته‌است که شایستهٔ دلبستگی نیست. «جهان» و «کل» و «طبیعت»، همه انتزاعات و کلیاتی است محصول عقل. (تفاوت فیلسوف عارف با هنرمند در همین است که هنرمند در صدد دلیل‌تراشی و توجیه عقلی نیست و به‌انتزاعات متوسل نمی‌شود، بلکه در عالم خیال، افراد مشخص و تجربه‌ها و حالتهای منحصر بفرد می‌آفریند). حاصل کلام اینکه عارف می‌خواهد امر غیرعقلانی را با دلیل‌تراشی عقلاً توجیه کند و در جای غلط به‌جستجوی اسرار می‌رود و به‌این‌سبب دست به‌چنین کاری می‌زند که در رؤیای یك کل جمعی[۴۳] و وحدت نخبگان و خواص است، چرا که قادر به‌مواجهه با تکلیفهای عملی و دشواری نیست که هر کس که فرد فرد آدمیان را غایت بالذات بداند، ناگزیر از مواجهه با آن تکالیف است.

به‌نظر من، کشمکشی که در سدهٔ نوزدهم میان علم و دین جریان

---

1. holistic or universalistic irrationalism

داشت، اکنون کهنه و منسوخ شده‌است[۳۴]. مسلك عقلانی «غیر نقدی» مستلزم تناقض است. از این رو، امر دایر به‌انتخاب یکی از دو قسم ایمان است، نه انتخاب بین دانش و ایمان. مسأله اکنون به‌این صورت در آمده که ایمان درست کدام است و ایمان نادرست کدام؟ آنچه من خواسته‌ام نشان دهم این بوده که باید از این دو قسم ایمان یکی را برگزینیم: یا ایمان به‌عقل و تك‌تك افراد آدمی، یا ایمان به‌قوای عرفانی انسان که او را با جمع وحدت می‌دهد. همچنین کوشیده‌ام روشن کنم که این انتخاب، در عین حال گزینش بین موضعی است که به‌یگانگی بشر اذعان دارد و موضعی که آدمیان را به‌دو دستهٔ دوست و دشمن و خواجه و بنده تقسیم می‌کند.

آنچه گفته‌شد از جهت توضیح دو اصطلاح «مسلك عقلانی» و «مسلك غیرعقلانی» کافی است و همچنین از جهت بیان انگیزه‌های خود من در انتخاب مسلك عقلانی و اینکه به‌چه دلیل معتقدم روشنفکرمآبی غیرعقلانی و عرفانیی که اکنون باب روز شده، بیماری فکری پنهان روزگار ماست. البته لازم نیست این بیماری زیاد جدی گرفته‌شود چون عمیق نیست (و دانشمندان، به‌استثنای عده‌ای انگشت‌شمار، دچار آن نیستند)؛ اما باز هم به‌رغم سطحی‌بودن، به‌سبب نفوذ در اندیشهٔ اجتماعی و سیاسی، مرضی خطرناك است.

۵

اکنون برای اینکه شاهدی از این خطر آورده‌باشم، باختصار به‌نقد و سنجش اندیشه‌های دو تن از پرنفوذترین مراجع عصر حاضر می‌پردازم که بنا را بر مخالفت با عقل و استدلال گذاشته‌اند. نخست، الفرد نورث وایتهد که شهرت خویش را مرهون تحقیقاتش در ریاضیات و همکاری با برتراند راسل، بزرگترین فیلسوف عقلی روزگار ماست[۳۵]. البته وایتهد نیز خویشتن را از فیلسوفان عقلی می‌شمارد؛ اما هگل هم که وایتهد از بسیاری جهات مدیون اوست، همین تصور را دربارهٔ خود داشت. وایتهد یکی از معدود فیلسوفان نو هگلی[1] است که به‌دین خویش به‌هگل (و

1. Neo-Hegelian

ارسطو) واقف است[۳۶] و بدون شك از جهت اینکه، به‌رغم اعتراضات شدید کانت، جرأت داشته با بی‌اعتنایی به‌استدلال، به‌تأسیس دستگاههای مابعدالطبیعی پر ابهت مبادرت کند، رهین منت هگل است.

اول بپردازیم به‌یکی از معدود استدلالهای عقلیی که وایتهد در کتابش، **فرایند و واقعیت**، اقامه می‌کند و بدان وسیله می‌خواهد از روش خویش در فلسفهٔ نظری (روشی که به‌زعم خودش «تعقلی و استدلالی» است) دفاع کند. می‌نویسد[۳۷]:

> یکی از اعتراضها به‌فلسفهٔ نظری این بوده که آن فلسفه زیاده بلندپرواز است. البته معترضان اذعان دارند که پیشرفت در درون مرزهای هر علم خاص، با روش مذهب عقلی صورت می‌گیرد. اما عقیده بر این است که این موفقیت محدود نباید مشوق طرح‌ریزی منظومه‌های عریض و طویل به‌منظور بیان طبیعت اشیاء و امور قرار گیرد. یکی از جهاتی که مدعیان برای توجیه این اعتراض ذکر می‌کنند، عدم موفقیت است. گفته می‌شود صحنهٔ فکری اروپا پر از مسائل مابعدالطبیعی فیصله نیافته و رها شده‌است... (اما) **با همین ملاك، علوم [خاص] را نیز می‌توان ناموفق قلمداد کرد.** ما فیزیك قرن هفدهم را نیز مانند فلسفهٔ دکارت رها کرده‌ایم... معیار درست، قطعیت نیست، پیشرفت است.

البته این استدلال فی‌نفسه کاملاً عقلایی و دلنشین است. اما آیا صحیح هم هست؟ اشکال واضحی که می‌توان به‌آن وارد کرد این است که فیزیك پیشرفت می‌کند اما متافیزیك یا مابعدالطبیعه پیشرفت نمی‌کند. در فیزیك، «معیار درست» برای سنجش پیشرفت وجود دارد که همان آزمایش و عمل است. پیداست که فیزیك امروز چرا بهتر از فیزیك قرن هفدهم است. فیزیك امروز از بسیاری آزمونهای عملی سربلند بیرون می‌آید که دستگاههای فیزیك قدیم یکسره در آنها شکست می‌خورند. به‌همین وجه، ایراد آشکار به‌دستگاههای مابعدالطبیعهٔ نظری این است که پیشرفتی که برای آنها ادعا می‌شود، مانند هر چیز دیگر دربارهٔ آنها، خیالی است. این ایراد بسیار قدیمی است و سابقهٔ آن به بیکن و هیوم و کانت می‌رسد و از جمله در کتاب کانت، **پیشگفتار [بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده]**، این سخنان

دربارهٔ پیشرفت ادعایی مابعدالطبیعه دیده می‌شود[۳۸]:

بدون شك، بسیاری کسان، مانند خود من، نتوانسته‌اند به‌رغم اینهمه مطالب ظریف که در ظرف این گذشتهٔ دراز دربارهٔ این موضوع نوشته شده‌است، حتی یك بند انگشت پیشرفت در این علم پیدا کنند. البته ممکن است ببینیم نکته‌ای جدید به‌فلان تعریف افزوده‌شده یا برای فلان برهان علیل چوبهای زیر بغل تازه فراهم گشته و، بدین‌سان، مرقع چهل‌تکهٔ[۱] مابعدالطبیعه وصله‌ای نوخورده یا طرح آن تغییر یافته است. ولی آنچه دنیا به‌آن نیاز دارد این نیست. دنیا از اظهارات مابعدالطبیعی خسته شده‌است و می‌خواهد... معیارهای قطعی در دست داشته‌باشد تا بدان وسیله پندارهای دیالکتیکی... را از حقیقت تشخیص دهد[۲].

وایتهد احتمالاً به‌این اشکال واضح و قدیمی آگاه است، زیرا در پی عباراتی که پیشتر از او نقل شد، اضافه می‌کند: «ولی اعتراض عمده‌ای که از قرن شانزدهم وجود داشته و فرانسیس بیکن آن را به‌صورت نهایی بیان کرده، دال بر بیهودگی نظرورزی فلسفی است.» بیکن به‌بیهودگی فلسفه از جهت آزمایش و عمل اعتراض داشت و، بنا بر این، چنین می‌نماید که وایتهد به‌نکتهٔ مورد نظر ما توجه داشته‌است. ولی می‌بینیم دنبالهٔ مطلب را نگرفته و هیچ پاسخی به‌آن اشکال واضح نداده که فلسفهٔ نظری نیز مانند علوم باید با پیشرفتی که می‌کند توجیه شود. به‌جای این کار، وایتهد بحث را تغییر می‌دهد و به‌این مسألهٔ کاملاً متفاوت و شناخته‌شده اکتفا می‌کند

---

1. crazy quilt

۲. ترجمهٔ انگلیسی نوشتهٔ کانت ظاهراً از خود پوپر است. ترجمهٔ فارسی ما بر اساس ترجمهٔ اوست و نیز ترجمهٔ انگلیسی کرس Carus که کانت‌شناس بنام معاصر، لویس وایت بك، در آن تجدید نظر کرده‌است و مشخصات آن چنین است:

Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, ed. Lewis White Beck. N. Y.: The Library of Liberal Arts, 1950, p. 126.

رجوع کنید همچنین به‌توضیحات ما ذیل یادداشت ۳ در فصل هجدهم. (مترجم)

که «هیچ امر واقع خام و خالی از تصرفی وجود ندارد» و هر علمی باید به‌تفکر و تعقل متوسل شود چون ناگزیر است امور واقع را تعمیم بدهد و تعبیر و تأویل کند. بر پایهٔ این ملاحظه، وایتهد از منظومه‌های مابعدالطبیعی دفاع می‌کند و می‌گوید: «پس فهم امر واقع خامی که تصرفی در آن بعمل نیامده و مستقیماً در مقابل ماست، نیازمند تعبیر مابعدالطبیعی است...» شاید؛ شاید هم نه. ولی مسلم اینکه این استدلال کاملاً با استدلال اول تفاوت می‌کند. آنچه در آغاز از وایتهد شنیدیم این بود که، چه در علم و چه در فلسفه، «معیار درست... پیشرفت است.» اشکال واضحی که کانت وارد کرده‌بود هنوز بی‌جواب مانده‌است. به‌عوض، وایتهد وارد مسألهٔ کلیت و عمومیت می‌شود و به‌دنبال مسائلی از قبیل نظریهٔ افلاطونی اخلاق در مسلك جمعی می‌رود و می‌نویسد[۳۹]: «اخلاقی بودن هر نظرگاه، به‌طور جدایی‌ناپذیر مقترن با عمومیت آن است. تقابل بین خیر عام و نفع فرد را تنها هنگامی می‌توان رفع کرد که نفع فرد با خیر عام منطبق باشد...»

این نمونه‌ای بود از استدلال عقلی. البته استدلال عقلی بسیار کمیاب است. وایتهد از هگل یاد گرفته‌است که چگونه از روبرو شدن با ایراد کانت که می‌گفت تنها کار فلسفهٔ نظری فراهم کردن چوب زیر بغل برای برهانهای علیل است، شانه خالی کند. روش هگل ساده است. تا هنگامی که زیر بار برهان و استدلال نرویم، بآسانی از چوب زیر بغل نیز احتراز می‌کنیم. هگل در فلسفه استدلال نمی‌کند؛ فرمان صادر می‌کند. البته باید تصدیق کرد که وایتهد، برخلاف هگل، متظاهر به‌این نیست که حقیقت نهایی را به‌کسی آشکار کرده‌است. وایتهد به‌این معنا فیلسوف جزمی نیست که فلسفهٔ خویش را مجموعه‌ای از اصول مسلم و جزمی قلمداد کند و حتی نقایص آن را بتأکید یادآور می‌شود. اما او هم مانند همهٔ نوهگلیها، پیرو روش جزمی است و بدون استدلال، فلسفه وضع می‌کند. می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه. جای بحث نیست. (آنچه در حقیقت با آن مواجهیم همان «امر واقع خام» است، منتها نه واقعیت خام تجربی به‌معنایی که بیکن در نظر داشت، بلکه واقعیت خام الهامات مابعدالطبیعی یکی از آدمیان). برای ذکر نمونه‌ای از این روش «می‌خواهی بخواه،

نمی‌خواهی نخواه»، اکنون قطعه‌ای از کتاب فرایند و واقعیت نقل می‌کنم. البته باید به‌خوانندگان هشدار دهم که گرچه سعی کرده‌ام در انتخاب این قطعه جانب انصاف را رعایت کنم، ولی کسی نباید پیش از خواندن کتاب دربارهٔ آن داوری کند.

آخرین بخش کتاب، به‌نام «تعبیرهای نهایی[1]»، شامل دو فصل است: اول «متقابلان مثالی[2]» (که در آن، از جمله، دربارهٔ «پایندگی و سیلان[3]» بحث می‌شود که یکی از گوشه‌های معروف در فلسفهٔ افلاطون است و پیشتر [در این کتاب] زیر عنوان «گردش و سکون» دربارهٔ آن سخن گفته‌ایم)، و دوم «خدا و جهان[4]». آنچه نقل می‌کنم از دومین فصل است. در مقدمهٔ قطعهٔ مورد نظر، این دو جمله می‌آید: «جمع‌بندی نهایی را فقط می‌توان در قالب گروهی از برابرنهاده‌ها [=آنتی‌تزها] بیان کرد که تناقض ظاهری[5] در آنها وابسته به‌غفلت از مقولات گوناگون وجودی است. در هر برنهاده، تغییر معنایی هست که تقابل[6] را به‌تضاد[7] مبدل می‌کند.» این مقدمه ما را برای مواجهه با قسمی «تناقض ظاهری» آماده می‌کند که گفته‌می‌شود «وابسته» به‌نوعی غفلت است. ظاهر قضیه این است که اگر از غفلت بپرهیزیم، از تناقض نیز اجتناب خواهیم کرد. اما چگونگی نیل به‌این مقصود یا، به‌عبارت دقیقتر، پی بردن به‌منظور نویسنده، به‌ما آشکار نمی‌شود. می‌خواهی بخواه، نمی‌خواهی نخواه. اکنون نخستین «برابرنهاده» از دو برابرنهاده یا دو «تناقض ظاهری» را نقل می‌کنم که آن هم بدون هیچگونه استدلال تقریر می‌شود: «صدق این دو گفته عیناً یکی است که خدا پاینده و جهان در سیلان است یا جهان پاینده و خدا در سیلان است. همین‌طور است صدق این دو گفته که خدا واحد و جهان کثیر است یا جهان واحد و خدا کثیر است»[۴۵]. نمی‌خواهم به‌انتقاد از خیال‌پردازیهای فلسفی یونانیان بپردازم که در این سخنان طنین‌افکن است. عجالتاً فرض می‌کنم صدق دو گفته «عیناً یکی است». ولی به‌ما وعدهٔ «تناقض ظاهری» داده شده‌بود و می‌خواهم بدانم

1. 'Final Interpretations'
2. 'The Ideal Opposites'
3. 'Permanence and Flux'
4. 'God and the World'
5. apparent self-contradiction
6. opposition
7. contrast

تناقض کجا در این قضایا ظهور می‌کند. بر من که حتی ظاهری از تناقض هم ظاهر نیست. تناقض مثلاً در جمله‌ای است که بگوید: «افلاطون شاد است و افلاطون شاد نیست» و در هر جمله‌ای که دارای همین «صورت منطقی[1]» باشد (یعنی جمله‌ای که با نشاندن اسمی خاص[2] به‌جای «افلاطون» و صفت یا خاصیتی به‌جای کلمهٔ «شاد»، ساخته‌شود). اما اگر بگوییم «صدق این دو گفته عیناً یکی است که افلاطون امروز شاد است و افلاطون امروز ناشاد است»، تناقضی پیش نمی‌آید (زیرا افلاطون مرده است و، بنا بر این، واقعاً «صدق» هر دو گفته «عیناً یکی است»)[3]. هیچ جمله‌ای ـ ولو اتفاقاً کاذب ـ که دارای همین صورت یا صورتی مشابه باشد، مستلزم تناقض نخواهد بود. این سخنان همه برای این بود که بگویم چرا از این جنبهٔ صرفاً منطقی قضیه، یعنی «تناقض ظاهری»، سر در نمی‌آورم. همین احساس را دربارهٔ بقیهٔ کتاب هم دارم. نمی‌فهمم نویسنده می‌خواهد چه چیز را برساند. البته به‌احتمال قوی تقصیر از او نیست، از من است که از حلقهٔ خواص و برگزیدگان نیستم و با کمال تأسف بسیاری دیگر هم در همین وضع هستند. به‌این دلیل است که می‌گویم روش کتاب غیرعقلانی است. بشر را به‌دو بخش تقسیم می‌کند: عدهٔ انگشت‌شماری نخبه و برگزیده و عدهٔ کثیری سرگشته و حیران. اما با وجود سرگشتگی، اینقدر می‌توانم بگویم که، تا جایی که می‌بینم، فلسفهٔ نو هگلی دیگر آن مرقع چهل تکهٔ قدیم با چند وصلهٔ نو نیست که کانت با آن تشبیه زنده وصف کرده‌است، و اکنون بیشتر مانند بقچهٔ وصله پینه‌هایی بنظر می‌رسد که به‌زور از آن کنده باشند.

تشخیص این نکته را به‌پژوهندگانی که در کتاب وایتهد مطالعهٔ دقیق دارند واگذار می‌کنم که آیا کتاب از آزمون با «معیار درست»

---

1. logical form

۲. proper name. یا اگر بخواهیم دقیقتر بگوییم، هر علامتی که «موضوع» منطقی قرار داده‌شود و البته باید اسم باشد. (مترجم)

۳. قضیهٔ اول محصل است و دومی معدول. اما هر دو قضیه قضایای موجبه‌اند و چون موضوعشان امر عدمی است، هیچ یک صادق نیستند. (مترجم)

خودش سربلند بیرون آمده و آیا در مقایسه با دستگاههای مابعدالطبیعی که کانت از رکود آنها شکایت داشت، پیشرفتی نشان می‌دهد؟ (البته تشخیص این امر منوط به‌یافتن ملاکی برای سنجش اینگونه پیشرفت است). همان پژوهندگان در این باره نیز باید داوری کنند که این نظر دیگر کانت راجع به‌مابعدالطبیعه که اکنون نقل می‌کنیم تا چه حد در خور موقع است[۴۱]:

> در مورد مابعدالطبیعه به‌طور کلی و نظریاتی که دربارهٔ ارزش آن ابراز کرده‌ام، باید تصدیق کنم که در بعضی جاها بیانم آنطور که می‌بایست مشروط و آمیخته به‌احتیاط نبوده‌است. مع‌هذا، نمی‌خواهم این واقعیت را پنهان کنم که به‌لاف و گزافهای پر باد و نخوت چنین کتابهای آکنده به‌حکمت و فرزانگی که امروزه باب‌پسند است نمی‌توانم جز به‌دیدهٔ بیزاری و حتی نفرت بنگرم. زیرا کاملاً قانع شده‌ام که طریقی که انتخاب شده خطاست و روشهای پذیرفته شده قطعاً بر این نادانیها و حماقتها به‌نحو پایان‌ناپذیر خواهدافزود و حتی نابودی کامل این دستاوردهای موهوم امکان ندارد به‌قدر این علم ساختگی و زایش و افزایش لعنتی آن زیانمند باشد.

دومین نمونهٔ طرز فکر غیرعقلی در این عصر که قصد دارم دربارهٔ آن بحث کنم، کتاب *مطالعه‌ای در تاریخ* توین‌بی است. باید کاملاً روشن کنم که، به‌عقیدهٔ من، این کتاب فوق‌العاده برجسته و خواندنی است و به این جهت آن را برگزیده‌ام که از هر نوشتهٔ معاصر دیگری که از قلم غیرعقلانی‌مسلکان و اصالت تاریخیان تراویده و من سراغ دارم، برتر است. البته در صلاحیت من نیست که دربارهٔ محسنات توین‌بی در تاریخ‌نگاری داوری کنم. ولی معتقدم او، برخلاف دیگر فیلسوفان غیر عقلانی‌مسلك و اصالت تاریخی معاصر، بسیاری چیزها می‌گوید که خواننده را به‌فحص و اندیشه بر می‌انگیزد. این نظری بود که لااقل من دربارهٔ او پیدا کردم. از خواندن نوشتهٔ او به‌بسیاری نکات ارزنده پی بردم و به‌هیچ وجه نمی‌خواهم او را در رشتهٔ تحقیقات تاریخی خودش به‌غیرعقلانی مسلکی متهم کنم. هر جا مسألهٔ سنجش شواهد موافق یا مخالف تعبیر تاریخی خاصی مطرح بوده، توین‌بی با قاطعیت و بدون دودلی از روش

استدلال عقلی پیروی کرده‌است. فی‌المثل، مطالعه‌ای به‌اسلوب تطبیقی انجام می‌دهد تا معین کند که آیا انجیلها به‌عنوان اسناد تاریخی اصالت دارند یا نه و نتیجهٔ منفی می‌گیرد[۴۲]. قضاوت دربارهٔ دلایل و شواهد او در حد من نیست، ولی عقلانی بودن روشی که بکار می‌برد جای چون و چرا ندارد و این بیشتر از آن رو قابل تحسین است که توین‌بی دلش با عقاید سنتی مسیحی است و، به‌این جهت، دفاع از عقیده‌ای لااقل بر خلاف سنت یقیناً برایش دشوار بوده‌است[۴۳]. همچنین بسیاری از گرایشهای سیاسیی که در کتاب ابراز شده ـ بویژه حملهٔ نویسنده به تعصبات فکری و افکار قبیله‌پرستانه و «کهنه‌پرستانهٔ» مرتبط با تعصبات مذکور که از لحاظ فرهنگی باید ارتجاعی محسوب شود ـ کاملاً مورد تأیید من است.

اما توین‌بی در این کتاب، تاریخ را اصل قرارمی‌دهد و بر همه چیز مقدم می‌شمارد و دلیل اینکه، به‌رغم همهٔ ملاحظاتی که ذکر کردم، انگشت بر این اثر بزرگ و فراموش نشدنی می‌گذارم و نویسنده را به‌متابعت از روشی غیر از روش عقلی و استدلالی متهم می‌کنم این است که تا این زهر در نوشته‌ای به‌این ارزندگی تأثیر نگذاشته، خطر آن را درست نمی‌توان درك کرد.

آنچه ناگزیر باید طرز فکر غیرعقلانی توین‌بی خوانده شود، به راههای گوناگون بروز می‌کند. یکی تسلیم شدن او به‌سلیقهٔ خطرناکی است که در عصر ما باب روز شده‌است. منظور سلیقهٔ کسانی است که استدلالها را سرسری می‌گیرند و حتی از باب آزمایش هم به مدلول آشکار دلایل اعتنایی ندارند و هر استدلال را حمل بر انگیزه‌ها و گرایشهای عمیقتر غیرعقلانی [گوینده] می‌کنند. این همان موضع جامعه‌کاوان است که در فصل گذشته مورد انتقاد قرارگرفت ـ موضع کسانی است که به‌جای رسیدگی به‌صحت استدلال، اول به‌سراغ انگیزه‌ها و موجبات ناخودآگاه در بوم اجتماعی متفکر می‌روند.

البته چنانکه در فصل گذشته نشان داده‌شد، چنین موضعی تا حدی قابل توجیه است، بخصوص در مورد نویسنده‌ای که یا اصلاً استدلال نمی‌کند یا دلایلش بوضوح ارزش رسیدگی ندارد. اما اگر هیچ کوششی

برای جدی گرفتن استدلالهای جدی بکار نرود، آنگاه، به‌عقیدهٔ من، حق با ماست که نه تنها طرف را به‌غیرعقلانی‌مسلکی متصف سازیم، بلکه با اتخاذ همان موضع نسبت به‌روش او، در صدد تلافی برآییم. بنا بر این، تصور می‌کنم کاملاً حق داریم، به‌پیروی از روش جامعه‌کاوان، غفلت توین‌بی را از جدی گرفتن استدلالهای جدی، نشانه‌ای از تمایل وی به‌مشرب روشنفکرمآبان قرن بیستم تشخیص دهیم که سرخوردگی یا حتی یأسشان از عقل و چاره‌یابی عقلی بر مشکلات اجتماعی، به‌صورت گریز به‌دامان عرفان دینی بروز می‌کند[۴۴].

برای اینکه شاهدی از خودداری توین‌بی از جدی گرفتن استدلالهای جدی آورده‌باشم، بحث او را دربارهٔ مارکس انتخاب کرده‌ام. دلایلی که برای این انتخاب داشته‌ام یکی این بوده که من و خواننده هر دو با این موضوع آشنایی داریم و دوم اینکه بین من و توین‌بی دربارهٔ بیشتر جنبه‌های عملی موضوع، موافقت وجود دارد. داوریهای عمدهٔ او راجع به تأثیر سیاسی و تاریخی مارکس، بسیار شبیه نتایجی است که من با استفاده از روشهای عادیتر گرفته‌ام و اصولاً این یکی از مباحثی است که درون بینی تاریخی عمیق او را بسیار خوب نشان می‌دهد. بنا بر این، تصور نمی‌کنم اگر از عقلانیت مارکس در برابر توین‌بی دفاع کنم، کسی مرا به دفاع بیوجه از مارکس متهم کند. اختلاف نظر عمدهٔ من با توین‌بی درست بر سر همین نکته است. توین‌بی، دربارهٔ مارکس (و دربارهٔ همه کس) طوری سخن می‌گوید که گویی او موجود متعقلی نیست که در تأیید آنچه تعلیم می‌دهد دلیل اقامه می‌کند. بحث توین‌بی دربارهٔ مارکس و نظریات وی، مؤید تأثیری است که نوشتهٔ او عموماً در خواننده می‌گذارد، بدین معنا که احساس می‌شود استدلال در نظر نویسنده یکی از وجوه بی‌اهمیت سخن است و تاریخ بشر، تاریخ هیجانها و شورها و احساسات مذهبی و فلسفه‌های غیرعقلانی و احیاناً هنر و شعر است و هیچ ربطی به‌تاریخ عقلی و علمی انسان ندارد. (نامهایی مانند گالیله و نیوتن و هاروی[۱] و پاستور

---

۱. William Harvey (۱۶۵۷-۱۵۷۸). پزشك وکالبدشناس انگلیسی و کاشف گردش خون در بدن. (مترجم)

به‌هیچ وجه در شش جلد اول مطالعـهٔ اصالت تاریخی توین‌بی دربارهٔ دورهٔ زندگی تمدنها، سهمی ندارند[۴۵]).

در خصوص همانندیهای عقایـد کلـی من و توین‌بی دربارهٔ مارکس، خوانندگان را یادآور می‌شوم که در فصل اول همین کتاب، اشاره‌هایـی به شباهت قـوم بـرگـزیـده بـه‌طبقـهٔ برگزیده کرده‌ام و در جاهـای دیگر، دربـارهٔ نظریـهٔ مارکس راجع به‌ضرورت تاریخـی و بویژه حتمیت انقـلاب اجتمـاعی، بر سبیـل انتقاد، نظرهایـی ابراز داشتـه‌ام. توین‌بی با همـان هوشمندی و تیزبینی خاص خود، این اندیشه‌ها را به‌یکدیگر ارتباط می‌دهد و چنین می‌نویسد[۴۶]:

> آنچـه اختصاصاً از سنت یهـود سرچشمـه می‌گیرد و بـه‌مارکس الهام می‌بخشد، ظهور انقلابی خشونتبـار در عالم مکاشفه برای اوست که چون قضا و حکم خداونـدی است، اجتناب‌ناپذیر است و بایـد نقش کنـونـی **پرولتاریا** و **اقلیت مسلط** را معکـوس کنـد... به‌نحـوی کـه **قوم برگزیده** با یك جهش از پایینترین مرتبه به‌بالاترین مقام در این جهان برسد. مارکس **الاههٔ «جبر تاریخ»** را به‌جـای یهوه در مقـام ایـزد قـادر مطلـق و پرولتاریای داخلی دنیای جدیـد غرب را به‌جانشینی **قوم یهود** بر می‌گـزیند و تصورش از این **ملکوت مسیحایی**، **دیکتاتوری پرولتاریاست**. با اینهمه، ویژگیهای برجستهٔ [فرارسیدن آخرالزمـان در] مکاشفـات سنتـی یهود، از پس ایـن جـامـهٔ مبدل نخ‌نمـا بیرون می‌زنـد و آنچه فیلسوف و کارگردان ما بـه‌لبـاس امروزی غربی به‌صحنه مـی‌آورد، در واقع همان یهودیت مکابی ماقبل خاخامی است...

این قطعه با چنین عبارات درخشان، تـا جایی که فقـط به‌قصد تشبیه انشاء شده‌باشد، یقینـاً چیزی در بر ندارد که مورد موافقت مـن نباشد. اما اگر غرض از آن (جزئـاً یا کلاً) تحلیـل جدی مارکسیسم باشد، آن وقت ناگزیر باید اعتراض کنم. هر چه باشد مارکس کتاب **سرمایه** را نوشت، در سرمایه‌داری مبتنی بر سیاست آزادگذاری مطالعـه کرد و صاحب تحقیقات جـدی و بسیار مهـم در علوم اجتماعـی بود ولـو امروز بخش اعظـم آن منسوخ شده‌باشد. ولـی می‌بینیم قصد و غرض از نگارش قطعـهٔ نقل شده، در واقع تحلیل جدی بوده‌است و توین‌بی معتقد است تشبیهات و تمثیلاتش

به‌فهم جدی مارکس کمك می‌کند، زیرا در قسمتی که زیر عنوان «مارکسیسم و سوسیالیسم و مسیحیت[1]»[۴۷] به‌این قطعه الحاق‌کرده (و فقط بخش مهمتر آن در اینجا نقل شد) به‌بحث دربارهٔ ایرادهای احتمالی مارکسیستها به «چنین شرحی در باب فلسفهٔ مارکس» می‌پردازد. چیزی که نشان می‌دهد حتی این «الحاقیه[2]» هم بدون شك به‌قصد بحث جدی دربارهٔ مارکسیسم نوشته‌شده، نخستین بند آن است که با این کلمات آغاز می‌شود: «طرفداران مارکسیسم شاید اعتراض کنند که...» و دومین بند آن که در ابتدای کلام می‌گوید: «در جواب چنین اعتراضی از جانب مارکسیستها...» اما اگر دقیقتر به‌این بحث بنگریم، می‌بینیم از هیچ‌یك از استدلالها یا مدعیات عقلانی مارکسیسم حتی ذکری هم به‌میان نیامده‌است، تا چه رسد به‌اینکه در آن تحقیق شود. حتی یك کلمه هم در باب نظریه‌های مارکس و صحت و سقم آنها دیده نمی‌شود. تنها یك مسألهٔ اضافی در «الحاقیه» مطرح شده که باز مربوط به‌منشأ تاریخی قضیه است. مارکسیستی که توین‌بی در نظر مجسم می‌کند، برخلاف هر مارکسیست با شعوری که یقیناً اعتراض می‌کرد مارکس فکر قدیمی سوسیالیسم را بر پایهٔ عقلی و علمی جدیدی بنیاد کرده‌است، «اعتراضش» به‌زعم توین‌بی این خواهد بود که:

> ما [یعنی توین‌بی] در چنین مجملی راجع به‌فلسفهٔ مارکس... تنها برحسب ظاهر، آن [فلسفه] را به‌عناصر سازای هگلی و یهودی و مسیحیش تجزیه کرده‌ایم و کلمه‌ای دربارهٔ اختصاصیترین... بخش پیام او نگفته‌ایم... پیرو مارکس به‌ما خواهد گفت که سوسیالیسم جوهر زندگی به‌شیوهٔ مارکسی است؛ **عنصری است بدیع و ابتکاری در نظام فکری مارکس که ممکن نیست اثری از آن در منابع هگلی یا مسیحی یا یهودی یا هیچ منبع ماقبل مارکسی دیگر یافت شود.**

این اعتراضی است که توین بی از قول یك مارکسیست بیان می‌کند. اما هر مارکسیستی، ولو فقط بیانیهٔ [کمونیست] را خوانده باشد، می‌داند که مارکس حتی از سال ۱۸۴۷، بین هفت یا هشت منبع «ماقبل مارکسی»

1. 'Marxism, Socialism, and Christianity' 2. Annex

سوسیالیسم ـ از جمله، به‌اصطلاح خودش، سوسیالیسم «مسیحی» یا «کشیشی» ـ را فرق می‌گذاشت و هرگز حتی به‌خواب هم نمی‌دید که بگوید سوسیالیسم را من کشف کرده‌ام. تنها ادعایش این بود که سوسیالیسم را به‌صورت عقلانی درآورده یا، به‌گفتهٔ انگلس، از اندیشه‌ای خیالی و ناکجاآبادی به‌علم مبدل کرده‌است[۴۸]. اما توین‌بی اینها همه را نادیده می‌گیرد و می‌نویسد:

> در جواب چنین اعتراضی از جانب مارکسیستها، باید کاملاً به کیفیت انسانی و سازندهٔ آرمان سوسیالیسم و همچنین به‌اهمیت این آرمان در «ایده‌ئولوژی» مارکس اذعان کنیم. **اما نمی‌توانیم این ادعای مارکسیستها را بپذیریم که سوسیالیسم کشف بدیع مارکس بوده‌است.** باید خاطرنشان کنیم که پیش از اینکه از سوسیالیسم مارکس حتی اسمی شنیده شده‌باشد، سوسیالیسم مسیحی موعظه می‌شد و مأخذ عمل بود و وقتی نوبت حمله به‌ما برسد، باید بگوییم که سوسیالیسم مارکس از سنت مسیحی نشأت گرفته‌است...

من به‌هیچ وجه منکر این نشأت‌گیری نیستم و یقیناً هر مارکسیستی می‌تواند بدون قربانی‌کردن ذره‌ای از مرام خویش، به‌این نکته اذعان کند، زیرا مرام مارکسیستی نمی‌گوید مارکس مبدع چنین آرمان انسانی و سازنده‌ای بود؛ می‌گوید مارکس دانشمندی بود که با توسل به‌وسایل صرفاً عقلانی ثابت کرد که سوسیالیسم خواهد آمد و نشان داد که از چه راهی خواهد آمد.

بحث توین‌بی دربارهٔ مارکسیسم در جهتی سیر می‌کند که کوچکترین ربطی به‌مدعیات عقلی مطرح شده در آن مرام ندارد. سؤال من این است که چه توضیحی می‌توان در این باره داد؟ یگانه توضیح به‌نظر من این است که ادعای عقلی‌بودن مارکسیسم بکلی برای توین‌بی بیمعناست. او فقط به‌این مسأله علاقه‌مند است که مارکسیسم به‌عنوان یکی از مذاهب، از چه منبعی سرچشمه گرفته‌است. من کاملاً به‌خصلت مذهبی مارکسیسم اذعان دارم. ولی حداقل این است که روش برخورد با فلسفه‌ها یا مذاهب از نظر منشأ و محیط تاریخی محض ـ یعنی موضعی که در فصل گذشته (به‌تفکیک

از اعتقاد به‌اصالت تاریخ) تاریخگرایی خوانده شد ـ روشی بسیار یك‌جانبه است. اینکه این روش تا کجا ممکن است به‌کنار گذاشتن عقل و استدلال بینجامد، از مشاهدهٔ غفلت و بلکه تحقیر توین‌بی نسبت به‌یکی از مهمترین جنبه‌های حیات آدمی، یعنی قلمرو حجت و تعقل، آشکار می‌شود.

توین‌بی ضمن ارزیابی تأثیر مارکس، نتیجه می‌گیرد که[۴۹]: «تاریخ ممکن است قضاوت کند که یگانه دستاورد مثبت و بزرگ کارل مارکس، بیدار کردن مجدد وجدان اجتماعی مسیحیت بوده‌است.» من هیچ ایرادی به‌این ارزیابی ندارم. شاید خواننده بیاد داشته‌باشد که خودم هم بر تأثیر اخلاقی مارکس در مسیحیت تکیه کرده‌ام[۵۰]. حتی تصور می‌کنم توین‌بی در ارزیابی نهایی، آنطور که می‌بایست این معنای بزرگ اخلاقی را بحساب نگرفته‌است که استثمارشدگان نباید منتظر صدقات و خیرات استثمارگران بنشینند و خود باید برای رهایی خویش دامن همت به‌کمر بزنند. ولی البته این اختلاف نظری بیش نیست و من به‌خواب هم نمی‌بینم که حق توین‌بی را برای اظهار عقیده مورد تردید قرار دهم، بخصوص که نظر او را نظری بسیار منصفانه می‌دانم. فقط می‌خواهم توجه خواننده را به‌جملهٔ «تاریخ ممکن است قضاوت کند» جلب کنم که به‌طور ضمنی دال بر نظریه‌ای اصالت تاریخی در اخلاق و حتی حاکی از آینده‌پرستی اخلاقی است[۵۱]. به‌عقیدهٔ من، شانه خالی کردن از بار انتخاب در اینگونه امور نه ممکن است نه بایسته، چه اگر ما قضاوت نکنیم، تاریخ هم نخواهد کرد.

همین‌قدر راجع به‌بحث توین‌بی دربارهٔ مارکس کافی است. در مورد مسألهٔ کلیتر تاریخگرایی یا نسبیگرایی تاریخی توین‌بی، نکته‌ای که باید گفت این است که او به‌این گرایش خویش توجه دارد، ولی به‌جای اینکه آن را به‌صورت این اصل کلی در آورد که هر اندیشه‌ای بنا به‌وجوب علّی محصول تاریخ است، به‌صورت اصل محدودتری که فقط در مورد اندیشهٔ تاریخی مصداق دارد، بیان می‌کند و به‌گفتهٔ خودش[۵۲] «همیشه بنا را بر این اصل موضوع [می‌گذارد] که هر فکر تاریخی بناچار با اوضاع و احوال خاص متفکر از حیث زمان و مکان نسبت دارد. این قانون طبیعت بشر

است و هیچ نابغهٔ انسانی از شمول آن مستثنا نیست.» شباهت این تاریخگرایی با جامعه‌شناسی معرفت روشن است. «اوضاع و احوال خاص متفکر از حیث زمان و مکان»، بوضوح معرف همان چیزی است که ممکن است «بوم تاریخی» او خوانده شود، نظیر «بوم اجتماعی» که در جامعه شناسی معرفت توصیف شد. اگر تفاوتی وجود داشته‌باشد در این است که توین‌بی «قانون طبیعت بشر» را به‌اندیشهٔ تاریخی محدود می‌کند که، به نظر من، محدودیتی غریب و شاید حتی غیرعمدی است. بعید می‌نماید که «قانون طبیعت بشر که هیچ نابغهٔ انسانی از شمول آن مستثنا نیست»، فقط در مورد اندیشهٔ تاریخی مصداق داشته‌باشد، نه در مورد هر اندیشه به‌طور کلی.

تردید نیست که در اینگونه تاریخگرایی یا مذهب اصالت جامعه‌شناسی، حقیقتی هست، منتها حقیقتی پیش پا افتاده که در دو فصل گذشته راجع به‌آن بحث کرده‌ایم و نیازی به‌تکرار ندارد. ولی شاید تذکر این نکته بیمورد نباشد که گفتهٔ توین‌بی اگر قید اندیشهٔ تاریخی از آن برداشته‌شود، دیگر ممکن نیست یکی از «اصول موضوع» بشمار رود، زیرا جنبهٔ پارادکس پیدا می‌کند و به‌یکی از صور مختلف پارادکس دروغگو مبدل می‌گردد[۵۴]. اگر هیچ نابغه‌ای از این قاعده مستثنا نباشد که هر چه را باب پسند بوم اجتماعی اوست بیان کند، خود این قاعدهٔ ادعایی هم ممکن است صرفاً مبین آن چیزی باشد که باب پسند بوم اجتماعی واضع آن است ـ یعنی، در این مورد، عقیده به‌نسبی بودن امور که باب پسند عصر ماست. این نکته فقط در حوزهٔ منطق صوری حائز اهمیت نیست، بلکه نشان می‌دهد که تاریخگرایی یا تاریخکاوی[۱] را در مورد خود تاریخگرایی نیز می‌توان بکار بست و پس از اینکه هر اندیشه را در ترازوی دلایل عقلی سنجیدیم، کاملاً رواست که از این نظر نیز به‌آن بنگریم. چون تاریخگرایی را قبلاً در ترازوی عقل سنجیده‌ایم، شاید اکنون اشکالی نداشته‌باشد که دل به‌دریا بزنیم و به‌روش تاریخکاوی مبادرت به‌تشخیص [درد] کنیم و بگوییم خود تاریخگرایی نیز یکی از محصولات خاص، ولو اندکی مندرس،

1. historio-analysis

عصر ما یا، به‌عبارت دقیقتر، محصول واپس‌ماندگی علوم اجتماعی روزگار ماست. واکنش خاصی است در برابر سیاست مداخله‌گری [دولتها] و عصر کاربرد موازین عقلی و همکاری در صنعت ـ عصری که شاید بیش از هر دورهٔ دیگر در تاریخ، نیازمند کاربرد عملی روشهای عقلی در مورد مشکلات اجتماعی است. ماحصل تشخیص تاریخکاوانهٔ من این است که تاریخگرایی توین‌بی، نوعی ضدیت با مسلك عقلی به‌منظور مدافعه و توجیه‌گری است؛ زاییدهٔ نومیدی از عقل است و کوششی است در آن واحد برای گریختن به‌دامان گذشته و پیشگویی آینده[۵۴]. بنا بر این، خود تاریخگرایی نیز باید محصول تاریخ بشمار آید.

بسیاری از ویژگیهای کار توین‌بی مؤید تشخیص ماست. نمونهٔ این امر، تأکید او بر این است که اهل آخرت بودن بهتر از اهل عمل بودن و تأثیر گذاردن در سیر وقایع دنیاست. او «توفیق دنیوی غم‌انگیز» بعضی از پیامبران را مثال می‌زند[۱] و می‌گوید فرصتی که برای مبادرت به‌عمل در این جهان برای ایشان دست داد «امتحانی بود که روحشان از آن موفق بیرون نیامد.» چنین پیامبران «با قبول [این فرصت]... وظیفهٔ متعالی پیامبران والامقام را ترك کردند و به‌وظایف عادی دولتمردان موفق قانع شدند.» (به‌عبارت دیگر، به‌وسوسه تسلیم شدند حال آنکه عیسی نشد). کسی که ستایش توین‌بی را بر می‌انگیزد، ایگناتیوس لویولا[۲] است که پیشهٔ سربازی را کنار گذاشت و به‌قدیسان پیوست[۵۵]. البته اشکالی که پیش می‌آید این است که این قدیس خاص، دولتمرد موفقی نیز شد. (ولی ظاهراً وقتی مسألهٔ یسوعیت[۳] مطرح است، همه چیز فرق می‌کند، زیرا این نوع دولتمداری متوجه آخرت است). برای جلوگیری از سوء تفاهم، باید توضیح دهم که خود من شخصاً مقام بسیاری از قدیسان را بالاتر از اکثر ـ و بلکه اکثر

۱. در این مثال، بنا به‌بعضی ملاحظات، اندك تغییری داده‌شد. (مترجم)

۲. [Saint] Ignatiua Loyola (۱۴۹۱-۱۵۵۶). «مؤسس اسپانیایی یسوعیان. درباری بود و سرباز شد و در ۱۵۲۱ متوجه دین گردید... در ۱۵۳۴ او و شش تن از یارانش سوگند یادکردند که فقر و تقوی پیشه سازند... وی تا هنگام مرگ رهبر یسوعیان بود...» (دایرةالمعارف فارسی). (مترجم)

3. Jesuitism

قریب به‌اتفاق ـ دولتمردانی می‌دانم که از حال و کارشان خبر دارم چون به‌طور کلی موفقیت سیاسی چیزی نیست که چشمانم را خیره کند. آنچه نقل کردم صرفاً برای تأیید این نکته بود که تشخیصی که بر پایهٔ تاریخکاوی داده‌ام درست است و تاریخگرایی این پیامبر تاریخی امروزی، چیزی جز فلسفهٔ گریز نیست.

توین‌بی ضدیت خویش را با عقل و استدلال، در بسیاری جاهای دیگر نیز بوضوح نشان می‌دهد. مثلاً در حمله به‌مفهوم عقلی بردباری و تساهل، به‌جای اینکه استدلال کند، دست به‌دامان دو صفت متضاد «والا» و «پست» می‌شود. در قطعه‌ای که اکنون نقل می‌کنم، بحث دربارهٔ تضاد بین پرهیز صرفاً «منفی» از خشونت به‌جهات عقلی است و سلم و عدم خشونت حقیقی اهل آخرت، و گفته‌می‌شود که این دو، مصادیق «دو معنایی هستند... که با یکدیگر تضاد مثبت دارند»[۵۶]. قطعهٔ مورد نظر چنین است: «در پست‌ترین حالت، خودداری از خشونت ممکن است بی‌آنکه ایمانی را برساند یا از احساسی والا و سازنده حکایت کند، فقط نمایانگر یأس از خشونتگری باشدکه در گذشته حتی‌الغثیان مأخذ عمل بوده‌است... نمونهٔ رسوای این قسم عدم خشونت عاری از جنبهٔ تهذیبی، بردباری و تساهل دینی در جهان غرب از سدهٔ هفدهم... تا روزگار خود ماست.» وسوسه‌ای در انسان بیدار می‌شود که معاملهٔ به‌مثل کند و، با استفاده از مصطلحات خود توین‌بی، بپرسد که مگر همین حملهٔ تهذیب‌کننده به بردباری دینی غرب، بی‌آنکه ایمانی را برساند یا از احساسی والا و سازنده حکایت کند، فقط نمایانگر یأس از عقل نیست؟ مگر این حمله خود نمونهٔ رسوای آن قسم خردستیزی نیست که در جهان غرب باب پسند بوده و هنوز هم هست و در گذشته، بویژه از عصر هگل تا روزگار خود ما، حتی‌الغثیان مأخذ عمل بوده‌است؟

البته تاریخکاوی من دربارهٔ توین‌بی، به‌معنای انتقاد جدی نیست. قسمی تلافی توأم با بیمهری و سنگ‌پرانی به‌پاداش کلوخ‌اندازی تاریخگرایان است. انتقاد بنیادی من در جهتی بکلی متفاوت سیر می‌کند و یقیناً اسباب تأسف من خواهدبود اگر ببینم با تفننی که در تاریخگرایی می‌کنم، این روش مبتذل بیش از پیش باب روز می‌شود.

سوء تفاهم نشود. من هیچ دشمنی و عنادی با عرفان دینی ندارم (فقط با روشنفکرمآبان خردستیز مخالفم) و حتی حاضرم در هر کوششی برای جلوگیری از منکوب‌کردن آن، در صف مقدم بـه‌پیکار برخیزم. آنکه از نابردباری مذهبی هواداری می‌کند من نیستم. ادعای من فقط این است که ایمان به‌عقل و مسلك عقلانی و بشردوستی و انسانگرایی[۱] نیز مانند هر مرام دیگر حق دارد در جهت بهکرد حال و کار آدمی و جلوگیری از جنایات بین‌المللی و استقرار صلح، بکار بیفتد. توین‌بی می‌نویسد[۵۷]:

همهٔ توجه و کوشش انسانگرایان به‌این معطوف است که زمام امور انسانها را به‌دست انسانها بسپارند. ولی... وحدت نوع بشر هرگز ممکن نیست، تأمین شود جز در چارچوب وحدت یك کل فوق بشری که انسان نیز بخشی از آن است... و طایفهٔ انسانگرایان امروزی غرب دارای این خصوصیت و بلکه لجاج بوده‌اند که خواسته‌اند با برپا کردن برج غول‌آسای بابل[۲] بر بنیادهایی خاکی، به‌آسمان برسند...

اگر اشتباه نکنم، دعوی توین‌بی این است که انسانگرایان ممکن نیست موفق شوند زمام امور بین‌الملل را به‌عقل آدمی بسپارند. او با استناد به‌برگسون[۵۸] مدعی است که تنها راه نجات ما، پیروی از یك کل فوق بشری و عهدبستن با اوست و عقل بشر به‌هیچ طریقی و، به‌قول او،

---

۱. humanism (یا به‌تلفظ فرانسه، اومانیسم). در فلسفه و تاریخ معانی بسیار مختلف از این واژه اراده می‌شود. در اینجا بیشتر به‌معنای توجه به ارزشهای انسانی و تکیه بر قدر و قیمت ذاتی آدمی است و نیز توان او برای شکوفا شدن با توسل به‌عقل و روش علمی. (مترجم)

۲. Tower of Babel . «... اخلاف نوح (که به‌یك زبان تکلم می‌کردند) بر آن شدند که در [شهر بابل] برجی بسازند تا بدان وسیله به‌آسمان برسند. برای همین بلندپروازی چنان شدند که سخن یکدیگر را نمی‌فهمیدند.» (دایرةالمعارف فارسی). مجازاً کنایه از گردنفرازی و ادعای بیجاست. (مترجم)

از هیچ «راه خاکی[1]»، ممکن نیست به‌برانداختن تعصبات ملی ناشی از قبیله‌گرایی کامیاب شود. من از اینکه ایمان انسانگرایان، «خاکی» توصیف شده ناراحت نیستم چون معتقدم آن ایمان یکی از اصول هر سیاست عقلانی است و ما قادر نیستیم دنیا را بهشت کنیم[۵۹]. ولی در ضمن ناگفته نماند که انسانگرایی قدر خود را در عمل به‌اثبات رسانیده و ثابت کرده‌است که شاید از هیچ مرام دیگری کمتر نیست. گرچه من نیز مانند بیشتر انسانگرایان بر این گمانم که مسیحیت با تعلیم ابوت خداوند، ممکن است به‌استقرار اخوت در میان آدمیان یاری دهد، تصور نمی‌کنم کسانی که ایمان به‌عقل را در آدمی سست می‌کنند چندان کمکی برای رسیدن به‌آن مقصود از دستشان برآید.

1. terrestrial road

نتیجه

۲۵ آیا تاریخ معنایی دارد؟

۱

اکنون که به‌پایان کتاب نزدیك می‌شویم، می‌خواهم بار دیگر خواننده را یادآور شوم که غرض از نگارش این فصول، نوشتن تاریخ کامل مذهب اصالت تاریخ نبوده‌است. مقصود فراهم‌آوردن یادداشتهایی به‌سیلقهٔ شخصی در حاشیهٔ چنین تاریخی بوده‌است. اینکه این حاشیه‌نگاریها بعلاوه به‌صورت قسمی مدخل انتقادی بر فلسفهٔ جامعه و سیاست در آمده، با نشأت‌گرفتن آنها از سلیقهٔ شخصی پیوند نزدیك داشته‌است، چه مذهب اصالت‌تاریخ نیز یکی از اقسام فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی و اخلاقی (یا شاید بتوان گفت، خلاف اخلاق) است و، از این حیث، از آغاز تمدن ما، شدیدترین تأثیر را بر جای گذاشته‌است. از این رو، اظهار نظر دربارهٔ سرگذشت آن بدون بحث در مسائل اساسی جامعه و سیاست و اخلاق، تقریباً غیرممکن است. چنین بحثی، خواهی نخواهی، همیشه دارای جنبه‌های قوی خصوصی است. البته غرض این نیست که مندرجات کتاب فقط بازتاب عقاید خصوصی نگارنده است. همیشه در موارد انگشت‌شماری که به‌توضیح پیشنهادها یا تصمیمهای شخصی در مسائل اخلاقی و سیاسی پرداخته‌ام، کاملاً جنبهٔ خصوصی قضیه را روشن ساخته‌ام. مراد این است که گزینش موضوع بحث، بمراتب بیش از آنکه مثلاً در رساله‌ای علمی ممکن بود انتظار داشت، فرع انتخاب شخصی بوده‌است.

البته از جهتی، این تفاوت، مسألهٔ بیشی و کمی است. حتی علم هم

صرفاً «انبوهی از امور واقع» نیست و دست کم باید گفت گزینه‌ای است وابسته به‌مسائل مورد علاقهٔ گزیننده و نظرگاه[۱] خاص او. معمولاً در علوم، این نظرگاه معلول نظریه‌ای علمی است، بدین معنا که از میان اقسام بیشمار امور واقع و انواع بیحساب جنبه‌های امور واقع، فقط آنگونه امور واقع و جنبه‌ها انتخاب می‌شوند که به‌سبب ارتباطشان با نظریهٔ علمی کمابیش نارسی جلب نظر می‌کنند. طایفه‌ای از فیلسوفان صاحب‌نظر در روش علمی[۱] بر پایهٔ این قبیل ملاحظات به‌این نتیجه رسیده‌اند که استدلال علمی همیشه مستلزم دور است و، به‌قول ادینگتن، «همواره می‌بینیم دور خود می‌چرخیم»، زیرا نتیجه‌ای که از امور واقع تجربه شده می‌گیریم در حقیقت همان چیزی است که قبلاً به‌صورت نظریه در قالب همان امور گنجانیده‌بودیم. ولی این استدلال قابل دفاع نیست. راست است که معمولاً فقط واقعیتهایی را [برای مطالعه] برمی‌گزینیم که به‌نحوی با نظریهٔ نارس ما ارتباط داشته‌باشند؛ اما راست نیست که انتخاب را فقط به‌اموری محدود می‌کنیم که مؤید و، باصطلاح، در حکم تکرار آن نظریه باشند. روش علم این است که همواره هوشیار باشیم و ببینیم چه واقعیتهایی ممکن است نظریهٔ ما را باطل کنند. آزمودن نظریه یعنی همین ـ یعنی ببینیم آیا می‌توانیم عیبی در آن پیدا کنیم؟ البته هنگامی که به‌گردآوری واقعیات مشغولیم، پیوسته گوشهٔ چشممان متوجه نظریه‌ای است که داشته‌ایم. این واقعیات تا وقتی نظریه از بوتهٔ آزمون سربلند بیرون بیاید، مؤید آن هستند، ولی صرفاً تکرار بیمعنای نظریه‌ای نارس نیستند و نظریه را تنها بشرطی تأیید می‌کنند که از کوششهای ناموفق برای ابطال پیش بینیهای مبتنی بر آن نظریه نتیجه شده‌باشند و از این‌رو، گواه بارز صحت آن باشند. بنا بر این، به‌اعتقاد من، آنچه آزمودن نظریه را امکان‌پذیر می‌سازد و مقوم خصلت علمی آن می‌شود، امکان

---

۱. چنانکه قبلاً نیز در این کتاب متذکر شده‌ایم، «نظرگاه» را در برابر تعبیر point of view بکار می‌بریم که در آثار پیشینیان، از جمله ابن‌سینا و مولانا جلال‌الدین رومی نیز درست به‌همین معنا استعمال شده‌است. مولوی فرماید: از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مؤمن و گبر و یهود. (مترجم)

برافتادن یا تکذیب آن است. کلید روش علمی این واقعیت است که هر کوششی برای آزمودن نظریه، کوششی است برای تکذیب پیش‌بینیهایی که بر مبنای آن صورت می‌گیرند[۲]. مؤید این عقیده دربارهٔ روش علمی، تاریخ علم است که نشان می‌دهد نظریه‌های علمی اغلب در نتیجهٔ آزمایش برافتاده‌اند. برافتادن هر نظریه، در واقع راه پیشرفت علم را هموار می‌کند. پس این مدعا قابل دفاع نیست که کار علمی مستلزم دور است.

تنها نکتهٔ صادق در این دعوی آن است که هیچ وصف علمیی دربارهٔ امور واقع نیست که مبتنی بر گزینش و وابسته به نظریه نباشد. برای روشن‌شدن مطلب، ممکن است بر سبیل مقایسه، نورافکن را مثال بزنیم (این نظریه را من معمولاً به‌تفکیک از «نظریهٔ سطل‌گونگی ذهن»[۳]، «نظریهٔ نورافکن‌وارگی علم» می‌خوانم). اینکه نورافکن چه چیز را قابل رؤیت کند، بستگی دارد به‌موقعیت خود آن، چگونگی هدایت نور از طرف ما، شدت نور، رنگ نور و جز اینها و البته عمدتاً چیزهایی که نور بر آنها می‌تابد. به‌همین وجه، هر وصف علمی نیز عمدتاً وابسته است به‌امور واقع موصوف و نظرگاه و علاقهٔ ما که قاعدتاً مرتبط با نظریه یا فرضیه‌ای است که می‌خواهیم بیازماییم. در واقع می‌توان گفت نظریه یا فرضیه، تبلور نظرگاه است. وقتی در صدد صورت‌بندی نظرگاه خویش برمی‌آییم، این صورت‌بندی را معمولاً فرضیهٔ موقت می‌خوانیم ـ یعنی چیزی که عجالتاً مسلم فرض می‌شود و کارش این است که در گزینش و تنظیم امور واقع به‌ما کمك کند. منتها باید متوجه بود که هیچ نظریه یا فرضیه‌ای نیست که به‌این معنا جنبهٔ موقت نداشته‌باشد و از این حالت بیرون بیاید، زیرا هیچ نظریه‌ای قطعی و نهایی نیست و هر نظریه‌ای باید در انتخاب و نظم‌دادن به‌امور واقع، مددکار ما باشد. پس هر وصفی دارای این خاصیت است که انتخاب در آن مدخلیت دارد و، از این رو، به‌یك معنا «نسبی» است ـ البته «نسبی» فقط به‌معنای اینکه اگر نظرگاهمان غیر از این بود، وصف دیگری می‌دادیم. خاصیت مذکور همچنین ممکن است در اعتقاد ما به‌صادق‌بودن وصف داده‌شده تأثیر بگذارد. البته در مسألهٔ صدق و کذب خود آن وصف تأثیری نخواهد

داشت چون «صدق» به‌این معنا «نسبی» نیست [۴].

عامل گزینش به‌این دلیل در اوصافی که می‌دهیم دخیل است که تعدد و تنوع جنبه‌های ممکن حقایق موجود در جهان، پایان‌ناپذیر است. تنها چیزی که برای توصیف این غنای بیکران در اختیار داریم، تعداد پایان‌پذیری از مجموعه‌های مرکب از الفاظ است که هر مجموعه نیز به نوبهٔ خود متناهی است. می‌توانیم تا هر وقت دلمان خواست به‌توصیف ادامه دهیم اما وصفی که می‌دهیم هیچ‌گاه کامل نخواهدشد و جز گزینه‌ای ــ آن هم گزینه‌ای کوچك ــ از امور واقع نخواهدبود. این نشان می‌دهد که اجتناب از نظرگاه گزینشی نه امکان‌پذیر است نه به‌هیچ وجه مطلوب، زیرا به‌فرض هم که در این کوشش موفق می‌شدیم، وصف «عینی»تری بدست نمی‌آوردیم و حاصل کار تلی از گزاره‌های بکلی نامرتبط با یکدیگر می‌شد. اتخاذ نظرگاه، امری اجتناب‌ناپذیر است و مساعی خام و ساده‌لوحانهٔ کسانی که می‌خواهند از آن پرهیز کنند، فقط به‌خودفریبی می‌انجامد و حاصلی نخواهد داشت جز کاربرد ناسنجیدهٔ نظرگاهی که ناخودآگاه حاصل شده‌است[۵]. آنچه گفتیم در مورد اوصاف تاریخی به‌طریق اولی صادق است، زیرا، به‌قول شوپنهاور، موضوع تاریخ نامتناهی است[۶]. همانطور که در علوم نمی‌توانیم از اتخاذ نظرگاه بپرهیزیم، در تاریخ هم نمی‌توانیم و عقیده به‌امکان اجتناب از این امر، ناگزیر به‌خودفریبی و عدم دقت در نقد و سنجش می‌انجامد. البته غرض این نیست که مجازیم دروغ بگوییم یا مسألهٔ صدق را سرسری بگیریم. هر وصف تاریخی از واقعیات، هر قدر هم تعیین صدق یا کذب آن دشوار باشد، یا راست است یا دروغ.

تا اینجا وضع تاریخ هم مشابه وضع علوم طبیعی، مثلاً علم فیزیك بود. اما اگر اهمیت «نظرگاه» را در تاریخ و فیزیك با هم بسنجیم، تفاوت بزرگی میانشان می‌بینیم. در فیزیك، چنانکه گفتیم، «نظرگاه» معمولاً به‌صورت نظریه‌ای فیزیکی عرضه می‌شود که می‌توان آن را با یافتن امور واقع تازه به‌آزمون گذارد. در تاریخ، قضیه به‌این سادگی نیست.

۲

اول سهم نظریه را در یکی از علوم طبیعی، مانند فیزیك، کمی دقیقتر بررسی کنیم. در اینجا چند کار مختلف، ولی مرتبط، از هر نظریه خواسته می‌شود. نظریه به‌علم وحدت می‌دهد و هم به‌تبیین رویدادها کمك می‌کند هم به‌پیش‌بینی آنها. عباراتی که اکنون در خصوص تبیین و پیش‌بینی نقل می‌کنیم، مستخرج از یکی از آثار منتشر شدهٔ خود من است[۷]:

معنای **تبیین علی**[۱] فلان رویداد، استنتاج قیاسی گزاره‌ای است (موسوم به‌**پیش‌شناخت**[۲]) در وصف آن رویداد، با استفاده از بعضی **قوانین کلی**[۳] به‌اضافهٔ بعضی جمله‌های شخصی[۴] یا مشخص به‌عنوان مقدمات[۵] قیاس (که می‌توان آنها را **شروط بدوی**[۶] نامید). فی‌المثل، برای تبیین علی پاره شدن فلان نخ، باید بگوییم آن نخ فقط می‌توانسته است نیم کیلو بار تحمل کند در صورتی که یك کیلو وزن به‌آن آویخته شده‌است. اگر این تبیین علی را تحلیل کنیم، می‌بینیم متضمن دو عنصر مختلف است. ۱) بعضی فرضیه‌ها از نوع قوانین کلی طبیعت را مسلم می‌گیریم که در مورد فعلی شاید چنین باشد: «هرگاه نخ معینی متحمل تنشی شود که از حداکثر تنش مخصوص به‌آن نخ تجاوز کند، نخ خواهد برید.» ۲) بعضی گزاره‌های مشخص (یا شروط بدوی) مربوط به‌رویداد خاص مورد بحث را مسلم می‌گیریم؛ در مورد فعلی ممکن است دو گزاره داشته‌باشیم بدین شرح: «حداکثر تنش مخصوص به‌این نخ که نخ احتمال دارد در آن حد پاره شود، مساوی نیم‌کیلوگرم وزن است» و نیز: «وزنی که به این نخ آویخته شده، یك کیلوگرم بوده‌است.» پس دو قسم گزاره داریم که مجموعاً از آنها تبیین علی کاملی بدست می‌آید: **۱) گزاره‌هایی کلی از نوع قوانین طبیعی، و ۲) گزاره‌هایی مشخص [یا شخصی]، مربوط به‌هر مورد خاص، یعنی شروط**

1. causal explanation

۲. prognosis. این واژه اصلاً یونانی است ومعمولاً در پزشکی به‌معنای پیش‌بینی جریان احتمالی و نتیجهٔ بیماری بکار می‌رود. ترجمهٔ ما مستند به ریشهٔ یونانی آن است. (مترجم)

3. universal laws
4. singular sentences
5. premises
6. initial conditions

بدوی. برمبنای قوانین کلی ۱) و به کمك شروط بدوی ۲)، گزارهٔ مشخص [یـا شخصی] ۳) را استنتاج می کنیم که: «این نخ خواهد برید». نتیجهٔ ۳) را ممکـن است پیش‌شناخت مشخص [یـا شخصی] نیـز بنامیم. شروط بدوی (یا به‌عبارت دقیقتر، وضعی که به‌وسیلهٔ آن شروط وصف می‌شود) معمـولاً **علت**[1] رویـداد مورد بحث و پیش‌شناخت (یـا به عبارت بهتر، رویدادی که به‌وسیلهٔ پیش‌شناخت وصف می‌شود) **معلول**[2] نـام می‌گیرد. مثلاً، ممکن است بگوییم که آویختن یك کیلوگـرم وزن از نخی کـه فقط می‌تـوانسته‌است نیم کیلوگرم بار تحمل کند، علت پاره شدن نـخ بوده‌است.

از این تحلیل در بارهٔ تبیین علـّی، چند چیز برمی‌آیـد. یکی اینکـه هرگز نمی‌توان از علت و معلول به‌وجه مطلق صحبت کـرد و بـایـد گفت فلان رویداد علت رویدادی دیگـر است (کـه معلول آن است) نسبت بـه فلان قانون کلی. ولی این قوانین کلی (مـانند قـانونـی کـه در مثـال بالا دیدیم) اغلب بقدری پیش پا افتاده‌است کـه قاعدتاً، به‌جای اینکـه تصریح شود، [ناگفته] مسلم شمرده می‌شود. نکتهٔ دوم اینکـه استفاده از نظریه به منظور پیش‌بینـی فلان رویـداد، جنبـه‌ای دیگر از کـاربرد آن برای تبیین رویداد مزبور است. آزمودن نظریه به‌این است کـه رویدادهـای پیش‌بینی شده را با رویدادهای عملاً مشهود، با هم بسنجیم. بنا بر این، تحلیل مـا همچنین نشان می‌دهد که نظریه را چگونه مـی‌توان آزمود. اینکـه آیـا از نظریه‌ای به‌منظور تبیین استفاده مـی‌کنیم یا پیش‌بینی یـا آزمون، بستگـی دارد به‌اینکه به‌چه چیز علاقه داشته‌باشیم یا چه قضایایی را مسلم بگیریم یا مفروض بشماریم.

در مورد علوم معروف به‌علوم نظری یا تعمیمی[3] (مـانند فیـزیك و زیست‌شناسی و جامعـه‌شناسی و جـز اینها)، علاقهٔ ما بیشتر بـه قوانین یا فرضیه‌های کلی است. می‌خواهیم بدانیم آیا چنین فرضیه‌ها یا قوانین صادقند یا نه. اما چون نمی‌توانیم مستقیماً از صدقشان اطمینان حـاصل کنیم، بـه این روش پیش می‌رویم که فرضیه‌ها یـا قـوانیـن کاذب را بتـدریـج حـذف می کنیم. علاقهٔ مـا به‌رویـدادهـای مشخص ـ از قبیـل آزمایشهایـی کـه

---

1. cause 2. effect 3. generalizing sciences

وصفشان به‌کمك شرط بدوی و پیش‌شناختها صورت می‌گیرد ـ نسبتاً محدود است. اینگونه رویدادها عمدتاً از این نظر توجه ما را جلب می‌کنند که وسیلهٔ رسیدن به‌بعضی هدفها محسوب می‌گردند و آزمودن قوانین کلی را امکان‌پذیر می‌سازند. اما قوانین کلی چون در دانش ما وحدت ایجاد می‌کنند، ذاتاً طرف توجه و علاقهٔ ما هستند.

در مورد علوم بکاربسته[1]، علاقهٔ ما تفاوت می‌کند. مهندسی که از فیزیك برای پل‌سازی استفاده می‌کند، بیش از هر چیز می‌خواهد پیش شناختی داشته‌باشد و بداند اگر پلی از فلان نوع بسازد که با بعضی شروط بدوی توصیف می‌شود، این پل قادر به‌تحمل فلان مقدار بار خواهد بود یا نه. در نظر او، هر قانون کلی وسیلهٔ نیل به‌فلان هدف است و مسلم شمرده می‌شود.

بنا بر این، در علوم تعمیمی محض، آزمودن فرضیه‌های کلی مورد توجه است و در علوم تعمیمی بکاربسته، پیش‌بینی رویدادهای مشخص. چیز دیگری که مورد توجه ماست، تبیین رویدادهای مشخص یا خاص است. اگر بخواهیم رویدادی مانند یك تصادم رانندگی را تبیین کنیم، معمولاً چندین قانون کلی پیش‌پاافتاده را بطور ضمنی مفروض می‌شماریم (از قبیل اینکه استخوان در اثر فلان قدر تنش می‌شکند یا اتومبیل وقتی به‌طرزی معین به‌بدن انسان بکوبد، به‌حدی فشار وارد می‌کند که استخوان خرد می‌شود و مانند اینها). در چنین موارد آنچه عمدتاً به‌آن علاقه‌مندیم، شروط بدوی یا علت است که همراه با همین قوانین کلی پیش‌پا افتاده، رویهمرفته رویداد مورد نظر را تبیین می‌کند. سپس برای اینکه فرضیه‌ای داشته‌باشیم، فرض را بر وجود بعضی شرطهای بدوی قرار می‌دهیم و در صدد یافتن شواهد بیشتری برمی‌آییم تا ببینیم آیا شروط بدوی مزبور که به‌عنوان فرضیه مسلم شمرده شده‌اند، صدق می‌کنند یا نه. به‌عبارت دیگر، چنین فرضیه‌های مشخص را از این راه به‌آزمون می‌گذاریم که می‌کوشیم بر اساس آنها (و به‌یاری بعضی قوانین کلی دیگر ولی همانقدر پیش‌پاافتاده) مبادرت به‌پیش‌بینیهای جدید کنیم.

---

1. applied sciences

این پیش‌بینیها را باید بتوان با رجوع به‌واقعیات مشهود، به‌آزمون گذارد.

بسیار بندرت در وضعی قرار می‌گیریم که از بابت قوانین کلی مورد استفاده در اینگونه تبیینها نیز مردد و نگران شویم. چنین اتفاق تنها هنگامی می‌افتد که با رویدادی جدید و ناآشنا ـ از قبیل فعل و انفعال شیمیایی برخلاف انتظاری ـ روبرو شویم. چنین رویدادی ممکن است باعث صورت‌بندی و آزمودن بعضی فرضیه‌های جدید شود و، در این صورت، مورد توجه یکی از علوم تعمیمی قرارخواهد گرفت. ولی قاعدتاً اگر فقط به‌رویدادهای مشخص و تبیین آنها علاقه‌مند باشیم، همهٔ قوانین کلی مورد نیاز [برای این کار] را مسلم می‌شماریم.

علومی که مطمح نظرشان رویدادهای مشخص و تبیین آنهاست، به تفکیک از علوم تعمیمی، علوم تاریخی خوانده می‌شوند.

با در نظر گرفتن این عقیده در بارهٔ تاریخ، روشن می‌شود که چرا چنین جماعت کثیری از اهل تاریخ و روش تاریخی بتأکید می‌گویند که آنچه طرف توجه وعلاقهٔ آنهاست، رویدادهای جزئی و خاص است، نه آنچه به‌قوانین کلی تاریخ معروف است. از نظر ما، ممکن نیست چیزی به‌اسم قانون تاریخ وجود داشته‌باشد. عمومیت‌دادن و کلیت‌بخشیدن، از جهت دیگری جلب توجه می‌کند که بکلی باید از علاقه به‌رویدادهای مشخص و تبیین علّی آنها تفکیک شود که حوزهٔ تاریخ است. کسانی که به قوانین علاقه دارند باید به‌علوم تعمیمی (مثلاً جامعه‌شناسی) روی بیاورند. نظر ما همچنین روشن می‌کند که چرا اغلب تاریخ را «رویدادهای گذشتهٔ آنگونه که واقعاً اتفاق افتاده» تعریف کرده‌اند. در این تعریف، آنچه به‌طور مشخص مورد علاقهٔ اهل تاریخ (به‌تفکیک از اهل علوم تعمیمی) است کاملاً روشن است، هر چند ناچار خواهیم بود بعضی اعتراضها به‌آن وارد کنیم. نظر ما بعلاوه نشان می‌دهد که چرا در تاریخ بمراتب بیش از علوم تعمیمی با مسائل مربوط به «موضوع مطالعه» مواجهیم که «نامتناهی است». در علوم تعمیمی، نظریه یا قانون کلی، هم وحدت بوجود می‌آورد هم «نظرگاه» و در هر علم مشخص می‌کند که مسائل آن چیست، کانون توجه کجاست و روش پژوهش و ساخت منطقی

و نحوهٔ ارائهٔ مطالب باید بر چه محور دور بزند. اما در تاریخ، اینگونه نظریه‌های وحدت‌بخش موجود نیست. به‌عبارت دیگر، قوانین کلی پیش پا افتاده‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد، جزء مسلمات است و عملاً جلب توجه نمی‌کند و نمی‌تواند نظمی در موضوع مطالعه بر قرار کند. مثلاً اگر بخواهیم نخستین تقسیم لهستان را در ۱۷۷۲ با ذکر این علت تبیین کنیم که آن کشور قادر نبود در برابر نیروهای مشترك روسیه و پروس و اتریش ایستادگی کند، تلویحاً باید از قانون بدیهی و کلیی از این قبیل استفاده کنیم که: «اگر دو ارتش از حیث خوبی تسلیحات و فرماندهی یکسان باشند ولی یکی از جهت عده بر دیگری برتری فوق‌العاده داشته‌باشد، طرف مقابل هرگز پیروز نخواهد شد.» (اینکه بگوییم «هرگز» یا «تقریباً هرگز»، از نظر ما در اینجا آنقدر تفاوت نمی‌کند که از نظر ناخدای ناو جنگی «پیوش»[1] تفاوت می‌کرد). چنین قانونی ممکن است قانون جامعه‌شناسی قدرت نظامی خوانده‌شود ولی پیش پا افتاده‌تر از آن است که هرگز برای جامعه‌شناسان مسأله‌ای بوجود آورد یا توجهشان را جلب کند. یا اگر علت عبور یولیوس قیصر را از رودخانهٔ روبیکن[2]، بلندپروازی و خستگی‌ناپذیری او قلمداد کنیم، به‌یکی از قواعد عام در روانشناسی استناد کرده‌ایم که از فرط بداهت شاید هرگز مورد توجه روانشناسان واقع نشود. (واقعیت این است که در بیشتر تبیینهای تاریخی، آنچه تلویحاً بدان استناد می‌شود، بیش از آنکه قوانین بدیهی و پیش پا افتادهٔ جامعه‌شناسی و روانشناسی باشد، همان چیزی است که در فصل چهاردهم منطق وضعی خوانده شد. به‌عبارت دیگر، گذشته از شروط بدوی

---

۱. H. M. S. Pinafore. نام اپرا کمیکی از ساخته‌های گیلبرت و سالیوان که در ۱۸۷۸ در لندن به‌صحنه آمد. اشاره به‌این داستان به‌قصد سر بسر گذاشتن با خرده‌بینانی است که بیهوده مته به‌خشخاش می‌گذارند. (مترجم)

۲. Rubicon. رود کوچکی در شمال ایتالیا که محلش امروز درست شناخته نیست و در سال ۴۹ ق. م. یولیوس قیصر برای جنگ با رقیبش پومپیوس از آن گذشت و با این کار، به‌زعم مورخان، مسیر تاریخ جهان را دگرگون ساخت. (مترجم)

که در وصف علاقه‌ها و هدفها و دیگر عوامل وضعی است (از جمله اطلاعات دستیاب برای شخص مورد نظر)، در چنین تبیینها بتلویح و به عنوان قسمی تقریب اولیه، فرض بر صحت این قانون پیش پا افتادهٔ کلی نیز هست که کسی که از عقل سالم بهره‌مند است، معمولاً کمابیش عاقلانه رفتار می‌کند).

۳

پس می‌بینیم که قوانین کلیی که در تبیین [وقایع] تاریخی بدانها استناد می‌شود، هیچ اصلی برای گزینش و وحدت بخشیدن [به‌امور] و هیچ «نظرگاهی» در تاریخ بدست نمی‌دهند. البته می‌توان با منحصر کردن تاریخ به‌تاریخ موضوعهای خاص ـ مثلاً تاریخ قدرتمداری سیاسی یا مناسبات اقتصادی یا تکنولوژی یا ریاضیات ـ به‌معنایی بسیار محدود چنین نظرگاهی حاصل کرد. ولی معمولاً به‌اصول بیشتری برای گزینش نیازمندیم، یعنی نظرگاههایی که در عین حال محور توجه نیز باشند. برخی از چنین نظرگاهها بر پایهٔ تصوراتی حاصل می‌شوند که از پیش در ذهن نقش بسته‌اند و از پاره‌ای جهات به‌قوانین کلی شباهت دارند: مثلاً این تصور که آنچه در تاریخ اهمیت دارد خوی و منش «مردان بزرگ» است یا «خوی ملی» یا مفاهیم اخلاقی یا شرایط اقتصادی و جز اینها. توجه به این نکته مهم است که بسیاری «نظریه‌های تاریخی» (که شاید بهتر است «شبه نظریه» خوانده شوند) خصلتشان با نظریه‌های علمی تفاوت بزرگ دارد. در تاریخ (و همچنین در علوم طبیعی تاریخی مانند زمین‌شناسی تاریخی)، واقعیاتی که در دسترس ماست سخت محدود است و به‌خواست ما قابل تکرار یا اجرا نیست. چنین امور واقع را بر طبق نظرگاهی نارس گرد آورده‌اند. در آنچه به «منابع» تاریخی معروف است، تنها واقعیاتی که شایستهٔ ثبت و ضبط بنظر می‌رسیده ثبت شده‌است. از این رو، فقط واقعیاتی که با نظریه‌ای نارس سازگار بوده غالباً در این منابع و مآخذ مندرج است. اگر واقعیات بیشتری در دست نباشد، بندرت آزمودن نظریه (یا هر نظریهٔ بعدی) امکان‌پذیر می‌شود. بنا بر این، بحق می‌توان ایراد گرفت که چنین نظریه‌های آزمون‌ناپذیر تاریخی مستلزم دور است، به

معنایی که این ایراد بناحق به‌نظریه‌های علمی گرفته‌می‌شد. اینگونه نظریه‌های تاریخی را، به‌تفکیك از نظریه‌های علمی، «تعبیرهای کلی[1]» نام می‌دهیم.

تعبیر از این جهت اهمیت دارد که نمایندهٔ نظرگاه است. گفتیم که هرگز از اتخاذ نظرگاه گزیری نیست و در تاریخ بندرت می‌توان نظریه‌ای حاصل کرد که آزمون‌پذیر و، بنا بر این، واجد خصلت علمی باشد. بنا بر این، حتی اگر فلان تعبیر کلی با تمامی اسناد و مدارك موجود هم وفق بدهد، نباید آن را تأیید شده تلقی کرد. دوری بودن تعبیرهای کلی را نباید از یاد برد و همچنین نباید فراموش کرد که همیشه تعبیرات دیگری نیز هست که شاید با تعبیر ما منافات داشته‌باشد و، با این حال، با همان مدارك و اسناد وفق بدهد. باید بخاطر داشت که بندرت ممکن است داده‌های جدیدی بدست آید که در حکم آزمایشهای حساس و قطعی در فیزیك باشد[۸]. مورخان اغلب در نظر نمی‌گیرند که تعبیرهای دیگری هم هست که مانند تعبیر خودشان با امور واقع سازگار است. حتی در فیزیك که واقعیات بیشتر و موثقتری در دست است، پیوسته به‌آزمایشهای قطعی تازه‌تری نیاز پیدا می‌شود، زیرا آزمایشهای گذشته، هم با نظریهٔ قدیم منطبق است و هم با نظریهٔ جدید که با آن منافات دارد. (شاهد این معنا آزمایش کسوف است که اگر کسی بخواهد از بین دو نظریهٔ نیوتن و اینشتاین دربارهٔ گرانش یکی را برگزیند، حتماً به‌آن نیازمند است). اگر این نکات را بیاد داشته‌باشیم، از این اعتقاد خام وساده‌دلانه دست خواهیم کشید که هر سلسله از اسناد و مدارك تاریخی تا ابد ممکن است فقط به‌یك شیوه تعبیر شود.

البته آنچه گفتیم بدین معنا نیست که همهٔ تعبیرها ارزش یکسان دارند. اولاً، بعضی تعبیرها براستی با اسناد و مدارك پذیرفته شده سازگار نیستند. ثانیاً، برخی تعابیر به‌چند فرضیهٔ تکمیلی کمابیش خردپسند نیز نیازمندند وگرنه به‌صرف اسناد و مدارك موجود نمی‌توان به‌صدقشان حکم کرد. ثالثاً، بعضی تعبیرها ممکن است از آشکار ساختن ارتباط پاره‌ای

1. general interpretations

امور عاجز بمانند، حال آنکه تعابیر دیگر همین امور را به‌هم ربط می‌دهند و از این جهت، «تبیین» می‌کنند. بنا بر این، حتی در زمینهٔ تعبیرات تاریخی نیز ممکن است پیشرفتهای شایان توجه حاصل شود. وانگهی، امکان دارد میان «نظرگاههای» کمابیش کلی و فرضیه‌های تاریخی شخصی یا مشخصی که پیشتر به‌آنها اشاره شد، همه قسم مراحل میانی وجود داشته‌باشد که در تبیین رویدادهای تاریخی، نقش شروط بدوی یا فرضیه را به‌جای قوانین کلی ایفا کند. چنین فرضیه‌ها اغلب آزمون‌پذیر و، بنا بر این، با نظریه‌های علمی قابل مقایسه‌اند. اما بعضی از این فرضیه‌های مشخص با شبه نظریه‌های کلیی که نامشان را «تعبیر» گذاشتیم مشابهت نزدیك دارند و، از این رو، هر دو را با هم می‌توان تحت عنوان«تعبیرات مشخص» رده‌بندی کرد. شواهد موافق اینگونه تعبیرات مشخص نیز اغلب مانند شواهد موافق برخی «نظرگاههای» کلی، دارای کیفیت دوری است. مثلاً ممکن است تنها شخص موثقی که می‌شناسیم درست همان اطلاعاتی را در بارهٔ بعضی رویدادها به‌ما بدهد که با تعبیر مشخص خودش سازگار است. بنا بر این، بیشتر تعبیرات ما از رویدادهای مذکور مستلزم دور خواهد بود به‌معنای اینکه باید با همان تعبیری منطبق باشد که از اول در گزینش این امور مبنای کار بوده‌است. ولی اگر بتوانیم تعبیری از اینگونه مطالب بکنیم که با تعبیر کسی که منبع اطلاع بوده از بیخ و بن تفاوت داشته‌باشد (چنانکه مثلاً تعبیر ما از نوشته‌های افلاطون یقیناً دارای چنین تفاوتی بود)، بعید نیست تعبیرمان واجد خصلتی شبیه فرضیه‌های علمی شود. اما اصولاً باید متوجه باشیم که این دلیل بسیار ضعیفی است که بگوییم فلان تعبیر درست است چون بآسانی قابل اعمال است و هر چه را می‌دانیم تبیین می‌کند. هر نظریه فقط در صورتی به‌محك آزمون می‌خورد که در پی مثالها و شواهد نقضی باشیم. (طرفداران «فلسفه‌های افشاگرانهٔ[1]» گوناگون، بویژه روانکاوان و جامعه‌کاوان و تاریخکاوان، اغلب از نکته‌ای که گفتیم غفلت می‌کنند و شیفته و مفتون این امر می‌شوند که نظریاتشان بآسانی همه جا

1. unveiling philosophies

قابل اعمال است).

پیشتر گفتیم که تعبیرها ممکن است با هم منافات داشته‌باشند؛ ولی اگر تبلور نظرگاهها تلقی شوند، دیگر چنین نخواهند بود. مثلاً، این تعبیر که آدمی پیوسته (به‌سوی جامعهٔ باز یا هر هدف دیگری) پیشرفت می‌کند، با این تعبیر منافات دارد که انسان همواره رو به‌پسرفت است و به‌عقب برمی‌گردد. اما «نظرگاه» کسی که تاریخ بشر را به‌چشم تاریخ پیشرفت می‌نگرد، ضرورتاً با «نظرگاه» کسی که پسرفت در تاریخ مشاهده می‌کند، منافات ندارد. به‌عبارت دیگر، ممکن است تاریخی راجع به پیشرفت بشر به‌سوی آزادی بنویسیم (که فی‌المثل حاوی شرح پیکارهای او با بردگی باشد) و تاریخ دیگری بنگاریم دربارهٔ پسرفت و ستمدیدگی و ستمگری آدمی (مثلاً در شرح تأثیر نژاد سفید در دیگر نژادها). این دو تاریخ لازم نیست با هم معارضه داشته‌باشند. اگر از دو نقطهٔ مختلف به‌یك چشم‌انداز بنگریم، دیدی که از هر نقطه حاصل می‌شود، دید دیگر را تکمیل می‌کند. به‌همین وجه، آن دو تاریخ نیز ممکن است مکمل یکدیگر باشند. توجه به‌این نکته حائز نهایت اهمیت است. هر نسل گرفتاریها و مشکلات خودش را دارد و، بنا بر این، مسائل مورد علاقه و نظرگاهش نیز خاص خودش است. به‌این جهت، هر نسل حق دارد تاریخ را از دریچهٔ چشم خودش بنگرد و به‌شیوهٔ خاص خویش مجدداً به‌نحوی آن را مورد تعبیر قراردهد که مکمل تعبیر نسلهای پیشین باشد. هرچه باشد ما تاریخ را به‌دلیل علاقه‌ای که به‌آن داریم مطالعه می‌کنیم[۹] و می‌خواهیم دربارهٔ مشکلات خودمان چیزی از آن یاد بگیریم. ولی اگر تصور «عینیت» بر ما چیره شود که در این زمینه خالی از مصداق است و نتوانیم مسائل تاریخی را از نظرگاه خودمان ارائه دهیم، تاریخ به‌هیچ‌یك از آن دو کار نخواهد خورد. نباید بر این گمان باشیم که نظرگاهمان اگر با هوشیاری و آگاهی به‌طرز سنجیده اعمال شود، پایینتر از نظرگاه محققانی خواهد بود که ساده‌لوحانه معتقدند اصولاً تعبیر و تفسیر در کارشان راه ندارد و به‌حدی از عینیت رسیده‌اند که «رویدادهای گذشته را آنطور که واقعاً اتفاق افتاده» بازگو می‌کنند. (بنا بر این، حتی اگر اظهار نظرهایی در این کتاب مشاهده شود که جنبهٔ شخصی داشته‌باشد، چون با روش تاریخی منطبق است، به

عقیدهٔ من، ناموجـه نیست). عمـده این است کـه شخص نسبت به‌نظـرگاه خویش آگاه و سنجشگر باشد، یعنی تا حد امکان از تمایلات ناخودآگاه و، بنا بر این، نـاسنجیده در ارائهٔ واقعیـات بپرهیزد. از اینکه بگذریم، تعبیر باید، از هر جهت دیگر، چون مشك باشد که خـود ببوید. نیکویی تعبیر به این است که بارور باشد و واقعیتهـای تاریخ را بنمـایاند و با امور جاری مرتبط باشد و بتواند مسائل روز را روشن سازد.

خلاصهٔ بحث اینکـه ممکـن نیست چیزی به‌اسم تاریـخ «رویدادهای گذشته آنطور که واقعاً اتفاق افتـاده»، وجود داشته‌باشد. تنها چیزی کـه امکان آن هست، تعبیر تاریخـی است و هیچ تعبیر تاریخی، قطعی و نهایی نیست. هر نسل حق دارد از خود تعبیرهـای جدیـد بیاورد و حتی می‌شود گفت مکلف به‌این کار است زیرا باید به‌نیاز عاجلی که از این حیث در میان است، پاسخ دهد. مشکـل ما این است کـه گرفتاریهـای امروز چگـونه با گذشته ارتباط پیدا می‌کنند. می‌خـواهیم بدانیم برای چاره‌اندیشی بر آنچه تکلیف خویش احساس می‌کنیم و خواسته‌ایم تکلیف خود قرار بدهیم، در چه راستا باید پیش برویـم. اگر این نیاز به‌وسایل عقلانی و منصفانه برآورده نشود، باعث تعبیرهای اصالت تاریخی خواهد شد. کسی که تاریخ را اصل قرار می‌دهد و بر همـه چیز مقـدم می‌شمارد، وقتی خـویشتن را ناگزیر از پاسخگویی ببیند، این سؤال عقلانی را طرح نخواهـد کرد که: «چه چیز را باید عاجلترین مشکلات خود بدانیم؟ این مشکلات چگـونه پدید آمده‌اند؟ از چه راه باید به‌حـل آنهـا مبادرت کنیم؟» آنچـه مطرح خواهـد کرد این پـرسش غیرعقلانی و به‌ظاهر واقعی است که: «راهی که در آن افتـاده‌ایـم کدام است؟ ماهیت نقشی که تاریخ ایفای آن را سرنوشت مـا قـرار داده، چیست؟»

ممکن است از من بپرسند به‌چه دلیل موجه برای پیرو اصالت تاریخ قائل به‌این حق نیستی که تاریخ را به‌شیوهٔ خـودش تعبیر کند؟ مگر خودت هم‌اکنون اعلام نکـردی که هر کس دارای چنین حقـی است؟ پاسخ من این است که تعبیری که بر مبنای عقیـده به‌اصالت تاریخ صورت بگیرد از نوع مخصوصی است غیر از تعبیرهای موجهی که بدانها نیازمندیم و سرانجـام باید یکی از آنها را بر گزینیم. اینگونه تعبیرهـا را، چنانکـه گفتم، ممکن

است به‌نورافکن تشبیه کنیم که نورشان را به‌گذشته می‌تابانیم و امیدواریم بازتابشان عصر حاضر را روشن کند. اما تعبیر اصالت تاریخی، مانند نورافکنی که در چشم خودمان بیندازیم، دیدن دور و برمان را مشکل، بلکه محال می‌سازد و قدرت عمل را از ما سلب می‌کند. بیان حقیقی این تشبیه آن است که پیرو اصالت تاریخ نمی‌بیند که واقعیات تاریخی را ما بر می‌گزینیم و منظم می‌کنیم. او معتقد است که هم ما، بنا به‌قوانین ذاتی تاریخ، محصول «خود تاریخ» یا «تاریخ نوع بشر»یم و هم مشکلات ما و آیندهٔ ما و حتی نظرگاه ما. چنین کسی تشخیص نمی‌دهد که نیازهای ما زاییدهٔ مشکلات عملی ما و اجبارمان به‌اتخاذ تصمیم است و تعبیر تاریخی باید به‌این نیازها پاسخ دهد. به‌عقیدهٔ او، شوق ما به‌تعبیر تاریخ، نمایانگر درون‌بینی و شهود عمیقمان است که پی برده‌ایم از مراقبهٔ تاریخ، راز و ماهیت سرنوشت بشر به‌ما مکشوف می‌شود. پیرو اصالت تاریخ در صدد یافتن «طریقتی[1]» است که آدمیزاد به‌حکم سرنوشت باید دنبال کند و، به‌اصطلاح مك مری، مصمم به‌پیدا کردن «کلید تاریخ» و کشف «معنای تاریخ» است.

۴

ولی آیا چنین کلیدی هست؟ آیا در تاریخ معنایی وجود دارد؟

نمی‌خواهم اینجا وارد مسألهٔ معنای «معنا» شوم. فرض بر این است که بیشتر مردم وقتی از «معنای تاریخ» یا «معنا و مقصود زندگی» سخن می‌گویند، مراد از این لفظ به‌حد کافی نزدشان روشن است[۱۰]. به‌این مفهوم ـ یعنی به‌مفهومی که از معنای تاریخ سؤال می‌شود ـ پاسخ من این است که: تاریخ معنایی ندارد.

برای ذکر دلایل این عقیده، باید اول ببینیم وقتی مردم راجع به معنای «تاریخ» سؤال می‌کنند، چه مفهومی از آن در نظر دارند. خود من تا کنون به‌صورتی دربارهٔ «تاریخ» سخن گفته‌ام که گویی احتیاج به‌توضیح ندارد. اما از اینجا به‌بعد، این کار امکان‌پذیر نخواهدبود، زیرا غرض عمدهٔ

1. The Path

من روشن ساختن این نکته است که «تاریخ» به‌مفهومی که بیشتر مردم دربارهٔ آن سخن می‌گویند، اساساً وجود ندارد و این لااقل یکی از دلایلی است که می‌گویم معنایی در آن نیست.

سؤال این است کـه بیشتر مـردم اصطـلاح «تاریخ» را چگـونه بکار می‌برند؟ (منظورم «تاریخ» به‌مفهومی است که می‌گوییم فلان کتاب دربارهٔ تاریخ اروپاست، نه به‌این مفهـوم که فلان کتاب خودش تاریخ اروپاست). اکثـر کسان استعمال این لفـظ را در مـدرسه یا دانشگـاه یاد می‌گیرنـد و کتابهایی در این باره می‌خوانند. می‌بینند که تحت عنوان «تاریخ جهان» یا «تاریخ بشر» از چه چیز بحث می‌شود و کم‌کم عادت می‌کنند در آن به‌چشم سلسله‌ای کمـابیش معین از امور واقع بنگرنـد و به‌این عقیـده می‌رسند که تاریخ بشر از همین واقعیات تشکیل می‌شود.

ولی پیشتر دیدیم که قلمرو امور واقـع بینهایت غنی است و باید در آن قائل به‌انتخاب شویم. بر حسب اینکـه به‌چه چیز علاقـه داشته‌باشیم، ممکن است مثلاً دربارهٔ تاریخ هنر مطالبـی بنویسیم یا تاریخ عادات تغذیه یا تاریخ تیفوس (چنانکه زینسر در کتاب موش و شپش و تاریخ نوشته‌است). ولـی یقیناً هیچ‌کـدام از اینها بتنهایی یا مجموعاً تاریخ بشر نیست. وقتـی مردم از تاریخ بشر سخن می‌گـویند، منظـورشان بیشتر تاریـخ امپراتوری مصر است و بابل و ایران و مقدونیـه و روم و غیره تا عصر خودمان. به عبارت دیگر، گر چه دربارهٔ تاریخ بشر سخن می‌گویند، آنچـه در نظر دارند و در مدرسه آموخته‌اند، تاریخ قدرت سیاسی است.

تاریخ بشر وجود ندارد. آنچه هست تاریخهـای جنبه‌های گوناگون زندگی انسان به‌تعداد نامحدود و نامعین است. یکی از اینها، تاریخ قدرت سیاسی است که به‌سطح تاریخ جهـان ارتقاء داده می‌شود. ولی این کار، به عقیـدهٔ من، توهین به‌هر تصور نیك و پاکیزه از بشر است و هیچ مزیتی بر این ندارد که تاریخ اختلاس یا دزدی یا زهردادن به‌دیگران را تاریخ بشر قلمداد کنیم. تاریـخ قدرتمداری سیاسی چیزی نیست مگـر تاریخ جنایـات بین‌المللی و کشتارهای عام. (و البته بایـد تصدیق کرد، تاریخ کوششهای آدمـی برای پایان دادن به‌این اعمـال). این است تاریخـی که در مـدارس تدریس می‌شود و در آن بعضـی از بزرگترین جانیـان به‌عنـوان قهرمانان

تاریخ مورد احترام و ستایش قرار می‌گیرند.

ولی آیا براستی تاریخ عمومی به‌مفهوم تاریخ واقعی بشر وجود ندارد؟ پاسخی که، به‌عقیدهٔ من، هر انسان بشردوست و خصوصاً هر مسیحی مؤمن باید بدهد این است که: امکان ندارد چنین تاریخی وجود داشته‌باشد. تاریخ واقعی بشر اگر وجود می‌داشت، می‌بایست تاریخ همهٔ افراد آدمی باشد؛ می‌بایست تاریخ همهٔ امیدها و تلاشها و رنجهای انسان باشد ـ زیرا هیچ انسانی از دیگران مهمتر نیست. پیداست که نوشتن تاریخی در این حد از واقعیت و با این جزئیات، هرگز امکان‌پذیر نیست. باید انتزاع کنیم و از جزئی به‌کلی برسیم و نادیده بگیریم و قائل به انتخاب شویم. اما همینکه چنین کردیم، می‌رسیم به‌همان تاریخهای متعددی که یکی از آنها تاریخ جنایات بین‌المللی و کشتارهای عام است و تاریخ بشر قلمداد و اعلام می‌شود.

اما چرا تاریخ قدرتمداری انتخاب شده‌است و نه مثلاً تاریخ دین یا شعر؟ به‌چند دلیل. یکی اینکه قدرت در همگان تأثیر می‌گذارد و شعر تنها در عده‌ای قلیل. دلیل دیگر، تمایل آدمیان به‌قدرت‌پرستی است. ولی پرستش قدرت بیگمان یکی از بدترین اقسام بت‌پرستی و بازماندهٔ عهد زندگی در قفس و بندگی و عبودیت آدمی است. قدرت‌پرستی زاییدهٔ ترس است و ترس احساسی است که بحق باید از آن بیزار باشیم. سومین دلیل اینکه قدرتمداری سیاسی محور «تاریخ» قرار داده‌شده این بوده که مصادر قدرت خواسته‌اند در مقام بت و معبود قرار بگیرند و توانسته‌اند به‌این خواست خود جامهٔ عمل بپوشانند. امپراتوران و سرداران و دیکتاتورها بر کار بسیاری از مورخان نظارت و مراقبت داشته‌اند.

می‌دانم که این نظریات از بسیاری جوانب ـ از جمله از ناحیهٔ بعضی مدافعان و توجیه‌گران مسیحیت ـ با شدیدترین اعتراضها روبرو خواهد شد، زیرا عقیدهٔ غالب بر این است که، به‌موجب اصول دین مسیح، خدا در تاریخ متجلی می‌شود و تاریخ مقصود و معنایی دارد و معنای آن همانا مشیت ایزدی است. با اینکه در کتاب عهد جدید [=انجیل] هیچ چیز در تأیید چنین عقیده‌ای وجود ندارد، قائلان به‌آن ادعا می‌کنند که، بنا به آنچه گفته‌شد، اعتقاد به‌اصالت تاریخ یکی از ارکان واجب دین است.

اما من چنین چیزی را نمی‌پذیرم و ادعا دارم که این عقیده نه تنها از نظر انسانگرایان و عقلیان، بلکه از لحاظ خود دین مسیح هم خرافه و شرك و بت‌پرستی محض است.

باید دید در پس این اعتقاد به‌اصالت تاریخ که بدین‌سان با خداپرستی درآمیخته، چه چیز نهفته‌است. قائلان به‌این عقیده، به‌پیروی از هگل، تاریخ، یعنی تاریخ سیاسی، را به‌چشم صحنهٔ نمایش یا، بهتر بگوییم، نوعی نمایشنامهٔ دور و دراز شکسپیروار می نگرند. بینندگان نمایش، قهرمانان داستان را «شخصیتهای بزرگ تاریخ» یا بشریت به‌معنای مجرد تصور می‌کنند و سپس می‌پرسند: «نویسندهٔ نمایشنامه کیست؟» و خودشان جواب می‌دهند «خدا» و می پندارند پاسخی بسیار پارساوار داده‌اند. اما اشتباه می‌کنند. پاسخشان کفر محض است، زیرا خوب می‌دانند که این نمایشنامه رشحهٔ کلك ایزدی نیست، بلکه تحت نظارت و مراقبت سرداران و دیکتاتورها از قلم استادان تاریخ تراویده است.

من منکر این نیستم که تعبیر تاریخ از نظرگاه مسیحیت نیز مانند تعبیر آن از هر نظرگاه دیگر، موجه است. یقیناً باید تأکید کرد که غرب از جهت هدفها و آمال و غایات و دلبستگی به‌بشردوستی و آزادی و برابری، رهین منت دین مسیح است. ولی در عین حال نباید پنهان داشت که تنها موضع عقلی و یگانه برخورد مسیحی ــ حتی با تاریخ آزادی ــ اعتقاد به این است که همانگونه که باید نسبت به‌هر راهی که در زندگی در پیش می‌گیریم احساس مسؤولیت کنیم، نسبت به‌آن برخورد و موضع نیز باید خویشتن را مسؤول بدانیم و معتقد باشیم که فقط وجدانمان را باید داور اعمالمان قرار بدهیم و موفقیتهای دنیوی را ملاك نگیریم. فرقی نیست بین کسانی که می‌گویند خدا و داوری او در تاریخ متجلی می‌شود و آنانکه معتقدند ملاك نهایی حقانیت اعمال ما، موفقیتی است که در دنیا کسب می‌کنیم. ماحصل این عقیده عیناً مانند نظریهٔ کسانی است که می‌گویند تاریخ باید قضاوت کند و هرکه در آینده زور داشته‌باشد حق با اوست و بعینه همان چیزی است که قبلاً در این کتاب «فوتوریسم یا آینده‌پرستی اخلاقی» خوانده شده‌است[۱۱]. این کفر است که بگوییم آنچه «تاریخ» نام

گرفته ـ یعنی تاریخ جنایات بین‌المللی و کشتارهای عام ـ تجلی‌گاه خداوندی است، زیرا در این شرح بیرحمانه و در عین حال کودکانه، هرگز به‌آنچه واقعاً در زندگی آدمیان می‌گذرد اشاره نمی‌شود. در همهٔ اعصار و قرون، محتوای واقعی تجربهٔ انسانی، زندگی افراد فراموش شده و گمنام و غمها و شادیها و رنجها و مصیبتها و مرگ ایشان بوده‌است. اگر تاریخ بتواند این داستان را بازگوید، من دیگر نخواهم گفت که دیدن انگشت خدا در تاریخ مساوی کفرگویی است. ولی چنین تاریخی وجود ندارد و ممکن نیست وجود داشته‌باشد. هر تاریخی که هست، تاریخ بزرگان و زورمندان است و، حتی در بهترین حالت، از حد یك کمدی سطحی تجاوز نمی‌کند. اپرایی فکاهی است که قدرتهایی که در پشت پردهٔ واقعیات پنهان شده‌اند نقشها را در آن بازی می‌کنند (مانند اپرای فکاهی همر که قدرتهایی که بر فراز المپ و در پشت صحنهٔ تلاشها و پیکارهای انسانی جای داشتند بازیگران آن بودند). آنچه باعث شده که چنین تاریخی را با واقعیت اشتباه کنیم، یکی از پست‌ترین غریزه‌های ما، یعنی غریزهٔ شرك‌آمیز پرستش قدرت و نیایش موفقیت، بوده‌است. آن‌وقت بعضی مسیحیان گستاخی را به‌جایی می‌رسانند که در این «تاریخ» که حتی پرداختهٔ آدمی هم نیست، جعل آدمی است، دست خدا را در کار می‌بینند! جسارت را به‌حدی می‌رسانند که تعابیر تاریخی حقیر خویش را به‌خداوند نسبت می‌دهند و بدین دستاویز مدعی فهم و درك مشیت او می‌شوند. به‌قول متکلم مسیحی کارل بارت در کتابش موسوم به‌مرام من[۱۲]: «بعکس، باید نخست از تصدیق به‌این امر شروع کنیم... که وقتی می‌گوییم 'خدا' آنچه گمان می‌کنیم می‌دانیم، نه به‌ساحت او می‌رسد و نه او را در بر می‌گیرد... بلکه [دانسته‌های ما] همیشه دربارهٔ یکی از بتهایی است ـ اعم از 'روح' یا 'طبیعت' یا 'تقدیر' یا 'مثال' [= ایده] ـ که خود در عالم تصور بر پا داشته‌ایم و به‌دست خود ساخته‌ایم...» (هماهنگ با این موضع، بارت «نظریهٔ نوپروتستانی تجلی خدا در تاریخ» را «ناروا و مردود» معرفی می‌کند و تجاوز به‌«مقام شاهوار مسیح می‌داند»). از نظر مسیحیت، ریشهٔ اینگونه افکار نه تنها کبر و خودبینی، بلکه بالاخص نگرشهای ضدمسیحی است. مسیحیت تعلیم می‌دهد که موفقیت در این جهان، مناط اعتبار نیست. بارت

می‌نویسد: «مسیح حکومت پیلاطس[۱] را تحمل کرد. می‌پرسید پیلاطس چه ربطی به‌مرام من دارد؟ پاسخ ساده است: مسألهٔ زمان رویداد مطرح است.» پیلاطس کسی بود که موفقیت دنیوی کسب کرده‌بود و از طرف قدرت تاریخی زمان[۲]، نمایندگی داشت؛ اما در اینجا فقط از این جهت صوری محض اهمیت دارد که زمان رویدادها را معلوم می‌کند. این رویدادها چه بود؟ کوچکترین ارتباطی به‌کامیابی در قدرتمداری سیاسی و «تاریخ» نداشت. حتی داستان انقلاب ملی ناموفق و مسالمت‌آمیز یهودیان هم نبود که (به‌سبك گاندی) در برابر کشورگشایان رومی بپا خاسته بودند. هیچ‌چیز نبود جز داستان آنچه یك انسان تحمل کرد و کشید. بارت بر این نکته تأکید دارد که مدلول لفظ «تحمل[۳]» نه تنها مرگ مسیح، بلکه سراسر زندگی اوست. می‌نویسد[۱۳]: «عیسی **تحمل می‌کند**. پس چیره نمی‌شود. فاتح نمی‌شود. موفقیت در کارش نیست... کاری نمی‌کند... جز مصلوب شدن. همین‌طور است در مورد مناسباتش با امتش و مریدانش.» غرض از نقل گفته‌های بارت نشان دادن این نکته بود که فقط از نظرگاه «عقلانی» یا «انسانگرایانهٔ» من نیست که پرستش کامیابی در تاریخ [یا موفقیت دنیوی] منافی با روح مسیحیت بنظر می‌رسد. آنچه از نظر مسیحیت اهمیت دارد، کارهای تاریخی کشورگشایان نیرومند رومی نیست، بلکه (به‌قول کرکه‌گور[۱۴]) «هدیهٔ چند ماهیگیر به‌جهان است». با این وصف، در تمام تعابیر تاریخیی که بر محور خدا دور می‌زند، تاریخ

---

۱. Pontius Pilate (پونتیوس پیلاتوس) «والی یهودا از طرف دولت روم. به‌سبب اصرار مردم عیسی را تسلیم یهودیان کرد تا مصلوبش کنند...» (**دایرةالمعارف فارسی**). (مترجم)

۲. یعنی امپراتوری روم. (مترجم)

۳. suffer. این واژه اصطلاحاً به‌معنای دردکشیدن و رنج بردن و تحمل مصیبت است. معنای لفظی آن «تحمل» و «قبول» است در مقابل «تحمیل» و «عمل» (به‌معنایی که «قابل» ضد «عامل» است). البته در این مورد، معنای اصطلاحی با معنای لفظی منافات ندارد چنانکه اغلب از مصائب عیسی به‌نام passion یاد می‌شود که باز با suffering به‌یك مفهوم و لفظاً به‌معنای «پذیرندگی» است. (مترجم)

مضبوط ـ یعنی تاریخ قدرتمداری و کامیابیهای دنیوی ـ تجلی‌گاه مشیت الاهی قلمداد می‌شود.

«نظریهٔ تجلی خدا در تاریخ» مورد اعتراض ماست؛ اما ممکن است در پاسخ اعتراض ما بگویند که اگر موفقیت وجود نمی‌داشت و عیسی پس از مرگ موفق نمی‌شد، ناکامی او در حیات دنیوی، بزرگترین پیروزی روحانی در چشم بشر جلوه نمی‌کرد. در نتیجهٔ توفیق او و به‌برکت تعالیم اوست که ثابت شده در زندگی حق با او بوده و پیشگویی او به‌حقیقت پیوسته‌است که فرمود: «آخرین، اولین خواهد بود و اولین، آخرین[۱]». به‌عبارت دیگر، مشیت ایزدی در این امر تجلی پیدا کرده که کلیسا در طی تاریخ پیروز شده‌است. اما این نحوهٔ دفاع بسیار خطرناك است، زیرا معنای ضمنی آن دایر بر اینکه توفیق دنیوی کلیسا دلیل بر حقانیت مسیحیت است، بوضوح نمودار بی‌ایمانی است. مسیحیان اولیه به‌هیچ وجه از چنین دلگرمیهای دنیوی برخوردار نبودند و اعتقاد داشتند که وجدان اخلاقی آدمی باید دربارهٔ مصادر قدرت داوری کند[۱۵]، نه بعکس. کسانی که معتقدند توفیقی که در طی تاریخ نصیب دین مسیح شده مشیت خداوند را متجلی می‌کند، بهتر است از خود بپرسند آیا این پیروزی براستی پیروزی روح مسیحیت بوده‌است؟ آیا روح مسیحت در ایامی که اهل کلیسا زجر و آزار می‌کشیدند به‌پیروزی رسید یا در روزگار فتوحات کلیسا؟ کدام کلیسا تجسم خالصتر این روح بود: کلیسای شهدا یا کلیسای پیروزمند تفتیش عقاید؟

ظاهراً بسیاری کسان به بیشتر آنچه گذشت اذعان دارند و بر این معنا تکیه می‌کنند که پیام مسیحیت خطاب به‌حلیمان است و، با این حال، معتقدند که این پیام همانا پیام مذهب اصالت تاریخ است. نمایندهٔ برجستهٔ این طرز فکر مك‌مری است که در کتاب کلید تاریخ، جوهر تعالیم مسیح را پیشگویی تاریخی می‌داند و بنیادگذار مسیحیت را کاشف قانون

---

۱. کلام عیسی مسیح (انجیل متی، باب نوزدهم) که در پاسخ پطرس فرمود: «در معاد وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند... بسا اولین که آخرین می‌گردند و آخرین اولین.» (مترجم)

دیالکتیکی حاکم بر «طبیعت بشر» معرفی می‌کند. معتقد است که، به موجب این قانون، ناگزیر از بطن تاریخ سیاسی،«مدینهٔ جهانی سوسیالیسم» زاده خواهد شد[۱۶]. به‌عقیدهٔ وی، «قانون بنیادی طبیعت بشر، سرپیچی ناپذیر است... و حلیمان وارث زمین خواهند بود.» اما این مذهب اصالت تاریخی که یقین را جانشین امید کرده‌است، لاجرم به‌آینده‌پرستی اخلاقی می‌انجامد. اگر قانون مذکور سرپیچی ناپذیر باشد، به‌دلایل روانی می‌توانیم یقین داشته‌باشیم که هر چه بکنیم نتیجه یکسان خواهدبود و حتی فاشیسم عاقبت به‌همان مدینهٔ جهانی منتهی خواهد شد. بنا بر این، پیامد نهایی بستگی به تصمیمهای اخلاقی ما ندارد و لازم نیست در بارهٔ مسؤولیتی که بر دوش داریم نگران باشیم. وقتی می‌گویند بنا به‌دلایل علمی می‌توانیم یقین داشته باشیم که «آخرین، اولین خواهد بود و اولین، آخرین»، آیا این سخن معنایی جز این دارد که پیشگویی تاریخی جای وجدان اخلاقی را گرفته‌است؟ آیا چنین نظریه‌ای (مسلماً بر خلاف نیت واضع آن) به‌طور خطرناکی به‌این هشدار شباهت پیدا نمی‌کند که: «بهوش باشید و پند بنیادگذار مسیحیت را آویزهٔ گوش کنید که روانشناسی بود آگاه به‌طبیعت بشر و پیامبری واقف به‌تاریخ آینده و سفارش می‌کرد: تا دیر نشده به‌خیل حلیمان و شکسته‌حالان بپیوندند، زیرا، به‌موجب قوانین چیرگی‌ناپذیر حاکم بر طبیعت بشر، راهی از این مطمئن‌تر برای برنده‌شدن نیست»؟ بدست آوردن چنین کلیدی برای گشودن راز تاریخ، مستلزم پرستش کامیابی دنیوی است؛ مستلزم قول به‌این معناست که حلیمان بر حقند چون برد با آنهاست. چنین کلیدی، کلید بازگو کردن مارکسیسم ــ بخصوص نظریهٔ اصالت تاریخی مارکس در اخلاق ــ به‌زبان روانشناسان مدعی شناخت طبیعت بشر و پیشگویان مذهبی است. تعبیری است متضمن این معنا که بزرگترین پیروزی مسیحیت در این بوده که مسیح راه را برای هگل هموار کرده‌است ــ هر چند البته از او بزرگتر بوده‌است.

اعتقاد راسخ من این است که پیروزی و کامیابی نباید در مقام بت و معبود قرار بگیرد و ملاك داوری دربارهٔ ما باشد و چشمان ما را خیره کند و خواسته‌ام نشان دهم که این طرز فکر با آنچه، به‌عقیدهٔ من،

تعالیم راستین مسیحیت است انطباق دارد. اما این اعتقاد نباید سوء تعبیر شود. غرض من پشتیبانی از موضع اهل آخرت نیست که در فصل گذشته از آن انتقاد کرده‌ام[۱۷]. نمی‌دانم مسیحیت دین آخرت است یا نه؛ اما مسلماً، به‌موجب تعالیم آن، تنها راه اثبات ایمان، امداد عملی به نیازمندان در این دنیاست. یقیناً این امکان هست که هم در مورد کامیابیهای دنیوی ـ به‌معنای نیل به‌قدرت و جاه و ثروت ـ با نهایت احتیاط و حتی بی‌اعتنایی رفتار کنیم و هم برای پیشبرد هدفهایی که برگزیده‌ایم منتهای کوشش را بکار ببریم و تا حصول موفقیت ـ البته نه به‌خاطر نفس موفقیت یا اثبات حقانیت خویش در تاریخ، بلکه به‌خاطر خود آن هدفها ـ از پای ننشینیم.

سخنانی که کرکه‌گور در انتقاد از هگل می‌گوید، به‌بهترین وجه مؤید نظریات ما بویژه دربارهٔ مانعةالجمع بودن مذهب اصالت تاریخ با دین مسیح است. کرکه‌گور طبق سنت هگل پرورش یافته‌بود و هرگز موفق نشد کاملاً خود را از قید آن برهاند[۱۸]. اما هیچ‌کس تا کنون معنای اصالت تاریخ هگل را به‌این وضوح تشخیص نداده‌است. می‌نویسد [۱۹]: «پیش از هگل هم فیلسوفانی بودند که می‌خواستند تاریخ را تبیین کنند. پروردگار وقتی تلاشهایشان را در این راه می‌دید، لبخند می‌زد. البته نمی‌خندید، زیرا انسانیت و صمیمیت و صداقتشان را می‌دید. ولی امان از هگل! اینجا دیگر به‌زبان و بیان هومر نیاز دارم. بانگ قهقههٔ خدایان گوش فلك را کر می‌کرد! تصور کنید پروفسور حقیر چندش‌آوری را که مدعی است به‌وجوب هر چیز و همه چیز پی برده‌است و اکنون با ارگ دسته‌دارش می‌خواهد صدای قضیه را در آورد: گوش کنید، خدایان المپ، گوش کنید!» کرکه‌گور در ادامهٔ سخن به‌حملهٔ شوپنهاور ملحد به هگل مدافع دین مسیح اشاره می‌کند[۲۰]: «خواندن شوپنهاور به‌من آنقدر لذت بخشیده که از بیانش عاجزم. کاملاً درست می‌گوید. و اگر بی‌ادبانه می‌گوید، آلمانیها حقشان است ـ از خودشان بی‌ادب‌تر نیست.» اما بیان کرکه‌گور هم از لحاظ بی‌پردگی کمتر از شوپنهاور نیست. هگلیانیسم را «روح درخشان پوسیدگی» و «نفرت‌آورترین شکل بی بند و باری» می‌خواند و سپس از «کپك فضل‌فروشی و غلنبه‌گویی» و

«شهوترانی فکری» و «شکوه ننگین فساد» آن سخن می‌گوید.

و شك نیست که تربیت فکری و اخلاقی ما براستی فاسد است. کژی و انحرافی که در تربیت ما پدید آمده ناشی از این است که درخششهای ظاهری را می‌ستاییم و به‌جای اینکه مضمون گفتار (و ماهیت کردار) را به‌محك نقد و سنجش بزنیم، سبك سخن را تحسین می‌کنیم و دستخوش تصورات رمانتیك در بارهٔ شکوه و جلال صحنهٔ تاریخ می‌شویم و خویشتن را بازیگران آن صحنه می‌پنداریم. تربیت شده‌ایم که هنگام بازی، گوشهٔ چشممان به‌صفوف بینندگان باشد.

این فلسفهٔ اخلاق بر محور نامجویی و تسلیم به‌سرنوشت دور می‌زند. موازین اخلاقی مرسوم، نظامی را در آموزش و پرورش تداوم می‌بخشد که پایه‌اش هنوز بر آثار کلاسیك قدماست. در این آثار، تاریخ از دیدگاهی رمانتیك مورد نظر قرار می‌گیرد و اخلاقیات قبیله‌پرستانه‌ای ترویج می‌شود که ریشه‌هایش به هراکلیتوس می‌رسد. نظام آموزشی ما نهایتاً بر قدرت‌پرستی بنیاد شده‌است. اینها همه دست به‌دست هم داده و مسألهٔ تربیت انسان را برای اینکه بتواند عاقلانه اهمیت خویش را نسبت به‌دیگر افراد بسنجد، بکلی مغشوش کرده‌است. به‌جای اینکه اعتقاد به فردیت به‌طرز سنجیده با دیگرخواهی تألیف شود[۲۱] ـ یعنی به‌جای اینکه کسی بگوید «آنچه براستی اهمیت دارد افراد آدمی هستند، ولی غرض این نیست که خود من چندان اهمیتی دارم» ـ آمیزه‌ای از خودخواهی و اعتقاد به‌مسلك جمعی مبنای کار قرار گرفته‌است. چنان، بر پایهٔ بعضی تصورات رمانتیك، در اهمیت دادن به‌خود و حیات عاطفی خود و فراتاباندن خود و کشاکش «شخصیت» فردی با گروه و جمع زیاده‌روی شده که دیگر جایی برای سایرین نمانده و ایجاد مناسبات شخصی خردمندانه از دایرهٔ امکان بیرون رفته‌است. چنین طرز فکری متضمن این معناست که« یا سلطه برانید یا گردن بنهید»؛ یا به‌مقام رجل کبیر برسید و قهرمان شوید و با تقدیر دست و پنجه نرم کنید و نامور شوید (به‌قول هراکلیتوس «هر چه از بالاتر فرو بیفتید، بلند آوازه‌تر می‌شوید») یا به«توده‌ها» بپیوندید و قیادت رهبر را گردن بنهید و خویشتن را در راه آرمانهای والای جمع فدا کنید. در این تکیهٔ مبالغه‌آمیز بر اهمیت کشاکش بین فرد و جمع، عنصری از روان

نژندی و هیستری وجود دارد و من شك ندارم که راز اقبال به‌ارزشهای اخلاقی مبتنی بر قهرمان‌پرستی و چیرگی و تسلیم، در همین هیستری و همین واکنش نسبت به‌فشار تمدن نهفته‌است[۲۲].

این امور همه از مشکلی واقعی آب می‌خورد. کمابیش روشن است که (چنانکه در فصلهای نهم و بیست و چهارم گفتیم) سیاستمدار باید به جای پیکار در راه تحقق ارزشهای «مثبت» و «والا» (از قبیل خوشبختی و مانند آن)، مساعی خویش را به‌مبارزه با بدیها و آفات محدود کند. اما معلم اصولاً در وضع دیگری است، زیرا گرچه نباید ارزشهای «والا»یی را که خود بدانها معتقد است به‌شاگردان تحمیل کند، بدون شك باید علاقهٔ ایشان را به‌آن ارزشها برانگیزد. معلم باید غمخوار روح شاگردانش باشد. (وقتی سقراط به‌یارانش می‌گفت روح خود را تیمار بدارید، غم آنان را می‌خورد). پس عنصر هنری و رمانتیکی در آموزش و پرورش وجود دارد که باید از سیاست دور نگاه‌داشته‌شود. اما ضمناً باید متوجه بود که گرچه آنچه گفتیم علی‌الاصول صادق است، در مورد نظام آموزشی ما مصداق ندارد، زیرا مستلزم وجود نوعی رابطهٔ دوستی بین معلم و شاگرد است که، چنانکه در فصل بیست و چهارم اشاره شد، هریك از دو طرف باید مخیر به‌قطع آن باشد. (سقراط همنشینان خویش را انتخاب می‌کرد و آنان نیز او را برمی‌گزیدند). کثرت شاگردان در مدارس ما چنین امکانی را سلب می‌کند. از این رو، سعی در تحمیل ارزشهای والا نه تنها با شکست روبرو می‌شود، بلکه مسلماً [به‌شاگرد] آسیب می‌رساند و نتیجه‌ای که از آن بدست می‌آید، برخلاف آرمانهای مورد نظر، هم‌کلیت و هم جنبهٔ خصوصی خود را از دست می‌دهد. اصلی که می‌گوید کسانی که به‌دست ما سپرده شده‌اند باید در وهلهٔ اول از آسیب محفوظ نگه داشته‌شوند، همانگونه که در پزشکی اساس کار است، در آموزش و پرورش نیز باید باشد. هدف نظام آموزشی ما باید این باشد که آسیب نرساند (و، بنا بر این، آنچه را کودکان و نوجوانان بیش از هر چیز بدان نیازمندند تا مستقل از ما شوند و خود راه خویش را برگزینند، به‌ایشان بدهد). یقیناً این هدفی است شایگان که گرچه ممکن است کوچك بنماید، ولی تا حصولش راهی نسبتاً دراز در پیش است. به‌عوض، آنچه باب روز است،

هدفهای «والا»ست ـ هدفهای رمانتیك و مهملی از قبیل «پرورش کامل شخصیت».

تحت تأثیر چنین تصورات رمانتیك، هنوز عده‌ای، مانند افلاطون، اعتقاد به‌اصالت فرد را مساوی خودخواهی قرار می‌دهند و دیگرخواهی را با اعتقاد به‌اصالت جمع یکسان می‌پندارند (و به‌عبارت دیگر، خودخواهی گروهی را جانشین خودخواهی فردی می‌کنند). ولی با این کار حتی راه صورت‌بندی روشن مسأله هم مسدود می‌شود. مسأله این است که چگونه می‌توان اهمیت خویش را نسبت به‌دیگر افراد به‌طرز عاقلانه سنجید. چون احساس می‌شود (و البته بحق) که هدف ما باید چیزی فراسوی خودمان باشد ـ چیزی که بتوانیم خویشتن را وقف آن کنیم و در راهش دست به‌فداکاری بزنیم ـ چنین نتیجه گرفته می‌شود که لاجرم جمع باید هدف مورد نظر باشد که «رسالت تاریخی» بر عهده دارد. بنا بر این، می‌گویند فداکاری کنید و اطمینان می‌دهند که اگر چنین کنیم، معاملهٔ بسیار شیرینی کرده‌ایم. می‌گویند درست است که فداکاری می‌کنید، اما، در عوض، نام و افتخار به‌غنیمت می‌برید؛ «بازیگران اصلی» و قهرمانان صحنهٔ تاریخ می‌شوید؛ با اندك خطری که می‌کنید، پاداشهای بزرگ می‌گیرید. اما این اصول اخلاقی مشکوك متعلق به‌دوره‌ای است که فقط اقلیتی انگشت‌شمار بحساب می‌آمدند و کسی در اندیشهٔ مردم عادی نبود. اصول اخلاقی کسانی است که چون اشراف سیاسی و بزرگان فکری روزگار خویش بشمار می‌روند، راهی برای کسب نام در کتب درسی تاریخ به‌رویشان باز است. امکان ندارد مردمانی که عدالت و مساوات را عزیز می‌دارند، اخلاق را بر پایهٔ اینگونه اصول بنا کنند. اشتهار در تاریخ ممکن نیست عادلانه باشد زیرا تنها به‌عده‌ای انگشت‌شمار می‌رسد. عدهٔ بیشماری که در شایستگی و ارزندگی هیچ از آنان کمتر نبوده‌اند و بلکه برتر هم بوده‌اند، همیشه به‌فراموشی سپرده شده‌اند.

شاید فلسفهٔ اخلاق مبتنی بر تعالیم هراکلیتوس ـ یعنی این نظریه که پاداش بالاتر را فقط نسلهای آینده می‌توانند بدهند ـ از بعضی جهات اندکی برتر از چشمداشت به‌پاداش عاجل باشد. ولی آنچه ما لازم داریم این نیست. ما به‌فلسفه‌ای در اخلاق نیازمندیم که به‌کامیابی و پاداش

پشت پا بزند. چنین فلسفه‌ای محتاج به‌ابداع نیست. چیز تازه‌ای نیست. در تعالیم مسیحیت، دست‌کم در آغاز پیدایش، آمده‌است و امروز هم دوباره از طریق تشریك مساعی در صنعت و همکاری در پژوهش علمی، به‌مردم آموخته‌می‌شود. خوشبختانه موازین اخلاقی رمانتیك اصالت تاریخیان که بر محور نام بلند دور می‌زد، ظاهراً رو به‌افول است. سرباز گمنام خود گواه بر این مدعاست. کم‌کم پی می‌بریم که فداکاری در گمنامی نیز به‌همان ارزندگی و بلکه ارزنده‌تر است. تربیت اخلاقی باید در چنین راهی سیر کند. باید به‌ما بیاموزد که کارمان را بکنیم و به‌خاطر کار، از خود گذشتگی داشته‌باشیم نه به‌خاطر جلب ستایش یا پرهیز از نکوهش. (اینکه ما همگی به‌دلگرمی و امید و ستایش و حتی سرزنش نیازمندیم، ربطی به‌این مسأله ندارد). بایدکار ما و کرده‌های ما نشان دهد که حق با ماست، نه آنچه به‌عنوان «معنا» برای تاریخ جعل می‌شود.

ادعای من این است که تاریخ معنا ندارد. اما این ادعا مستلزم آن نیست که مبهوت به‌تاریخ قدرتمداری سیاسی خیره شویم و در آن چیزی جز شوخیهای بیرحمانه نبینیم. می‌توانیم با توجه به‌مشکلات ناشی از قدرتمداری سیاسی که در این روزگار می‌خواهیم چاره‌ای بر آنها بیندیشیم، تاریخ را تعبیر و تأویل کنیم. تعبیر تاریخ می‌تواند از نظرگاه مبارزه برای استقرار جامعهٔ باز و حکومت عقل و عدالت و آزادی و برابری و مهار کردن جنایات بین‌المللی صورت بگیرد. راست است که تاریخ هدف و غایتی ندارد، اما می‌توانیم همین هدفهای خودمان را هدف آن قراردهیم. **تاریخ معنایی ندارد ولی می‌توانیم به‌آن معنا بدهیم.**

در اینجا هم باز همان مشکل طبیعت و عرف مطرح است[۲۳]. نه طبیعت به‌ما می‌گوید چه کنیم، نه تاریخ. ممکن نیست واقعیات ـ اعم از واقعیات طبیعی یا تاریخی ـ به‌جای ما تصمیم بگیرند و هدفهایی را که باید برگزینیم تعیین کنند. ماییم که قصد و غایت و معنا وارد طبیعت و تاریخ می‌کنیم. آدمیان برابر نیستند؛ اما ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که در راه تأمین حقوق برابر وارد مبارزه شویم. نهادهای بشری از (قبیل دولت) منطبق با موازین عقلی نیستند؛ اما ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که برای سازگار کردنشان با میزانهای عقلی به‌پیکار برخیزیم. خود ما بیش از آنکه

پیرو عقل باشیم دستخوش عواطف و هیجاناتیم و زبانمان هم همین‌طور است؛ اما می‌توانیم بکوشیم اندکی بیشتر از عقل تبعیت کنیم و بیاموزیم که از زبان (برخلاف گفتهٔ متخصصان رمانتیك تعلیم و تربیت) نه به عنوان ابزار فراتاباندن خویش و ابراز شخصیت، بلکه برای تبادل افکار به‌طرز عقلی استفاده کنیم[۲۴]. تاریخ ـ البته تاریخ قدرتمداری سیاسی، نه‌تاریخ شکوفایی و تکامل بشر که وجود خارجی ندارد ـ نه هدفی دارد نه معنا، ولی ما می‌توانیم هدف و معنا به‌آن بدهیم. می‌توانیم تاریخ را در مجرای مبارزه برای استقرار جامعهٔ باز و پیکار با دشمنان آن (که هر وقت راه پس و پیش را بسته می‌بینند، به‌پیروی از پند پاره‌تو، متظاهر به بشردوستی می‌شوند) به‌جلو برانیم و در انطباق با چنین منظوری از آن تعبیر کنیم. همین حکم نهایتاً در مورد «معنای زندگی» هم صادق است. به‌اختیار ماست که تصمیم بگیریم هدف و مقصودمان در زندگی چه باید باشد و غایات و هدفهای خویش را بر آن پایه تعیین کنیم[۲۵].

این دوگانگی بین واقعیت و تصمیم، به اعتقاد من، جنبهٔ بنیادی دارد[۲۶]. واقعیات بخودی خود هیچ معنایی ندارند و فقط در نتیجهٔ تصمیمهای ما معنا پیدا می‌کنند. پناه بردن به‌مذهب اصالت تاریخ تنها یکی از بسیاری کوششها برای غلبه بر این دوگانگی و زاییدهٔ ترس است. اصحاب اصالت تاریخ می‌کوشند از درك این نکته شانه تهی کنند که حتی مسؤولیت نهایی انتخاب میزانها و ملاکها نیز با ماست. چنین کوششی، به نظر من، دقیقاً نمودار چیزی است که معمولاً «خرافه‌پرستی» نامیده می‌شود و از این فرض سرچشمه می‌گیرد که بجز از کشته نیز می‌توان دروید. پیروان این عقیدهٔ موهوم می‌خواهند به‌ما بپذیرانند که فقط کافی است با تاریخ همگام شویم تا همه چیز بر وفق مراد بگذرد و دیگر هیچ تصمیم اساسی از جانب ما لزوم پیدا نکند. می‌خواهند بار مسؤولیت را از دوش ما بردارند و به‌گردن تاریخ بیندازند و از آن طریق به‌پای نیروهای اهریمنی خارج از اختیار ما بنویسند. بر آنند که منشأ اعمال ما را نیات نهانی نیروهایی معرفی کنند که فقط باید در عالم عرفان و کشف و شهود به‌ما آشکار شوند. می‌خواهند در معنویت و اخلاق، ما را به‌سطح کسانی تنزل دهند که با فال‌بینی و خواب‌گزاری شمارهٔ بلیتشان را در بخت‌آزمایی

انتخاب می‌کنند[۲۷]. اعتقاد به‌اصالت تاریخ نیز مانند قمار، مولود یأس از عقل و نومیدی از احساس مسؤولیت است. امیدی است بی‌ارزش و ایمانی است بی‌بها. تلاشی است برای اینکه یقین زاییدهٔ نوعی علم دروغین ـ علم دروغین اخترگویی یا شناخت «طبیعت بشر» یا وقوف به‌سرنوشت تاریخی ـ جای امید و ایمان ناشی از شور و شوق اخلاقی و بی‌اعتنایی به کامیابی را بگیرد.

مذهب اصالت تاریخ نه‌تنها عقلاً قابل دفاع نیست، بلکه با هر دینی که قائل به‌اهمیت وجدان اخلاقی باشد، در تعارض است. دینی که وجدان اخلاقی آدمی را بحساب بگیرد، ناگزیر با عقل سازگار است، زیرا عقل، انسان را در قبال اعمال خویش و بازتابهای آن اعمال در مسیر تاریخ، مسؤول می‌شناسد. راست است که ما به‌امید نیازمندیم و کار و زندگی بدون امید، امکان‌پذیر نیست. ولی از اینکه بگذریم، نه به‌چیز دیگری محتاجیم و نه لازم است چیز دیگری به‌ما بدهند. ما یقین لازم نداریم. دین نباید جای احلام و تشفی آرزو را بگیرد؛ نباید بلیت بخت‌آزمایی و بیمه‌نامه تلقی شود. عنصر اصالت تاریخ در ایمان دینی، عنصر شرك و خرافه‌پرستی است.

همینکه دوگانگی بین واقعیت و تصمیم را تشخیص دهیم، طرز فکرمان نسبت به‌تصوراتی از قبیل «پیشرفت» نیز معین می‌شود. اگر گمان داشته‌باشیم که تاریخ در جهت پیشرفت سیر می‌کند و ما نیز ناگزیر باید پیشرفت کنیم، مرتکب اشتباهی شده‌ایم نظیر اشتباه کسانی که برای تاریخ قائل به‌معنا هستند و معتقدند به‌جای اینکه خود به‌تاریخ معنا بدهند، باید معنای آن را کشف کنند. پیشرفت یعنی حرکت به‌سوی مقصود ـ به‌سوی مقصودی که برای ما آدمیان از حیث انسان‌بودن موجود است. چنین کاری از «تاریخ» برنمی‌آید؛ فقط از ما افراد بشر ساخته‌است که می‌توانیم با پاسداری از آنگونه نهادهای دموکراتیك که آزادی و پیشرفت قائم به‌آنهاست به‌چنین حرکتی مبادرت کنیم. هر چه بیشتر به‌این نکته پی ببریم که پیشرفت وابسته به‌خود ما و مراقبت ما و مساعی ما و برداشت روشنمان از هدفهاست و به‌این بستگی دارد که چقدر در تصمیمهایی که می‌گیریم واقع‌بینی بخرج می‌دهیم[۲۸]، بهتر از عهدهٔ

حرکت به‌سوی مقصود بر می‌آییم.

به‌جای تظاهر به‌پیامبری و پیشگویی، باید سازندگان سرنوشت خویش باشیم. باید یاد بگیریم که در آنچه می‌کنیم منتهای کوشش را بکار ببریم و ببینیم کجا مرتکب اشتباه شده‌ایم. وقتی این تصور را ترك کنیم که تاریخ قدرتمداری در بارهٔ ما داوری خواهد کرد، وقتی جلو این نگرانی را بگیریم که آیا تاریخ به‌حقانیت ما حکم خواهد داد ـ آنگاه شاید روزی به‌مهار کردن قدرت کامیاب شویم و شاید حتی بتوانیم حقانیت تاریخ را نیز از این راه ثابت کنیم. مسلم اینکه تاریخ بشدت به‌اثبات حقانیت نیازمند است.

یادداشتها

فصل سیزدهم

تبصرهٔ عمومی دربارهٔ فصلهای مربوط به‌مارکس: هر جا در این یادداشتها امکان‌پذیر بوده، خوانندگان را به‌سرمایه یا راهنما یا هر دو ارجاع داده‌ام. غرض از سرمایه چاپ دو جلدی آن کتاب به‌قلم کارل مارکس، ترجمهٔ ئی. و سی. پل[1]، و مراد از راهنما، کتاب راهنمای مارکسیسم، ویراستهٔ ئی. برنز[2] است. ولی مشخصات نوشته‌های اصلی را نیز همیشه افزوده‌ام. آنچه مستقیماً از قول مارکس و انگلس نقل کرده‌ام، برگرفته از مجموعهٔ آثار[3] چاپ مسکو است که بتدریج از ۱۹۲۷ به‌بعد به‌سرپرستی د. ریازانف[4] و دیگران منتشر می‌شده ولی هنوز ناتمام است. در مورد لنین، دورهٔ آثار او را که مؤسسهٔ انتشارات مارتین لارنس با عنوان کتابخانهٔ کوچک لنین انتشار داده مأخذ قرار داده‌ام. (نام این مؤسسه بعدها به‌لارنس و ویشارت تغییر پیدا کرد)[5]. از مجلدات بعدی سرمایه، زیر عنوان سرمایه (آلمانی)[6] یاد شده‌است (جلد اول در ۱۸۶۷ منتشر

---

1. K Marx, *Capital*, tr. E. and C. Paul (Everyman Double Volume Edition).

2. *Handbook of Marxism*, ed. E. Burns, 1935.
پوپر حروف .H. o. M را نشانهٔ اختصاری این کتاب قرار داده‌است. ما نیز برای رعایت اختصار به‌ذکر کلمهٔ **راهنما** اکتفا خواهیم کرد. (مترجم)

۳. *Gesamtausgabe*. پوپر دو حرف *GA* را علامت این کتاب قرار داده است. ما از آن به‌نام **مجموعه** یاد خواهیم کرد. (مترجم)

4. D. Ryazanow

5. *Little Lenin Library*, Martin Lawrence (Lawrence and Wishart).
پوپر با حروف .*L. L. L* از این دوره نام می‌برد و ما با حروف **ل‌ك‌ل**. (مترجم)

6. *Das Kapital.*

شد). اینگونه ارجاعات یا بـه‌جلد دوم است کـه در ۱۸۸۵ انتشار یافت، یـا به‌جلد سوم، بخش ۱ یا ۲، چـاپ ۱۸۹۴. در مورد اخیـر، بترتیب از نشانه‌های III/۱ یا III/۲ استفاده کرده‌ام. باید کاملاً روشن کنم که گرچه هر جا امکان داشته خوانندگان را به‌ترجمه‌ها[ی انگلیسی] ارجاع داده‌ام، ولی همه جا عین عبارات مترجمان را اقتباس نکرده‌ام.

۱. و. پاره‌تو، رساله در جامعه‌شناسی عمومی، بند ۱۸۴۳ (تـرجمهٔ انگلیسی زیر عنوان ذهن و جامعه، ۱۹۳۵، ج۳، ص۱۲۸۱؛ رجـوع کنیـد همچنین به‌فصل دهم، مطالب مـربوط بـه‌یـادداشت ۶۵ در متـن). پاره‌تو می‌نویسد (ص ۱۲۸۱ به‌بعد): «فن حکمرانی عبارت از یافتن وسایلی است برای سود جستن از چنین عواطف نه به‌هدر دادن نیروی خویش در کوشش بیفایـده برای نابودکـردن آنهـا. غـالباً تنهـا نتیجهٔ پیش‌گـرفتن راه دوم، تحکیم و تشدیـد عـواطف است. هرکس بتـوانـد خـویشتن را از متابعت کورکورانه از عواطف خویش برهاند خواهد توانست از عـواطف دیگران برای رسیدن به مقاصد خـود استفاده کند... ایـن حکم در مـورد مناسبات همهٔ فـرمـانروایان و فـرمانبرداران صادق است. دولتمردی مـی‌تواند بـه خودش و حزبش بـه‌بهترین وجـه خدمت کنـد کـه از پیشداوری و عصبیت برکنار باشد ولی راه بهـره‌برداری از پیشداوریهـای دیگـران را بداند.» پیشداوریهای منظور نظر پاره‌تو اقسام گوناگون دارد: ملیت گرایی، عشق بـه‌آزادی، بشردوستـی. باید خاطرنشان ساخت که پاره‌تو گـرچه خویشتن را از قید بسیاری پیشداوریهـا رهانیـده‌است، مسلمـاً هنوز مـوفق نشده از بند همهٔ پیشداوریها آزاد شود. این معنا تقریباً در هر صفحه از نـوشته‌های وی مشهود است، بویژه هـرگاه از آنچه نـامش را «مذهب بشردوستـی[1]» گذاشته سخن می‌گوید (و این اسم چندان بی‌مسما هـم نیست). پیشداوری یا عصبیت خاص خود پاره‌تو «مـذهب ضد بشردوستـی[2]» است. شاید اگـر توجه مـی‌کرد که در تصمیمی کـه می‌بایست بگیـرد امر، دایر بـه‌انتخاب بین پیشداوری بشر دوستانه و پیشداوری ضـد بشر دوستانـه است، نه بین پیشداوری و عدم پیشداوری، در اطمینانی کـه بـه برتری خویش احساس

1. humanitarian religion 2. anti-humanitarian religion

می‌کرد قدری متزلزل می‌شد. (در خصوص مسألهٔ پیشداوری، رجوع کنید به‌فصل بیست و چهارم، یادداشت ۸ (۱) و مطالب مربوط به‌آن در متن).

تصور پاره‌تو از «فن حکمرانی» بسیار قدیمی است و ریشه‌اش به کریتیاس، دایی افلاطون، می‌رسد و در سنت مکتب افلاطون حائز اهمیت است (چنانکه در فصل هشتم، یادداشت ۱۸ اشاره کرده‌ایم).

۲. (۱) افکار فیخته و هگل موجد اصل دولت تك ملیتی و خودسامانی ملی[1] شد ـ اصلی ارتجاعی که، با این وصف، مردی مانند ماساریك که برای استقرار جامعهٔ باز مبارزه می‌کرد از صمیم دل بدان معتقد بود و ویلسن نیز به‌رغم ایمان به‌دموکراسی، راه پیروی از آن را در پیش گرفت. (در مورد ویلسن، رجوع کنید از جمله به کتاب زیمرن، آموزه‌های سیاسی امروز، ص ۲۲۳ به‌بعد). پیداست که این اصل در دنیای خاکی ما مصداق ندارد، خصوصاً در اروپا که ملتها (یعنی گروههای زبانی) چنان تنگاتنگ به‌هم فشرده شده‌اند که جدا کردنشان تقریباً محال است. آثار مدهش کوشش ویلسن برای تطبیق دادن این اصل رمانتیك به صحنهٔ سیاسی اروپا، نزد همه کس باید اکنون آشکار باشد. اینکه می‌گویند عهدنامهٔ ورسای خشن و بیرحمانه بود، افسانه است. اینکه می‌گویند از اصول ویلسن پیروی نشد، آن هم افسانه است. حقیقت این است که اصول مذکور امکان نداشت از این بهتر اعمال شود و شکست عهدنامهٔ ورسای عمدتاً معلول تلاش برای اعمال اصول اعمال نشدنی ویلسن بود (رجوع کنید به‌فصل نهم، یادداشت ۷ و مطالب مربوط به یادداشتهای ۶۴-۵۱ در متن فصل دوازدهم).

(۲) در همین بند در متن، به‌خصلت هگلی مارکسیسم اشاره شده است. عقاید عمده‌ای که از هگلیانیسم به‌مارکسیسم رسیده در فهرستی که تهیه کرده‌ام اکنون بنظر می‌رسد. بحث من دربارهٔ مارکس بر اساس این فهرست نیست، زیرا می‌خواهم او را به‌عنوان پژوهنده‌ای وزین که خود می‌تواند و باید دربارهٔ خویش پاسخگو باشد مورد بررسی قرار دهم

---

1. national self-determination

نـه بـه‌عنوان یکی از پیـروان هگل از قمـاش دیگـران. فهرستی که تهیه کرده‌ام و عقاید گوناگون در آن بر حسب درجهٔ اهمیتشان در مـارکسیسم رده‌بندی شده، بدین قرار است:

(الف) مذهب اصالت تاریخ: علم جامعه باید از روش مطالعهٔ تاریخ استفـاده کند، بخصوص مطالعهٔ گرایشهایی که در ذات سیر تکامـل تاریخی بشر نهفته است.

(ب) نسبیگرایی تـاریخی: آنچـه در یك دوره از تـاریخ بـه‌منزلـهٔ قانون است، لازم نیست در دورهٔ دیگر هـم چنین باشد. (هگل معتقد بـود آنچـه در یك دوره صدق مـی‌کند، لازم نیست در دورهٔ دیگـر هـم صـادق باشد).

(ج) قانون پیشرفت از لوازم ذاتی تکامل تاریخی است.

(د) تکامل همیشه در جهت افزایش آزادی و عقل صورت می‌گیرد، هر چند وسیلهٔ رسیدن به‌این هدف، نیروهای غیـرعقلانـی مـانند شورهـا و هیجانها و منافع شخصی است نه بـرنامه ریزیهای عقلایـی ما. (هگل این معنا را «مکر عقل» می‌خواند).

(ه) مذهب تحققـی در اخلاق [پـوزیتیویسم اخلاقی] یا، در مـورد مارکس، «فوتوریسم» یا «آینـده‌پرستی» اخلاقـی. (این اصطلاح در فصـل بیست و دوم توضیح خواهد شد).

(و) یکـی از وسایـل حرکت تکاملی، آگاهی طبقاتـی است. (هگل از مفاهیمی مانند «آگاهی قومی» و «روح قـومی» و «مشرب قومی» سخن می‌گوید).

(ز) اعتقاد به‌اصالت ماهیت در روش‌شناسی. دیـالکتیك.

(ح) معانی و تصورات زیر کـه از هگل گـرفته‌شده، در نـوشته‌های مارکس واجد اهمیت است، اما در آثار مارکسیستهای متأخر بیشتر اهمیت پیدا کرده‌است:

(ح - ۱) فـرق گذاشتن بین آزادی «صوری» محض یـا دموکـراسی «صوری» محض و آزادی «واقعـی» و آزادی «اقتصـادی» و دمـوکـراسی «اقتصادی» و جز اینهـا. وجـود نگرشی «دو وجهـی»، یعنی آمیـزه‌ای از مهر و کین، نسبت به‌دموکراسی که با قول به‌آن فرق مرتبط است.

(ح ـ ۲) اعتقاد به‌اصالت‌جمع یا مسلك جمعی.

در فصلهای آینده، (الف) باز موضوع اصلی خواهد بود. در خصوص (الف) و (ب)، باید همچنین به یادداشت ۱۳ در همین فصل رجوع کرد. در مورد (ب) رجوع کنید به‌فصلهای بیست و دوم تا بیست و چهارم؛ در مورد (ج)، به‌فصلهای بیست و دوم و بیست و پنجم؛ در مورد (د)، به‌فصل بیست و دوم (در خصوص «مکر عقل» در هگل، به‌فصل دوازدهم، متن مربوط به‌یادداشت ۸۴)؛ در مورد (و)، به‌فصلهای شانزدهم و نوزدهم؛ در مورد (ز)، به‌یادداشت ۴ در همین فصل، یادداشت ۶ در فصل هفدهم، یادداشت ۱۳ در فصل پانزدهم، یادداشت ۱۵ در فصل نوزدهم، یادداشتهای ۲۴-۲۰ در فصل بیستم و مطالب مربوط در متن؛ و در مورد (ح ـ ۱)، به‌یادداشت ۱۹ در فصل هفدهم. (ح ـ ۲) یکی از عوامل ضدیت مارکس با اصالت روانشناسی بوده‌است (رجوع کنید به مطالب مربوط به‌یادداشت ۱۶ در متن فصل چهاردهم). تحت تأثیر تعالیم افلاطون و هگل دربارهٔ برتری دولت نسبت به‌فرد، مارکس این نظریه را ایجاد کرد و بسط داد که حتی «آگاهی» فرد معلول اوضاع و احوال اجتماعی است. با اینهمه، مارکس در اساس به‌اصالت فرد اعتقاد داشت و هدف عمده‌اش یاری کردن به‌افراد محنت‌کش بود. مسلك جمعی سهم مهمی در نوشته‌های مارکس ندارد (البته سوای اهمیتی که او برای آگاهی طبقاتی جمعی قائل است و تحت عنوان (و) به آن اشاره کردیم؛ رجوع کنید از جمله به فصل هجدهم، یادداشت ۴). اما پیروی از این مسلك مسلماً در اعمال مارکسیستها مؤثر بوده‌است.

۳. در کتاب سرمایه (ص‌ص ۹-۳۸۷)، مارکس دربارهٔ نظریهٔ افلاطون راجع به‌تقسیم کار[1] و مدخلیت نظام «کاست» در دولت او، سخنان خواندنی دارد (هر چند فقط به‌مصر اشاره می‌کند و از اسپارت ذکری به‌میان نمی‌آورد[2]). در این خصوص مارکس گفته‌های جالب توجهی از

---

۱. رجوع کنید به‌فصل پنجم، یادداشت ۲۹ و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۲. رجوع کنید به‌فصل چهارم، یادداشت ۲۷.

ایسوکراتس نقل می‌کند[1]. ایسوکراتس اول دلایلی در تأیید روشی مشابه روش افلاطون برای تقسیم کار می‌آورد[2] و سپس چنین ادامه می‌دهد: «مصریان... بقدری در این کار کامیاب بوده‌اند که نامدارترین فیلسوفانی که از این مباحث سخن رانده‌اند، حکومت مصر را بیش از هر حکومت دیگری ستوده‌اند و اسپارتیها... چون روش خویش را از مصریان تقلید کرده‌اند به‌این خوبی از عهدهٔ اداره کردن شهرشان بر می‌آیند.» تصور می‌کنم، به‌اغلب احتمال، منظور ایسوکراتس در اینجا افلاطون است و کرانتور هم وقتی از کسانی سخن می‌گوید که افلاطون را به‌ارادت‌ورزی به‌مصریان متهم می‌کنند[3]، نظرش متوجه ایسوکراتس است.

۴. یا «مخرب هوش» ـ رجوع کنید به‌فصل دوازدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۶۸ در متن. در خصوص دیالکتیك به‌طور کلی، و دیالکتیك هگل بالاخص، نگاه کنید به‌فصل دوازدهم، بویژه به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۳۳-۲۸. در این کتاب قصد بحث دربارهٔ دیالکتیك مارکس را ندارم چون جای دیگر راجع به‌آن بحث کرده‌ام (رجوع کنید به‌دیالکتیك چیست؟ که سابقاً در مجلهٔ مایند به‌چاپ رسیده‌بود[4] و اکنون با تجدید نظری که در آن شده، بخشی از کتاب حدسیات و ردیات (ص ۳۱۲ به‌بعد) را تشکیل می‌دهد). من دیالکتیك مارکس را نیز مانند دیالکتیك هگل، نوعی پریشان‌اندیشی خطرناك می‌دانم. ولی از تحلیل آن در اینجا می‌توان چشم پوشید، زیرا اشکالاتی که بر مذهب اصالت تاریخی مارکس وارد کرده‌ایم، بخشهای شایان توجه دیالکتیك او را نیز در بر می‌گیرد.

۵. رجوع کنید از جمله به‌گفته‌ای که در متن مربوط به‌یادداشت ۱۱ در همین فصل نقل شده‌است.

۶. مارکس و انگلس، «ناکجا آبادگرایی» را نخستین بار در بیانیهٔ

---

1. Isocrates, *Busiris*, 15 f, 224-5.

۲. رجوع کنید به‌فصل پنجم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۲۹ در متن.

۳. رجوع کنید به‌فصل چهارم، یادداشت ۲۷ (۳).

4. *What is Dialectic? Mind*, N. S. Vol. 49, 1940, pp. 403 ff.

کمونیست[1] مورد حمله قرار دادند. («اهنما»، ص ۵۵ به‌بعد = مجموعه، ج ۶، ص‌ص ۵-۵۵۳). در خصوص حمله‌های مارکس به «اقتصاددانان بورژوا» که «می‌کوشند اقتصاد سیاسی را با مدعیات پرولتاریا آشتی دهند» ـ حمله‌هایی که بخصوص متوجه میل و دیگر اعضای مکتب کنت است ـ رجوع کنید بویژه به‌سرمایه، ص ۸۶۸ (علیه میل[2]) و ص ۸۷۰ (علیه مجلهٔ «وو پوزیتیویست که ناشر افکار مکتب کنت بود[3]). در مورد مسألهٔ تکنولوژی اجتماعی در برابر مذهب اصالت‌تاریخ و در خصوص مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء در مقابل مهندسی اجتماعی ناکجاآبادی، نگاه کنید خصوصاً به‌فصل نهم (و همچنین فصل سوم، یادداشت ۹؛ فصل پنجم، یادداشت ۱۸(۳)؛ فصل نهم، یادداشت ۱ و ارجاعاتی که به‌کتاب ایستمن، مارکسیسم آیا علم است؟ داده‌ایم).

۷. (۱) دو جملهٔ منقول از لنین، در کتاب کمونیسم شوروی، تألیف سیدنی و بیاتریس وب[4]، آمده‌است. در آن کتاب، در حاشیه یادآوری شده که دومین جمله از یکی از سخنرانیهای لنین در مه ۱۹۱۸ گرفته شده است. جالبترین نکته این است که لنین چه زود به‌موقعیت پی‌برد. حتی تا اوت ۱۹۱۷، یعنی درست پیش از رسیدن حزب به‌قدرت، که کتاب دولت و انقلاب انتشار پیدا می‌کرد، لنین هنوز یکسره پیرو مذهب اصالت‌تاریخ بود و نه تنها از پیچیده‌ترین مشکلات بنا کردن جامعه‌ای نوین خبر نداشت، بلکه مانند بیشتر مارکسیستها معتقد بود که چنین مشکلات وجود خارجی ندارد یا اگر هم داشته‌باشد، در جریان تاریخ خود بخود حل می‌شود. نگاه کنید بویژه به‌عباراتی که در «اهنما»، ص ۷۵۷ به‌بعد، از کتاب دولت و انقلاب[5] نقل شده‌است (= لنین، دولت و انقلاب، لذلل، ج ۱۴، ص‌ص ۹-۷۷). در این جمله‌ها، لنین سادگی مسائل مربوط به سازماندهی و

1. *Communist Manifesto*, III, 3.

۲. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۴ در همین فصل.

۳. *Revue Positiviste*. رجوع کنید همچنین به‌مطالب مربوط به‌یادداشت ۲۱ در فصل هجدهم.

4. Sidney and Beatrice Webb, *Soviet Communism*, 2nd ed., 1937, p. 650 f.

5. *State and Revolution.*

مدیریت را در مراحل مختلف جامعهٔ متکامل کمونیستی مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد: «جز این به‌چیزی احتیاج نیست که [همه] به‌طور برابر کار کنند و کارشان را منظم انجام دهند و مزد برابر بگیرند. نظام سرمایه‌داری مسألهٔ حسابداری و نظارت لازم بر این امور را به‌منتها درجه ساده کرده است» (تأکید بر کلمات در اصل). چنین روشهای اعمال نظارت «در دسترس هر کسی است که سواد خواندن و نوشتن داشته‌باشد و چهار عمل اصلی حساب را بداند» و کارگران به‌سادگی می‌توانند این روشها را [از سرمایه‌داری] اقتباس کنند. این سخنان خام و ساده‌دلانه، مشتی است نمونهٔ خروار. (حتی در آلمان و انگلستان هم نظیر این نظریات بیان می‌شد - رجوع کنید به‌قسمت (۲) این یادداشت). چنین گفته‌ها را اگر با سخنرانیهای چند ماه بعد لنین مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که چقدر این «سوسیالیست پیشگو و پیرو علم» از مشکلات و مصایبی که در پیش داشته بیخبر بوده‌است. (منظور مصیبت کمونیسم جنگ است، دوره‌ای که در نتیجهٔ اینگونه مارکسیسم پیامبروار و ضدتکنولوژیك پدید آمد). از طرف دیگر، با ملاحظهٔ این سخنان همچنین می‌توان به‌قدرت لنین برای کشف اشتباهات و اذعان به‌خطاها پی‌برد. او مارکسیسم را عملاً رها کرد، هر چند در عالم نظر همچنان بدان پای‌بند ماند. در خصوص خصلت اصالت‌تاریخی محض، یعنی پیامبروار و ضد تکنولوژیك (یا به‌قول لنین «ضدناکجاآبادی»[1]) این «سوسیالیسم علمی» پیش از نیل به‌قدرت، رجوع کنید به‌دولت و انقلاب، ص‌ص ۷۳-۶۷ (= راهنما، ص ۷۴۲ به‌بعد).

اما لنین با اعتراف به‌اینکه هیچ کتابی دربارهٔ مسائل سازندگی و مهندسی اجتماعی سراغ ندارد، ضمناً ثابت می‌کند که مارکسیستهای وفادار به شریعت مارکس حتی از خواندن «یاوه‌های ناکجاآبادی سوسیالیستهای پرفسورمآب راحت طلب» نیز که می‌خواسته‌اند بحث در باب اینگونه مسائل را آغاز کنند، سر باز می‌زده‌اند. منظورم فابیانهای انگلیسی است و خصوصاً آ. منگر (مثلاً در کتاب نظریه‌ای جدید دربارهٔ دولت[2]) و

---

۱. راهنما، ص ۷۴۷ = دولت و انقلاب، ص‌ص ۷۱-۷۵.

2. A. Menger, *Neue Staatslehre*, 2nd ed., 1904, esp. p. 248 f.

پوپرلینکویس در اتریش. شخص اخیر، گذشته از بسیاری پیشنهادهای دیگر، تکنولوژی خاصی نیز برای کشاورزی اشتراکی ابداع کرده‌بود که بخصوص در مورد مزارع پهناور، از قبیل آنچه بعدها در روسیه ایجاد شد، مفید واقع می‌شد[1]. اما مارکسیستها او را به‌عذر اینکه «نیمه سوسیالیست» است، نادیده گرفتند. «نیمه سوسیالیست» خواندن او به‌این جهت بود که در جامعه‌ای که این شخص در نظر داشت، وجود بخش خصوصی نیز پیش‌بینی می‌شد و وی معتقد بود فعالیت اقتصادی دولت باید به‌برآوردن ضروریات زندگی افراد محدود گردد و از تأمین «حد اقل معیشت» تجاوز نکند و هر چیز که از این حد فراتر برود، باید به نظامی مبتنی بر رقابت واگذار شود.

(۲) نظریات لنین در دولت و انقلاب، چنانکه ج. واینر متذکر شده است، بسیار به‌عقاید جان‌کرازرز در کتاب سوسیالیسم و رادیکالیسم شباهت دارد (رجوع کنید به‌فصل نهم، یادداشت ۹) به‌نحوی که در صفحات ۱۶-۱۴ آن نوشته بیان شده‌است. کرازرز می‌نویسد: «نظام مالیی که سرمایه‌داران ابداع کرده‌اند، با وجود پیچیدگی، به‌آن حد ساده هست که در عمل بکار رود و به‌همه کس بیاموزد که چگونه به‌بهترین وجه کارخانهٔ خود را اداره کند. نظیر این روش مالی، منتها بسیار ساده‌تر، به‌همان وجه ممکن است به‌مدیر منتخب هر کارخانه در نظام سوسیالیستی نحوهٔ ادارهٔ کارخانه را بیاموزد و همچنانکه سرمایه‌دار به‌راهنمایی سازماندهان متخصص نیاز ندارد، او هم نخواهد داشت.»

۸. مارکس این شعار ساده‌لوحانه را که، به‌قول براین مگی، از لویی بلان[2] اقتباس کرده‌بود و پایه‌اش اعتقاد به‌اصالت‌طبیعت بود، «اصل کمونیسم» قرار داد. ریشهٔ شعار به‌افلاطون و صدر مسیحیت می‌رسد (رجوع کنید به‌فصل پنجم، یادداشت ۲۹؛ اعمال [رسولان]، ۲، ۴۵-۴۴ و ۴، ۳۵-۳۴؛ و ارجاعاتی که در فصل ۲۴، یادداشت ۴۸ داده‌شده است). لنین این شعار را در دولت و انقلاب نقل کرده‌است (راهنما، ص

1. J. Popper-Lynkeus, *Allgemeine Nährpflicht*, 1912, 2nd ed., 1923, pp. 206 ff and 300 ff.

2. Louis Blanc, *L'organisation de travail.*

۷۵۲ = دولت و انقلاب، ص۷۴). «اصل سوسیالیسم» مارکس که در قانون اساسی جدید اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی (۱۹۳۶) وارد شده، اندکی ضعیفتر است ولی تغییری که در آن داده شده مهم است. مادهٔ ۱۲ آن قانون می‌گوید: «در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی، اصل سوسیالیسم به‌حقیقت پیوسته‌است: 'از هرکس به‌فراخور توان و به‌هرکس به‌قدر کار'.» گذاشتن لفظ «کار» به‌جای اصطلاح «نیاز» که ریشه‌اش به‌صدر مسیحیت می‌رسد، جمله‌ای رمانتیك را که از اعتقاد به اصالت طبیعت سرچشمه می‌گیرد و حدودش از لحاظ اقتصادی معلوم نیست، به‌اصلی عملی و لو قدری پیش‌پا افتاده بدل می‌کند که حتی نظام سرمایه‌داری هم شاید مدعی شود بدان پای‌بند است.

۹. اشاره‌ای است به‌عنوان کتاب معروف انگلس: «تکامل سوسیالیسم از ناکجاآباد به‌علم[1]». (این کتاب زیر عنوان سوسیالیسم ناکجاآبادی و سوسیالیسم علمی[2] به‌انگلیسی ترجمه شده‌است).

۱۰. رجوع کنید به‌کتاب من، فقر تاریخیگری.

۱۱. این یازدهمین تز مارکس از تزهایی دربارهٔ فویرباخ[3] است. (راهنما، ص ۲۳۱ = ف. انگلس، لودویك فویرباخ و پایان فلسفهٔ کلاسیك آلمان[4]). رجوع کنید به‌یادداشتهای ۱۶-۱۴ در همین فصل و بخشهای ۱ و ۱۷ و ۱۸ در فقر تاریخیگری.

۱۲. نمی‌خواهم اینجا دربارهٔ جزئیات مسألهٔ موجبیت علّی از جهت مابعدالطبیعی یا روش‌شناختی وارد بحث شوم. (در فصل بیست و دوم چند کلمه‌ای راجع به‌آن صحبت خواهم کرد). فقط می‌خواهم گوشزد کنم که مترادف دانستن «موجبیت علّی» و «روش علمی»، مشکلی را چاره نمی‌کند. با اینهمه، هنوز هم کسانی مانند محقق بلند پایه مالینوفسکی که با چنان شیوایی و سلاست افادهٔ معنا می‌کند، دست به‌این کار می‌زنند. (رجوع

1. F. Engels, 'The Development of Socialism From a Utopia Into a Science'.

2. *Socialism: Utopian and Scientific.*

3. *Theses on Feuerbach* (1845).

4. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie*, J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1946, p. 56.

کنید از جمله به‌نوشتهٔ او در کتابی به‌نام امور انسانی[1]). من کاملاً با مالینوفسکی از لحاظ گرایشهای روش‌شناختی و دعوت به‌استفاده از روش علمی در علوم اجتماعی و تقبیح تمایلات رمانتیك در مردم‌شناسی، موافقم (رجوع کنید بویژه به‌صفحه‌های ۲۰۷ و ۲۴-۲۲۱ همان کتاب). اما وقتی او به‌طرفداری از «موجبیت علّی در مطالعهٔ فرهنگ بشر» استدلال می‌کند، نمی‌دانم مراد از «موجبیت علّی» چه چیز جز «روش علمی» ممکن است باشد (صفحهٔ ۲۱۲ و ۲۵۲ همان کتاب). اما چنانکه در متن نشان داده‌ام، مترادف قرار دادن این دو با یکدیگر قابل دفاع نیست، خطرناك است و احیاناً به‌مذهب اصالت‌تاریخ می‌انجامد.

۱۳. فقر تاریخیگری.

اگر مارکس قائل به‌این عقیدهٔ نادرست بوده که چیزی به‌اسم «قانون طبیعی تکامل تاریخی» وجود دارد، عذرش پذیرفته‌است، زیرا بعضی از بزرگترین دانشمندان عصر او (از قبیل تامس هنری هاکسلی[2]) نیز به‌امکان کشف قانون تکامل[3] اعتقاد داشتند. اما ممکن نیست چیزی به‌نام قانون تجربی تکامل وجود داشته‌باشد. تنها چیزی که هست فرضیهٔ تکاملی[4] مشخصی است که می‌گوید حیات در کرهٔ زمین از فلان راهها تکامل پیدا کرده‌است. قانون طبیعی تکامل برای اینکه کلیت داشته‌باشد و همه‌جا صدق کند، می‌بایست متضمن فرضیه‌ای دربارهٔ سیر تکاملی حیات (لااقل) در همهٔ کرات باشد. به‌عبارت دیگر، هر جا مشاهدات ما محدود به‌جریانی منحصر بفرد باشد، امیدی به‌یافتن و آزمودن «قوانین طبیعت» نیست. (البته بعضی قوانین تکاملی هست که حاکم بر تکامل ارگانیسمهای جوان و مانند آن است).

بدیهی است وجود قوانین جامعه‌شناسی، حتی قوانین مربوط به مسألهٔ پیشرفت، ناممکن نیست. از این قبیل است مثلاً فرضیه‌ای که

---

1. B. Malinowski, *Human Affairs* (ed. Cattell, Cohen, Travers, 1937), Ch. XII.

2. T. H. Huxley, *Lay Sermons*, 1880, p. 214.

3. law of evolution

4. evolutionary hypothesis

می‌گوید هر جا نهادهای قانونی و نهادهای ضامن نشر آزادانهٔ مباحثات و مذاکرات، از آزادی اندیشه و تبادل افکار به‌طور مؤثر حمایت کنند، پیشرفت علمی وجود خواهد داشت. (رجوع کنید به‌فصل بیست و سوم). ولی دلایلی در دست است که اصولاً بهتر است از قوانین تاریخ صحبت نکنیم. (رجوع کنید به‌فصل بیست و پنجم، یادداشت ۷ و مطالب مربوط به‌آن در متن).

۱۴. سرمایه، ص ۸۶۴ (دیباچهٔ چاپ اول؛ در مورد سخنی مشابه از میل، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۶ در همین فصل). مارکس می‌گوید: «هدف نهایی این کتاب، آشکار ساختن... قانون حرکت در جامعهٔ امروزی است.» (راهنما، ص ۳۷۴، و متن مربوط به‌یادداشت ۱۶ در همین فصل). اگر این کلمات را با یازدهمین تز مارکس دربارهٔ فویرباخ بسنجیم[1]، تنازع بین اعتقاد وی به اصالت عمل از یك طرف و اصالت تاریخ از طرف دیگر، آشکار می‌شود. در فقر تاریخیگری، بخش ۱۷، اعتقاد مارکس به‌اصالت تاریخ به‌قالبی درست شبیه حملهٔ او به‌فویرباخ ریخته شده‌است تا این تنازع آشکارتر شود. سخن معروف مارکس را که قبلاً در متن کتاب نقل کرده‌ایم، ممکن است به‌این عبارت در آوریم: «پیروان اصالت تاریخ فقط می‌توانند تکامل اجتماعی را تعبیر و به‌راههای گوناگون تسهیل کنند؛ اما مسأله از نظر او این است که هیچ کس قادر به‌تغییر آن نیست.» رجوع کنید همچنین به فصل بیست و دوم، بویژه مطالب مربوط به‌یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد از آن در متن.

۱۵. سرمایه، ص ۴۶۹. سه فقره نقل قول بعدی از صفحات ۸۶۸ و ۶۷۳ و ۸۳۰ سرمایه است (در دیباچهٔ چاپ دوم، تعبیر «کیش التقاطی سطحی» که در ترجمهٔ [انگلیسی] آمده‌است، آنطور که باید قدرت بیان را در متن اصلی نمی‌رساند). در مورد «قرائن و امارات فراوان»، رجوع کنید به‌سرمایه، صص ۱۰۵، ۵۶۲، ۶۴۹ و ۶۵۶.

۱۶. سرمایه، ص ۸۶۴ = راهنما، ص ۳۷۴؛ رجوع کنید همچنین

---

۱. عین جملات مارکس در بیان این تز، در متن مربوط به‌یادداشت ۱۱ در همین فصل نقل شده‌است.

به‌یادداشت ۱۴ در همین فصل. سه فقره نقل قول بعد از کتاب دستگاه منطق میل است[1]. در بند ۸ همان فصل از کتاب میل، قطعه‌ای خواندنی آمده‌است که از لحاظ مدلول و مفاد تقریباً با گفتهٔ معروف مارکس که در متن مربوط به‌یادداشت ۱۴ نقل شده، یکی است. میل به‌روش تاریخی اشاره می‌کند که در جستجوی «قوانین حاکم بر نظم جامعه و پیشرفت اجتماعی» است و می‌نویسد: «به‌یاری [این روش] از این پس موفق خواهیم شد نه تنها نسبت به‌تاریخ آیندهٔ دوردست نوع بشر بینش حاصل کنیم، بلکه همچنین قادر به تعیین این موضوع خواهیم‌بود که از چه وسایل مصنوعی و به‌چه میزان باید استفاده کنیم **تا پیشرفت طبیعی را به‌نحو مفید شتاب بخشیم** و عیبهای ذاتی آن را رفع کنیم و از خطرها یا حوادثی که آدمی در نتیجهٔ وقایع ضروری ناشی از پیشرفت در معرض آنهاست، مانع شویم» (تأکید بر کلمات از من است) یا به‌قول مارکس، «درد زایمان را کوتاهتر و کمتر کنیم».

۱۷. میل، همان کتاب، همان جا، بند ۲. سخنان بعدی از بند ۳ نقل شده‌است. تعبیر «وضعی» و «انتقالی» نیز از همان بند است. شاید میل هنگامی که از «مدار» سخن می‌گوید، نظرش متوجه نظریه‌هایی است مانند تعالیم افلاطون در مرد سیاسی یا ماکیاولی در **گفتارهایی راجع به لی‌ویوس**[2]، دربارهٔ تکامل ادواری تاریخ.

۱۸. میل، همان کتاب، همان جا، بند ۳. در مورد همهٔ قطعه‌های نقل شده از میل، رجوع کنید همچنین به‌فصل چهاردهم، یادداشتهای ۹-۶ و **فقر تاریخیگری**، بخشهای ۲۲ و ۲۴ و ۲۷ و ۲۸.

۱۹. روانشناس گرانمایه د. کتس در مقاله‌ای زیر عنوان **نیازهای روانی**[3] مطالبی دربارهٔ اصالت روانشناسی نگاشته که بجاست چند جمله از آن در اینجا نقل شود. (اصطلاح اصالت روانشناسی را ا. هوسرل وضع کرده‌است): «مدتی است در فلسفه تمایلی پدید آمده که روانشناسی را

1. J. S. Mill, *A Systnem of Logic* (1st ed., 1843), Book VI, Ch. X; sec. 2; sec. 1; sec. 1.

2. N. Machiavelli, *Discourses on Livy*.

3. D. Katz, *Psychological Needs*, in *Human Affairs*, Ch. III, 1937, p. 36.

تنها شالودهٔ بنیادی همهٔ علوم قلمداد کنند... این تمایل را معمولاً اعتقاد به‌اصالت روانشناسی می‌خوانند... ولی حتی علومی از قبیل جامعه‌شناسی و اقتصاد نیز که رابطهٔ نزدیکتری با روانشناسی دارند، دارای هستهٔ مرکزی خنثی یا بیطرفی هستند که فاقد جنبهٔ روانشناختی است...» در فصل چهاردهم، دربارهٔ اصالت روانشناسی بتفصیل بحث خواهیم کرد. رجوع کنید همچنین به‌فصل پنجم، یادداشت ۴۴.

۲۰. مارکس، *دربارهٔ نقد اقتصاد سیاسی*[1] (دیباچه) = *راهنما*، ص ۳۷۱. این قطعه در متن مربوط به‌یادداشت ۱۳، فصل پانزدهم، و متن مربوط به‌یادداشت ۳، فصل شانزدهم، به‌طور مفصلتر نقل شده‌است. رجوع کنید همچنین به فصل چهاردهم، یادداشت ۲.

1. Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, 1859 (= *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, ed. K. Kautsky, J. W. Dietz, Nachf. Berlin, 1930, LIV-LV), also *Capital*, p. XV f.

فصل چهاردهم

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۹ در فصل گذشته.

۲. مارکس، درباره نقد اقتصاد سیاسی (دیباچه). رجوع کنید به فصل سیزدهم، یادداشت ۲۰؛ فصل پانزدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۱۳ در متن؛ فصل شانزدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۴ در متن؛ راهنما، ص ۳۷۲ = سرمایه، ص XVI؛ همچنین مارکس و انگلس، ایده‌ئولوژی آلمان[1] (راهنما، ص ۲۱۳ = مجموعه، ج ۵، ص ۱۶): «زندگی معلول آگاهی نیست، آگاهی معلول زندگی است.»

۳. رجوع کنید به‌جامعه‌شناسی، تألیف گینزبرگ[2]، که در آن همین مسأله بدون اشاره به‌مارکس مورد بحث قرار گرفته‌است.

۴. رجوع کنید به‌ورقهٔ شمارهٔ ۱۰ جانورشناسی، از انتشارات موزهٔ تاریخ طبیعی میدانی شیکاگو[3].

۵. در خصوص اصالت نهادها، رجوع کنید بویژه به‌فصل سوم (متن مربوط به‌یادداشتهای ۹ و ۱۰) و فصل نهم.

۶. میل، دستگاه منطق[4] همچنین فصل سیزدهم، یادداشتهای ۱۸-۱۶.

۷. میل، همان کتاب[5].

۸. میل، همان کتاب[6]. در مورد تقابل بین اصالت فرد و اصالت

1. Marx and Engels, *German Ideology*.
2. M. Ginsberg, *Sociology* (Home University Library), pp. 130 ff.
3. *Zoology Leaflet 10*, Field Museum of Natural History, Chicago, 1929.
4. Mill, *A System of Logic*, VI; IX, sec. 3.
5. Ibid., VI; VI, sec. 2.
6. Ibid., VI; VII, sec. 1.

جمع در روش‌شناسی، رجوع کنید به‌کتاب فون‌هایك، علم‌گرایی و مطالعهٔ جامعه[1].

۹. هر دو نقل قول در این بند از همان کتاب میل[2] است.

۱۰. اصطلاح «قوانین جامعه‌شناسی»، به‌معنای آن دسته از قوانین طبیعی است (به‌تفکیك از قوانین دستوری) که ناظر بر حیات اجتماعی است. رجوع کنید به‌فصل پنجم، متن مربوط به‌یادداشتهای ۸ و ۹.

۱۱. فصل سوم، یادداشت ۱۰. (عبارات نقل شده از صفحهٔ ۶۵ کتاب من، فقرتاریخیگری، است).

مارکس نخستین کسی بود که نظریهٔ اجتماعی نزد او در حکم مطالعهٔ بازتابهای اجتماعی ناخواستهٔ تقریباً کلیهٔ اعمال ما بود. این جنبهٔ مارکسیسم را پولانئی در ضمن گفتگوهایی که در ۱۹۲۴ به‌طور خصوصی با هم داشتیم به‌من یادآور شد.

*(۱) مع‌هذا، باید گوشزد کنم که با وجود این جنبهٔ مارکسیسم که یکی از وجوه اشتراك مهم نظریات من و مارکس راجع به‌مسألهٔ روش است، اختلاف نظرهای بزرگی نیز میان ما دربارهٔ چگونگی تحلیل اینگونه بازتابهای ناخواسته یا نامقصود وجود دارد. مارکس در روش‌شناسی پیرو اصالت جمع است. به‌عقیدهٔ او، «نظام مناسبات اقتصادی» فی‌نفسه باعث پیامدهای ناخواسته می‌شود ـ نظامی از نهادها که ممکن است بر مبنای «وسایل تولید» تبیین‌پذیر باشد، ولی در چارچوب فردی و مناسبات بین افراد و اعمال ایشان قابل تحلیل نیست. در مقابل، من معتقدم که نهادها (و سنتها) را باید با توجه به‌اصالت فرد تحلیل کرد ـ یعنی در چارچوب مناسبات افرادی که در برخی اوضاع معین عمل می‌کنند ـ و این تحلیل باید بر اساس پیامدهای نامقصود اعمال آنان صورت بگیرد.

(۲) در مورد «لوح زدایی»، رجوع کنید به‌فصل نهم، یادداشتهای ۹ و ۱۲ و نیز مطالب متن در همین فصل.

(۳) در خصوص سخنانی که در متن (در همین بند که این یادداشت

---

1. F. A. von Hayek, *Scientism and the Study of Society*, part II, sec. VII (*Economica*, 1943, pp. 41 ff.).

2. Mill, op. cit., VI; X, sec. 4.

مربوط به‌آن است و نیز در بندهای آینده) دربارهٔ بازتابهای اجتماعی نامقصود اعمال ما آمده‌است، باید خاطرنشان سازم که در علوم طبیعی (و در مهندسی مکانیك و تکنولوژی) هم وضع تقریباً به‌همین منوال است. تکنولوژی نیز باید عمدتاً ما را از پیامدهای نامقصود کارهایمان آگاه کند. (فی‌المثل، دربارهٔ اینکه اگر بعضی از قطعه‌های پل را تقویت کنیم، پل ممکن است بیش از حد سنگین شود). ولی مشابهت این دو از این هم قویتر است. اختراعات ماشینی بندرت مطابق طرح اصلی از کار در می‌آیند. مخترعان اتومبیل احتمالاً بازتابهای اجتماعی و یقیناً پیامدهای صرفاً مکانیکی کارشان را پیش‌بینی نمی‌کردند و نمی‌دانستند اتومبیلی که اختراع می‌کنند چند نوع عیب ممکن است پیدا کند. در جریان رفع معایب، بتدریج اتومبیل چنان تغییر کرده که دیگر به‌آنچه در اصل بوده شباهتی ندارد (و همراه با این تغییرات، انگیزه‌ها و آرزوهای مردم نیز دگرگون شده است).

(۴) در مورد انتقادهایی که از «نظریهٔ توطئه» کرده‌ام، رجوع کنید به‌دو مقالهٔ من: پیش‌بینی و پیشگویی و اهمیت و معنای آنها در نظریهٔ اجتماعی و در تدارك نظریه‌ای عقلی دربارهٔ سنت، که هر دو اکنون در کتاب حدسیات و ردیات بچاپ رسیده‌است.*

۱۲. نگاه کنید به‌سخنی که در یادداشت ۸ در همین فصل از میل نقل شده‌است.

۱۳. رجوع کنید به‌فصل دهم، یادداشت ۶۳. در تأسیس منطق قدرت، بسیاری کسان ـ از جمله افلاطون (در کتاب هشتم و نهم جمهوری و در رسالهٔ قوانین) و ارسطو و ماکیاولی و پاره‌تو و بسیاری افراد دیگر ـ دست داشته‌اند.

۱۴. رجوع کنید به‌کتاب او، مجموعهٔ مقالات دربارهٔ نظریهٔ علم[1].

در اینجا بی‌مناسبت نیست سخنی هم دربارهٔ ادعای کسانی بگوییم که معتقدند در علوم اجتماعی روشی غیر از علوم طبیعی بکار می‌رود، زیرا معرفت ما به‌«اتمهای اجتماعی[2]»، یعنی خودمان، معرفت مستقیم یا

1. Max Weber, *Ges. Aufsaetze zur Wissenschaftslehre* (1922), esp. pp. 408 f. 2. social atoms

بی‌واسطه[1] است در حالی که شناختمان نسبت به «اتمهای فیزیکی[2]» صرفاً مبتنی بر فرضیه است. بعضی‌کسان (از جمله کارل منگر) از این مقدمه چنین نتیجه گرفته‌اند که روش علوم اجتماعی چون در آن از معرفتی که نسبت به‌خود داریم استفاده می‌کنیم، روشی روانشناختی یا شاید حتی «ذهنی» است و روش علوم طبیعی، روشی «عینی». در پاسخ باید گفت هیچ دلیلی نیست که ما از معرفت «مستقیمی» که نسبت به‌خود داریم استفاده نکنیم؛ ولی این معرفت تنها به‌شرطی در علوم اجتماعی سودمند می‌افتد که تعمیم داده‌شود، یعنی فرض کنیم آنچه دربارهٔ خودمان می‌دانیم در بارهٔ دیگران هم صادق است. از سوی دیگر، قضیهٔ کلیی که بدینگونه حاصل می‌شود، جنبهٔ فرضیه دارد و باید با توسل به‌تجربه‌های «عینی»، آزموده و تصحیح گردد. (بعضی ممکن است تا پیش از اینکه به‌افرادی بر بخورند که شکلات دوست ندارند، بر این عقیده باشند که هیچکس نیست که از شکلات بدش بیاید). بدون شك، به‌دلیل معرفتی‌که به‌خویشتن داریم و همچنین فایده‌ای که از زبان می‌بریم، وضع ما در قبال «اتمهای اجتماعی» از برخی جهات بهتر از وضعمان نسبت به «اتمهای فیزیکی» است. ولی از جهت روش علمی، فرضیهٔ اجتماعیی که در نتیجهٔ شهود نفسانی بدست آمده‌باشد، هیچ تفاوتی با فرضیه‌های فیزیکی در بارهٔ اتم ندارد. فرضیهٔ فیزیکی نیز ممکن است بر پایهٔ قسمی شهود در باب اینکه اتم چگونه چیزی است، برای فیزیکدان حاصل شده‌باشد. در هر دو حال، شهود امری خصوصی است و به‌خود کسی که فرضیه را پیشنهاد می‌کند مربوط است. آنچه دارای جنبهٔ «همگانی» است و از نظر علم اهمیت دارد این مسأله است که آیا فرضیهٔ مورد بحث با رجوع به‌تجربه نیز آزمون‌پذیر است و از آزمون موفق بیرون می‌آید یا نه.

از این لحاظ، نظریه‌های اجتماعی «ذهنی‌تر» از نظریه‌های فیزیکی نیستند. (برای پرهیز از اینگونه ابهامها، شاید فی‌المثل بهتر باشد به‌جای صحبت از «نظریهٔ ذهنی ارزشها»، از «نظریهٔ ارزشهای ذهنی» یا «نظریهٔ گزینشها» سخن بگوییم. رجوع کنید به‌فصل دهم، یادداشت ۹).

---

1. [knowledge] by direct acquaintance
2. physical atoms

۱۵. این بند به‌منظور اجتناب از سوء تعبیرهایی که در ادامهٔ مطلب بدانها اشاره رفته، در متن گنجانیده شده‌است. از پروفسور ارنست گمبریچ که توجه مرا به‌امکان چنین سوء تعبیرها جلب کرد، سپاسگزارم.

۱۶. هگل بر آن بود که «تصور» [یا ایده] وجود مطلق دارد، یعنی مستقل از اینکه در فکر کسی بگنجد، موجود است. بنا بر این، می‌توان ادعا کرد که او روانشناسی نمی‌کرده‌است. اما مارکس «مذهب اصالت تصور مطلق» هگل را بجد نگرفت و، به‌عوض، آن را قسمی «مذهب اصالت روانشناسی»، منتها به‌لباس مبدل، تلقی کرد و از این حیث به‌جنگ آن رفت و حق هم داشت. به‌نوشتهٔ وی: «در نظر هگل، فرایند اندیشیدن (که او از آن تحت عنوان مبدل 'تصور' [یا ایده] و همچون عامل یا شناسنده‌ای مستقل یاد می‌کند) آفرینندهٔ امر واقع یا متحقق است» (سرمایه ۸۷۳؛ تأکید بر کلمات از من است). مارکس منحصراً به‌این نظریه حمله می‌کند که فرایند اندیشیدن (یا آگاهی یا ذهن یا روح) خالق واقعیت است و عجز آن را حتی از آفرینش واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد (تا چه رسد به‌جهان مادی).

در خصوص نظریهٔ هگل راجع به وابستگی فرد به‌جامعه، گذشته از قسمت ۳، فصل دوازدهم، رجوع کنید به‌بحث ما در فصل بیست و سوم دربارهٔ تأثیر عنصر اجتماعی یا، به‌عبارت دقیقتر، مناسبات بین اشخاص، در روش علمی و نیز بحثی که در فصل بیست و چهارم در باب تأثیر مناسبات بین اشخاص در مسلك عقلی، آمده‌است.

فصل پانزدهم

۱. دیباچهٔ کول[1] به سرمایه، ص XVI. (رجوع کنید همچنین به یادداشت بعد).

۲. لنین نیز گاه اصطلاح «مارکسیستهای عامی» را (منتها به‌معنایی متفاوت) بکار می‌برد. برای اینکه ببینید قدر مشترك مارکسیسم عامیانه با نظریات مارکس چقدر ناچیز است، رجوع کنید به‌تحلیل کول (سرمایه، ص XX) و نیز فصل شانزدهم، مطالب مربوط به‌یادداشتهای ۴ و ۵ در متن، و فصل هفدهم، یادداشت ۱۷.

۳. به‌عقیدهٔ آدلر، شهوت قدرت در واقع همان میل به‌جبران [یا پنهان کردن] احساس حقارت از طریق سعی برای اثبات برتری است.

حتی برخی از مارکسیستهای عامی برآنند که آینشتاین با کشف «نسبیت[2]» یا «نسبیگرایی[3]»، فلسفهٔ انسان امروز را تکمیل کرده زیرا نشان داده که «همه‌چیز نسبی است».

۴. هکر در کتاب گفت و شنودهای مسکو[4]، دربارهٔ «مادیت تاریخی» مارکس، می‌نویسد: «من خود ترجیح می‌دادم نام آن را 'اصالت تاریخ دیالکتیك' یا ... چیز دیگری از این قبیل بگذارم.» خوانندگان را مجدداً متوجه می‌کنم که در این کتاب سر و کار من با دیالکتیك مارکس نیست، زیرا جای دیگر راجع به‌آن بحث کرده‌ام (رجوع کنید به‌فصل سیزدهم، یادداشت ۴).

۵. در خصوص شعار هراکلیتوس، رجوع کنید بویژه به‌فصل دوم، متن مربوط به‌یادداشت ۴ (۳)؛ فصل چهارم، یادداشتهای ۱۶ و ۱۷؛ و

1. G. D. H. Cole 2. relativity 3. relativism
4. J. F. Hecker, *Moscow Dialogues*, p. 76.

فصل ششم، یادداشت ۲۵.

۶. سرمایه، ص ۸۷۳ (تکمله بر چاپ دوم جلد اول).

۷. سرمایه (آلمانی)، III/۲ (۱۸۹۴)، ص ۳۵۵ ـ فصل ۴۸، بخش ۳.

۸. سرمایه (آلمانی)، III/۲، همان صفحه.

۹. مأخذ سخنانی که در این بند از انگلس نقل شده، کتاب آنتی دورینگ [یا ضد دورینگ][1] است. رجوع کنید به راهنما، ص‌ص ۹۹-۲۹۸ (= ف. انگلس، انقلاب آقای اویگن دورینگ در علم[2]، مجموعه، مجلد ویژه، ص‌ص ۹۵-۲۹۴).

۱۰. منظورم مسائلی است از قبیل تأثیر شرایط اقتصادی (مثلاً مساحی و نقشه‌برداری) در هندسه که سبب شد تکامل این علم در مصر با تکامل آن در عهد فیثاغوریان قدیم در یونان فرق داشته‌باشد.

۱۱. رجوع کنید بویژه به‌عبارتی که در فصل ۱۴، یادداشت ۱۳، از سرمایه نقل شده‌است[3]، و نیز به‌قطعه‌ای از دیباچهٔ نقد اقتصاد سیاسی که تنها قسمتی از آن در متن مربوط به‌یادداشت بعد آمده‌است. در خصوص اعتقاد مارکس به‌اصالت ماهیت و فرقی که او بین «واقعیت» و «ظاهر» می‌گذاشت، رجوع کنید به‌یادداشت ۱۳ در همین فصل و یادداشتهای ۶ و ۱۶ در فصل هفدهم.

۱۲. ولی به‌نظر من، این باز هم از نوع هگلی یا افلاطونی اصالت تصور [یا ایده‌آلیسم] کمی بهتر است. چنانکه در مقالهٔ دیالکتیک چیست؟ گفته‌ام، اگر مجبور به‌انتخاب می‌شدم (که خوشبختانه نشده‌ام)، اصالت ماده [یا ماتریالیسم] را انتخاب می‌کردم. (رجوع کنید به‌مجلهٔ مایند، سال ۴۹، ص ۴۲۲، یا حدسیات و ردیات، ص ۳۳۱، که در آن دربارهٔ مسائلی بسیار شبیه آنچه در اینجا مطرح شده بحث کرده‌ام).

---

1. F. Engels, *Anti-Dühring*.

2. F. Engels, *Herrn Eugen Duehrings* Umwaelzung der Wissenchaft.

۳. در یادداشتی که پوپر به‌آن ارجاع می‌دهد، در متن کتاب در قسمت مربوط به‌آن، چیزی از سرمایه نقل نشده‌است؛ یقیناً سهوی روی داده‌است. (مترجم)

۱۳. در خصوص این قول و سخنانی که اندکی بعد از مارکس نقل شده، رجوع کنید به‌کتاب درباره نقد اقتصاد سیاسی (دیباچه) ص LV؛ راهنما، ص ۳۷۲

توجه به‌مطالبی که در فقر فلسفه، بخش دوم، «ملاحظهٔ دوم»، از قلم مارکس جاری شده[1]، عباراتی را که از او نقل کرده‌ایم روشنتر خواهد کرد. در آنجا مارکس جامعه را، باصطلاح، به‌سه‌لایه[2] تجزیه می‌کند. لایهٔ نخست، «واقعیت» («بود») یا «ماهیت» است، لایهٔ دوم صورت اولیهٔ نمود و لایهٔ سوم صورت ثانویهٔ آن. این لایه‌بندی بسیار شبیه است به‌فرقی که افلاطون بین مثل و چیزهای محسوس و تصویر چیزهای محسوس می‌گذارد. (در مورد مذهب افلاطونی اصالت‌ماهیت، رجوع کنید به‌فصل سوم؛ در خصوص افکار مشابهی که مارکس بیان کرده‌است، رجوع کنید به فصل هفدهم، یادداشتهای ۸ و ۱۶). لایهٔ اول (یا «واقعیت») کیفیت بنیادی دارد و همان لایهٔ مادی است، یعنی ماشین‌آلات و دیگر وسایل مادی تولید در جامعه. مارکس این لایه را «نیروهای تولیدی» مادی یا «فراوری مادی» می‌خواند. لایهٔ دوم، «مناسبات تولیدی» یا «مناسبات اجتماعی» نام دارد و وابسته به‌لایهٔ اول است: «مناسبات اجتماعی با نیروهای تولیدی پیوند و بستگی نزدیك دارند. آدمیان با دست‌یافتن به‌نیروهای تولیدی جدید، شیوهٔ تولید[3] را تغییر می‌دهند؛ با تغییر دادن شیوهٔ تولید، نحوهٔ معیشت و کلیهٔ مناسبات اجتماعی خویش را دگرگون می‌کنند.» (در مورد دو لایهٔ اول، رجوع کنید به‌فصل شانزدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۳ در متن). لایهٔ سوم از ایدئولوژیها ـ یعنی ایده‌ها یا تصورات حقوقی و اخلاقی و دینی و علمی ـ تشکیل می‌شود: «همان کسانی که بر اساس فراوری مادی، مناسبات اجتماعی برقرار می‌سازند، اصول و ایده‌ها و مقولاتی بر حسب مناسبات اجتماعی خویش ایجاد می‌کنند.» اگر این تحلیل را پایه قرار دهیم، باید بگوییم لایهٔ اول در روسیه بر اساس لایهٔ سوم تغییر پیدا کرده و این دلیل بسیار

---

۱. راهنما، ص ۳۵۴ = مجموعه، ج ۶، ص ۱۷۹.

2. layers 3. mode of production

جالب نظری بر بطلان نظریهٔ مارکس بوده‌است (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت بعد).

۱۴. پیشگوییهای بسیار کلی، آسان است. مثلاً بآسانی می‌توان پیشگویی کرد که به‌فاصله‌ای معقول باران خواهدآمد. بنا بر این، پیشگویی اینکه ظرف چند دهه در فلان‌جا انقلاب خواهدشد، نسبتاً بی‌ارزش است. اما چنانکه می‌بینیم، مارکس کمی بیش از این حد و درست همانقدر که برای امکان‌پذیرشدن ابطال گفته‌هایش بر مبنای رویدادها لازم بوده، پیشگویی کرده‌است. کسانی که می‌کوشند با تفسیر و تأویل، امکان باطل شدن پیشگوییهای او را منتفی سازند، هرگونه قدر و معنای تجربی را از نظام فکری وی سلب می‌کنند و اندیشه‌هایش را به‌منظومه‌ای «مابعدالطبیعی» (به‌معنایی که در کتاب من، منطق اکتشاف علمی، اراده شده) مبدل می‌سازند.

شرحی که اکنون دربارهٔ انقلاب بورژوازی (معروف به«انقلاب صنعتی») از بیانیه‌کمونیست[1] نقل می‌کنیم، نشان می‌دهد که مارکس ساز و کار کلی هر انقلاب را بر اساس نظریهٔ خویش چگونه تصور می‌کرد: «وسایل تولید و مبادله که بورژوازی بر آن اساس کم‌کم قدرت و نفوذ بهم رسانیده بود در جامعهٔ فئودالی بوجود آمده‌بود. در مرحله‌ای معین از تکامل وسایل تولید و مبادله ... مناسبات مالکیت فئودالی به‌جایی رسید که دیگر با نیروهای تکامل یافتهٔ تولیدی سازگار نبود و به‌غل و زنجیری مبدل شده بود که می‌بایست پاره شود و پاره هم شد.» (رجوع کنید همچنین به‌فصل هفدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۱۱ در متن و نیز یادداشت ۱۷).

۱۵. هاینریش هاینه، دین و فلسفه در آلمان[2] (ترجمهٔ انگلیسی، ۱۸۸۲). این جمله‌ها از ضمیمهٔ ترجمهٔ پ. کرس از پیشگفتار [بر هر مابعدالطبیعهٔ] کانت (۱۹۱۲، ص ۲۶۷) نقل شده‌است.

۱۶. مطلبی که در انتهای حاشیهٔ ۲، ص ۶۷۱، سرمایه آمده، گواه این دوستی است.

---

۱. راهنما، ص ۲۸ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۰.

2. H. Heine, *Religion and Philosophy in Germany*.

تصدیق می‌کنم که مارکس غالباً نابردبار بود. ولی گرچه ممکن است اشتباه کنم، احساس من این است که آنقدر از شعور سنجشگری و نقادی بهره داشت که ضعف تفکر جزمی را تشخیص دهد و مسلماً اگر می‌دیدید نظریه‌هایش را چگونه به‌یك سلسله اصول جزمی بدل می‌کنند، ناخشنود می‌شد. (رجوع کنید به‌فصل هفدهم، یادداشت ۳۰، حدسیات و ردیات (دیالکتیك چیست؟)، و فصل سیزدهم، یادداشت ۴). اما انگلس ظاهراً حاضر به‌تحمل نابردباریها و سنت پرستیهای مارکسیستها بود. در دیباچهٔ نخستین ترجمهٔ انگلیسی سرمایه (ص ۸۸۶) می‌نویسد که آن کتاب را «اغلب در کشورهای اروپایی 'کتاب آسمانی' طبقهٔ کارگر می‌خوانند» و بعد به‌جای اعتراض به‌این تشبیه که سوسیالیسم «علمی» را به‌یکی از ادیان مبدل می‌کند، در ضمن توضیحات می‌کوشد نشان دهد که چنین عنوانی بسیار شایسته است، زیرا در سراسر جهان «نتایجی که در این کتاب گرفته شده، به‌طور روزافزون به‌اصول بنیادی نهضت عظیم طبقهٔ کارگر بدل می‌گردد.» وقتی کار به‌اینجا رسید، دیگر یك قدم بیشتر تا مرحلهٔ بعد فاصله نبود که اشخاص را به‌جرم ارتداد مورد تعقیب قراردهند و پیروان روح علمی نقادی وسنجشگری را تکفیر کنند ـ روحی که روزگاری در گذشته نه‌تنها به‌مارکس، بلکه به‌خود انگلس هم الهام بخشیده‌بود.

فصل شانزدهم

۱. بیانیهٔ کمونیست، نوشتهٔ مارکس و انگلس؛ راهنما، ص ۲۲ (= مجموعه، ج۶، ص۵۲۵). چنانکه در فصل چهارم اشاره شد، افلاطون نیز افکار بسیار مشابهی داشت (رجوع کنید به‌فصل چهارم، یادداشتهای ۵ و ۶ و ۱۱ و ۱۲).

۲. رجوع کنید به‌فصل چهاردهم، یادداشت ۱۵.

۳. کارل مارکس، فقر فلسفه[1]؛ راهنما، ص ۳۵۵ (= مجموعه، ج ۶، ص ۱۷۹).

۴. دربارهٔ نقد اقتصاد سیاسی (دیباچه)؛ سرمایه، صXVI؛ راهنما،ص ۳۷۱ (= دربارهٔ نقد اقتصاد سیاسی (آلمانی)، ص LIV)؛ همچنین فصل سیزدهم، یادداشت ۲۰؛ فصل چهاردهم، یادداشت ۱؛ فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳ و مطالب مربوط به‌آن در متن. عباراتی که در فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳، نقل شده‌است معنای این جمله‌ها و بخصوص اصطلاحات «نیروهای تولیدی مادی» و «مناسبات تولیدی» را روشنتر می‌کند.

۵. سرمایه، ص ۶۵۰. رجوع کنید همچنین به‌قطعه‌ای مشابه در سرمایه، ص ۱۳۸، دربارهٔ سرمایه‌دار و زراندوز لئیم (راهنما، ص ۴۳۷؛ نیز فصل هفدهم، یادداشت ۱۷). جای دیگر مارکس می‌نویسد: «اعضای بورژوازی امروز از این نظر که طبقه‌ای در مقابل طبقه‌ای دیگر تشکیل می‌دهند، همه دارای منافع واحدند، اما از جهت اینکه در برابر یکدیگر ایستاده‌اند، منافع متضاد و مخالف دارند. این تضاد منافع نتیجهٔ شرایط

---

1. K. Marx, *The Poverty of Philosophy.*

اقتصادی زندگی بـورژوایـی آنهاست.» (فقر فلسفه، راهنما، ص ۳۶۷ = مجموعه، ج۶، ص ۱۸۹).

۶. سرمایه، ص ۶۵۱.

۷. این درست نظیر مذهب اصالت‌تـاریـخ هگل است کـه پـایـه‌اش بر ملیت‌گرایی است و به‌موجب آن، نفع راستین ملت در روح ذهنی افراد (بویژه رهبر ملت) به‌نور آگاهی منور می‌شود.

۸. رجوع کنید به‌فصل سیزدهـم، مطالب مـربـوط بـه‌یادداشت ۱۴ در متن.

۹. سرمایه، ص ۶۵۱.

۱۰.* ابتدا اصطلاح «سرمایه‌داری مبتنی بر آزادگذاری یـا آزادی عمـل» را بکار برده‌بودم. امـا بـا توجه بـه‌اینکه «آزادگذاری» بـر فقدان موانع تجاری (مانند گمرك) دلالت می‌کند (که بـه‌عقیدهٔ من بسیار مطلوب است) و ثانیاً سیاست اقتصادی عدم مداخله که در اوایـل قـرن نـوزدهـم معمول بود، به‌نظر من بسیار نامطلوب است و حتی نقض غـرض مـی‌کند، تصمیم گرفتم آن اصطلاح را به«سرمایه‌داری لگام گسیخته» تغییر دهم.*

فصل هفدهم

۱. دربارهٔ نقد اقتصاد سیاسی (دیباچه) (= راهنما، ص ۳۷۲)[1]. در مورد قشرها یا لایه‌های «روبنا»، رجوع کنید به‌فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳.

۲. در خصوص توصیهٔ افلاطون به‌استفاده «هم از اقناع و هم از زور»، رجوع کنید از جمله به‌متن مربوط به‌یادداشت ۳۵ در فصل پنجم و یادداشتهای ۵ و ۱۰، فصل هشتم.

۳. بسنجید با دولت و انقلاب، نوشتهٔ لنین (راهنما، ص‌ص ۴ - ۷۳۳ و ۷۳۵ = دولت و انقلاب، ص‌ص ۱۶-۱۵).

۴. مارکس و انگلس، بیانیهٔ کمونیست (راهنما، ص ۴۶ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۶).

۵. راهنما، ص ۷۲۵ (= دولت و انقلاب، ص‌ص ۹-۸).

۶. در مورد مسائل ماهوی که پیروان اصالت‌تاریخ طرح می‌کنند (بخصوص پرسشهایی از قبیل «دولت چیست؟» یا «حکومت چیست؟»)، رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۳۰-۲۶ در فصل سوم، یادداشتهای ۲۴-۲۱ و ۲۶ به‌بعد در فصل یازدهم و یادداشت ۲۶، فصل دوازدهم.

در مورد تعبیر لفظی خواستهای سیاسی (یا به‌قول ال. جی. راسل، «پیشنهادهای» سیاسی) که به‌عقیدهٔ من باید جانشین اینگونه اعتقاد به اصالت ماهیت شود، رجوع کنید خصوصاً به‌مطالبی که در متن فصل ششم بین یادداشتهای ۴۱ و ۴۲ آمده‌است و نیز یادداشت ۵(۳)، فصل پنجم.

---

1. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, LV.

در خصوص اعتقاد مارکس به‌اصالت‌ماهیت، رجوع کنید بویژه به‌فصل پانزدهم، یادداشتهای ۱۱ و ۱۳؛ یادداشت ۱۶ در همین فصل؛ و فصل بیستم، یادداشتهای ۲۴-۲۰. رجوع کنید مخصوصاً به‌ملاحظاتی که مارکس در جلد سوم سرمایه[1] دربارهٔ روش‌شناسی ایراد می‌کند و در فصل بیستم، یادداشت ۲۰، نقل شده‌است.

۷. بیانیهٔ کمونیست (= راهنما، ص ۲۵ = مجموعه،ج۶، ص۵۲۸).
مطالب متن از دیباچهٔ انگلس به‌نخستین ترجمهٔ انگلیسی سرمایه گرفته شده‌است[2]. اکنون عباراتی را که در پایان این دیباچه دربارهٔ نتیجه‌گیری مارکس آمده‌است، به‌طور کامل نقل می‌کنم: «لااقل در اروپا، انگلستان تنها کشوری است که انقلاب اجتناب‌ناپذیر اجتماعی ممکن است با وسایل [کاملاً] مسالمت‌آمیز و قانونی انجام بگیرد. البته او هرگز فراموش نکرد این نکته را اضافه کند که به‌هیچ‌وجه انتظار ندارد [طبقهٔ] حاکمهٔ انگلستان بدون اینکه دست به‌یک pro-slavery rebellion (عصیان برای حفظ بندگی) بز[ند] مطیع این انقلاب مسالمت‌آمیز و قانونی شو[د].[3]» (سرمایه، ص ۸۸۷؛ رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۷، فصل نوزدهم). این عبارات به‌وضوح نشان می‌دهد که، در مارکسیسم، خشونتگری یا عدم خشونتگری انقلاب بستگی دارد به‌مقاومت یا عدم مقاومت طبقهٔ حاکمهٔ قدیم. بسنجید با متن مربوط با یادداشت ۳ و چند یادداشت بعد از آن در فصل نوزدهم.

۸. انگلس، ضد دورینگ (= راهنما، ص ۲۹۶ = مجموعه، مجلد ویژه، ص ۲۹۲). رجوع کنید همچنین به‌عباراتی که در یادداشت ۵ این فصل بدانها ارجاع داده‌ایم.

اکنون سالهاست که مقاومت بورژوازی در روسیه درهم شکسته

۱. سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۵۲.
۲. معلوم نشد غرض پوپر از این جمله چیست. در دیباچهٔ انگلس چیزی مانند آنچه در متن آمده‌است دیده نمی‌شود. (مترجم)
۳. جمله‌های نقل شده را از ترجمهٔ فارسی سرمایه (ج ۱، ص ۶۹) به‌قلم ایرج اسکندری، گرفته‌ایم. تغییرات کوچکی را که وارد کرده‌ایم، میان دو قلاب نشان داده‌ایم. (مترجم)

است، اما هیچ نشانی از «پـژمردن و خشکیدن» دولت روس، حتی از نظر تشکیلات داخلی، دیده نمی‌شود.

نظریهٔ پژمردن و خشکیدن دولت بسیار مخالف واقع‌بینـی است. به نظر من، مـارکس و انـگلس بیشتر بـرای اینکه بـاد را از بیرق رقیبانشان دور کـرده‌بـاشند، بـه‌چنین نظـریـه‌ای قـائـل شدند. منظـورم از رقیبان، بـاکـونیـن[۱] و آنـارشیستهـاست. مـارکس دوست نـداشت ببینـد کسی در رادیکالیسم و تنـدروی از او جلو می‌افتد. باکونین و آنارشیستها نیز مانند مارکس، هدفشان برانداختن نظم اجتماعی موجود بود، امـا نظام سیاسی و حقوقی را به‌جای نظام اقتصادی آماج تاخت و تاز قـرار می‌دادند و عقیده داشتند شیطانی که باید نابود شود دولت است. اگر این رقبای آنـارشیست وجود نداشتند، بعید نبود مارکس بر پایهٔ مقدماتی کـه خود بـدانها قـائـل بود تصدیق کند کـه، در نظام سوسیالیستی، دولت بـایـد عهده‌دار وظایفی جدید و ضروری ـ یعنی حفظ و تضمین عـدالت و آزادی ـ شود کـه نظریه پردازان بزرگ طرفدار دموکراسی به‌آن تخصیص داده‌بودند.

۹. سرمایه، ص ۷۹۹.

۱۰. در فصل «انبـاشت بـدوی» ([سرمـایـه]، ص ۸۰۱)، مـارکس می‌گوید «به‌علتهای صرفاً اقتصادی انقلاب کشاورزی» کاری ندارد؛ «آنچه فعلاً توجه ما را جلب می‌کند، وسایل زورگویانه [یعنی سیاسیی] است که برای عملی ساختن این تغییر بکاررفته‌است.»

۱۱. رجوع کنید بـه‌فصل پـانزدهم، یادداشت ۱۳، کـه در آن بـه قطعه‌های متعدد در این خصوص و نیـز به‌موضوع روبناها اشاره شده‌است.

---

۱. Mikhail Aleksandrovich Bakunin (۱۸۱۴-۷۶). نویسنده و انقلابگر روس. دشمن سرسخت دولت تزاری و هرگونـه حکومت مطلقه. در اتـریش بـه مـرگ محکـوم شد، از تبعیـد در سیبـری گـریخت، بـه‌اروپـا رفـت و رهبـر آنارشیستها شد. با مارکس و انگلس همکاری مـی‌کرد ولـی بـه‌سبب نظریـات تندی که داشت (نابودی کامل هرگونه تشکیلات دولتی و همیاری آزادانهٔ افراد در تمشیت امـور) از بین‌الملل اول اخـراج شـد. مـارکس و مـارکسیستها و کمـونیستها در تحریف و بد جلوه دادن عقایـد آزادمنشانـهٔ او و همکارانش و آنارشیستها تأثیر عمیق داشته‌اند. (مترجم)

۱۲. رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتی که در یادداشت پیش به آن ارجاع داده شده‌است.

۱۳. یکی از خواندنی‌ترین و گرانبهاترین بخشهای سرمایه، فصل هشتم جلد اول است که براستی سندی جاودان دربارهٔ درد و رنج انسانی است و مارکس در آن، تاریخ قوانین اولیهٔ کار را باجمال شرح می‌دهد. جمله‌هایی که متعاقباً در متن نقل کرده‌ایم، از همین فصل بسیار مستند و مستدل گرفته شده‌است.

با این حال، باید متوجه بود که در همین فصل مطالبی دیده می‌شود که برای ابطال کامل «سوسیالیسم علمی» مارکسیستی کافی است و بر پیشگویی بهره‌کشی دائم‌التزاید از کارگران پی‌ریزی شده‌است. هیچ‌کس نیست که این فصل از نوشتهٔ مارکس را بخواند و پی نبرد که پیشگویی او خوشبختانه راست در نیامده‌است. البته از محالات نیست که این امر جزئاً معلول فعالیتهای مارکسیستها در سازمان‌دادن به‌کارگران باشد. ولی سبب عمده، افزونی فراوری کار بوده‌است که خود، به‌عقیدهٔ مارکس، نتیجهٔ «انباشت به‌شیوهٔ سرمایه‌داری» است.

۱۴. سرمایه، ص ۲۴۶ (رجوع کنید به‌حاشیهٔ ۱ بر این قطعه).

۱۵. سرمایه، ص ۲۵۷ به‌بعد. سخنان مارکس در حاشیهٔ ۱ به‌این صفحه بسیار خواندنی است. او نشان می‌دهد که توریهای[۱] مرتجع طرفدار بردگی از اینگونه موارد به‌منظور تبلیغ برده‌داری استفاده می‌کرده‌اند و یکی از کسانی که در این جنبش طرفدار بردگی شرکت داشته، تامس کارلایل[۲] غیبگو بوده‌است. (کارلایل را باید یکی از پیشگامان فاشیسم بشمار آورد). به‌نوشتهٔ مارکس، کارلایل «تنها رویداد بزرگ تاریخ معاصر، یعنی جنگ داخلی امریکا را در این خلاصه می‌کند که پطر نامی از شمال می‌خواهد کلهٔ پل نامی از جنوب را بکوبد، زیرا پطر شمالی کارگرانش را

---

۱. Tories. مراد هواداران حزب «توری» انگلستان است که حزب محافظه‌کار کنونی بر شالودهٔ بعضی اصول اعتقادی آن بنا شده‌است. (مترجم)

۲. Thomas Carlyle (۱۷۹۵-۱۸۸۱). ادیب و مورخ اسکاتلندی که معتقد به‌نقش مهم مردان استثنایی در تاریخ بود و صاحب کتاب معروفی به نام قهرمان و قهرمان‌پرستی است. (مترجم)

'روزانه اجیر می‌کند و پل جنوبی، عمرانه'.» سخنی که مارکس نقل کرده از یکی از مقالات کارلایل در مجلهٔ مک‌میلان[1] است. مارکس چنین نتیجه می‌گیرد: «بدین ترتیب، حباب همدردی توریها با کارگران شهری[2] می‌ترکد (توریها هرگز هیچگونه همدردی با کارگران کشاورزی نداشته‌اند). و در درون آن چه می‌بینیم؟ بردگی!»

یکی از جهاتی که این قطعه را نقل کردم تأکید بر این نکته بود که مارکس بین «بردگی» و «بردگی در ازای مزد[3]» فرق می‌گذاشت. هیچ‌کس نمی‌توانسته بیش از او بر این واقعیت تأکید گذارد که الغای بردگی (و، در نتیجه، ایجاد «بردگی در ازای مزد») یکی از مهمترین و ضروری‌ترین گامها در نجات ستمدیدگان بوده‌است. اصطلاح «بردگی در ازای مزد» اصطلاحی خطرناك و گمراه‌کننده است زیرا مارکسیستهای عامی آن را نشانهٔ موافقت مارکس با چیزی گرفته‌اند که در واقع ارزیابی کارلایل از موقعیت موجود در آن روزگار بوده‌است.

۱۶. مارکس «ارزش» هر کالا را متوسط تعداد ساعات کار لازم برای تولید مجدد آن تعریف می‌کند. این تعریف شاهد بسیار خوبی بر پیروی او از مذهب اصالت‌ماهیت است (رجوع کنید به‌یادداشت ۸ در همین فصل). او پای «ارزش» را به‌این جهت به‌میان می‌آورد که می‌خواهد به‌حقیقت ذاتی امور برسد. حقیقت ذاتی، در مقابل چیزی است که به‌صورت قیمت کالا ظاهر می‌شود. قیمت، ظاهری فریبنده و موهوم است. «چیزی ممکن است قیمت داشته‌باشد ولی فاقد ارزش باشد.» (سرمایه، ص ۷۹؛ رجوع کنید همچنین به‌گفته‌های بسیار پر ارزش کول[4] (خصوصاً در صفحهٔ XXVII) در مقدمه‌ای که بر سرمایه نوشته‌است). اجمالی از نظریهٔ مارکس دربارهٔ ارزش، در فصل بیستم (یادداشتهای ۲۷-۹ و متن مربوط به‌آنها) آمده‌است.

۱۷. در خصوص «بردگان مزد بگیر» رجوع کنید به‌اواخر یادداشت

---

1. T.Carlyle, *Ilias Americana in Nuce* (*Macmillan's Magazine, August, 1863*).

۲. urban workers. در ترجمهٔ اسکندری: «روزمزدان شهری». (مترجم)

3. wage-slavery 4. G.D.H. Cole

۱۵ در همین فصل و نیز **سرمایه**، ص **۱۵۵** (بویژه حاشیهٔ۱). برای اطلاع از تحلیل مارکس که شمه‌ای از نتایج آن را بیان کردیم، رجوع کنید خصوصاً به‌**سرمایه**، ص **۱۵۳** به‌بعد و حاشیهٔ ۱ به‌صفحهٔ **۱۵۳** و نیز فصل بیستم.

در تأیید شرحی که دربارهٔ تحلیل مارکس آورده‌ام، بد نیست گفته‌های انگلس را هنگامی که در کتاب **ضد دورینگ** مندرجات **سرمایه** را خلاصه می‌کند، نقل کنم[1]:

> به‌عبارت دیگر، حتی اگر هرگونه امکان دزدی و خشونتگری و کلاه‌برداری را هم کنار بگذاریم و فرض کنیم هر قسم ملك خصوصی در اصل در نتیجهٔ کار خود مالك بدست آمده‌است و در سراسر جریان بعدی چیزی جز مبادلهٔ ارزش برابر به‌ازای ارزش برابر در میان نبوده‌است، حتی در آن صورت نیز باز توسعهٔ تصاعدی تولید و مبادله، ضرورتاً موجب پدیدآمدن نظام موجود تولید به‌شیوهٔ سرمایه‌داری می‌شود که ملازم است با منحصر شدن ابزارهای تولید و کالاهای مصرفی به‌طبقه‌ای کم عده و تنزل طبقه‌ای مرکب از اکثریت عظیم [مردم] به‌سطح مستمندان پرولتر و چرخهٔ ادواری رونق سریع تولید و کساد تجاری و، به‌سخن دیگر، تمام هرج و مرجهای نظام تولیدی کنونی ما. سراسر این فرایند را می‌توان با توسل به‌علل صرفاً اقتصادی تبیین کرد و هیچ نیازی به‌این نیست که فرض کنیم کسی دزدی کرده یا زور گفته‌است یا هیچگونه مداخلهٔ سیاسی در میان بوده‌است.

شاید مارکسیستهای عامی سرانجام روزی با خواندن این قطعه قانع شوند که مارکسیسم علت کسادها را توطئهٔ «سرمایه‌داران بزرگ» نمی‌داند. خود مارکس اذعان دارد که: «تولید به‌شیوهٔ سرمایه‌داری متضمن شرایطی است که **مستقل از نیات نیك یا بد**، فقط موقتاً تنعم نسبی طبقهٔ کارگر را ـ آن هم همیشه به‌عنوان پیش درآمد کساد ـ امکان‌پذیر می‌سازد[2].»

---

۱. **راهنما**، ص ۲۶۹ = **مجموعه**، **مجلد ویژه**، صص ۷-۱۶۵.

۲. **سرمایه (آلمانی)**، ج۲، ص ۴۰۶. تأکید برکلمات از من است.

۱۸. در مورد این نظریه که «مالکیت یعنی دزدی» یا «مالکیت یعنی سرقت»، رجوع کنید بویژه بهاظهار نظر مارکس دربارهٔ جان واتس[1] (سرمایه، ص ۶۰۱، حاشیهٔ ۱).

۱۹. فرق گذاشتن بین آزادی صرفاً «صوری» و آزادی «بالفعل» یا آزادی «واقعی» یا دموکراسی، کاری است دارای ماهیت هگلی. (رجوع کنید بهیادداشت ۶۲، فصل دوازدهم). هگل نظام حکومتی بریتانیا را به جهت پرستش آزادی صرفاً «صوری» ـ در مقابل دولت پروس که در آن آزادی «واقعی»، «فعلیت یافته»است ـ هدف حمله قرار می‌دهد. در مورد قولی که در پایان این بند [در متن] نقل شده‌است، رجوع کنید بهقطعهٔ منقول در متن مربوط بهیادداشت ۷، فصل پانزدهم. رجوع کنید همچنین بهیادداشتهای ۱۴ و ۱۵، فصل بیستم، و مطالب مربوط بهآنها در متن.

۲۰. در خصوص باطلنمای آزادی و نیاز بهحمایت دولت از آزادی، رجوع کنید بهمتن فصل ششم، چهاربند پیش از یادداشت ۴۲، و فصل هفتم، بویژه یادداشتهای ۴ و ۵ و ۶ و مطالب مربوط بهآنها در متن، و نیز فصل دوازدهم، یادداشت ۴۱ و متن، و فصل بیست وچهارم، یاداشت ۷.

۲۱. در پاسخ بهاین تحلیل ممکن است بگویند که اگر فرض کنیم بین سرمایه‌گذاران بهعنوان تولیدکنندگان و خصوصاً بهعنوان خریداران نیروی کار در بازار، رقابت کامل موجود است (واگر، بعلاوه، فرض کنیم

---

۱. چون ممکن است موضوع برای بعضی از خوانندگان جالب نظر باشد، بد نیست توضیح دهیم که John Watts صاحب‌آثاری در زمینهٔ اقتصاد کار بود. مارکس در حاشیه‌ای که پوپر بهآن اشاره می‌کند، عباراتی از یکی ازکتابهای واتس می‌آورد و سپس می‌افزاید: «من از این رساله در اینجا از آن جهت نقل قول کرده‌ام که در واقع زباله‌دان کلیهٔ ابتذالات مداحانه‌ای است که مدتهاست گندیده و فاسد شده‌اند. همین آقای واتس... رسالهٔ دیگری در سال ۱۸۴۲ منتشر ساخت تحت عنوان [**حقیقت و مجاز در اقتصاد سیاسی**] که در آن از جمله property (مالکیت) را robbery (دزدی) اعلام می‌نمود. ولی مدتهاست که آن زمان سپری شده‌است.» (عبارات مارکس بهنقل از **سرمایه**، ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۵۰۰). (مترجم)

که هیچگونه «سپاه ذخیرهٔ صنعتی» وجود ندارد که فشاری بر بازار کار وارد کند)، در آن صورت، سخن از استثمار ضعفای اقتصادی به‌دست قویتران، ـ یعنی بهره‌کشی سرمایه‌گذاران از کارگران ـ دیگر معنا نخواهد داشت. ولی آیا این واقع‌بینانه است که کسی فرض کند بین خریداران در بازار کار، رقابت کامل وجود دارد؟ آیا راست نیست که مثلاً در بسیاری از بازارهای محلی کار، فقط یك خریدار عمده و مهم وجود دارد؟ وانگهی، اگر هیچ دلیل دیگری هم نباشد، کافی است فقط به‌دلیل قابلیت نقل و انتقال نیروی کار، از قائل شدن به‌این فرض خودداری کنیم که رقابت کامل بخودی خود مشکل بیکاری را برطرف خواهد کرد.

۲۲. در خصوص مداخلهٔ اقتصادی دولت و اینکه چرا نظام اقتصادی کنونی را نظام مداخله‌گری وصف کرده‌ایم، رجوع کنید به‌سه فصل آینده، بویژه فصل هجدهم، یادداشت ۹، و مطالب مربوط به‌آن در متن. باید بیفزاییم که مداخله‌گری به‌معنایی که اینجا بکار رفته، مکمل اقتصادی آن چیزی است که در فصل ششم (مطالب مربوط به‌یادداشتهای ۲۴-۴۴ در متن)، حمایتگری سیاسی اصطلاح شده‌است. (پیداست که چرا نمی‌توانیم اصطلاح «حمایتگری» را به‌جای «مداخله‌گری» استعمال کنیم[1]). رجوع کنید خصوصاً به‌فصل هجدهم، یادداشت ۹، و فصل بیستم، یادداشتهای ۲۵ و ۲۶ و متن.

۲۳. عباراتی که این کلمات جزیی از آن است در فصل سیزدهم، یادداشت ۱۴، به‌طور کاملتر نقل شده‌است. در مورد تناقض اقدامات عملی با اعتقاد به‌موجبیت علّی در مذهب اصالت تاریخ، رجوع کنید به‌همان یادداشت و همچنین فصل بیست و دوم، متن مربوط به‌یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد.

۲۴. رجوع کنید به‌فصل هفتم، قسمت ۲ .

---

۱. برای اینکه حمایتگری (protectionism) عرفاً در اقتصاد به‌معنای وضع تعرفه و سهمیه برای واردات به‌منظور حمایت از مصنوعات داخلی و تشویق کشاورزی و صنایع کشور و کاهش وابستگی به‌خارج و بهکرد موازنهٔ پرداختها و مانند آن بکار می‌رود. (مترجم)

۲۵. برتراند راسل، قدرت[1]؛ والترلیپمن، جامعهٔ خوب، بویژه ص ۱۸۸ به بعد.

۲۶. راسل، قدرت، ص ۱۲۸ به‌بعد. تأکید برکلمات از من است.

۲۷. قوانین حافظ و ضامن دموکراسی هنوز در مراحل اولیهٔ نشو و نماست. اما بسیاری کارها می‌توان و باید انجام داد. مثلاً دلیل مطالبهٔ آزادی مطبوعات این است که به‌مردم اطلاعات درست داده‌شود. ولی اگر از این نظرگاه بنگریم، می‌بینیم برای حصول این منظور، تضمین کافی در چارچوب نهادها وجود ندارد. می‌توانیم با انشاء دقیق قوانین یا استقرار موازین اخلاقی لازم که افکار عمومی ضامن اجرای آن باشد، همین کاری راکه روزنامه‌های خوب اکنون به‌ابتکار خود می‌کنند و هر خبر مهم را به اطلاع عامه می‌رسانند، تکلیف مطبوعات قرار دهیم. می‌توانیم احیاناً قانونی بگذرانیم که، به‌موجب آن، هر انتخاباتی را که کسی در آن به وسایل نادرست به‌پیروزی برسد، لغوکنیم یا اگر ناشری از تکلیف خود غفلت ورزد و حتی‌الامکان از حقیقت مطالبی که در روزنامه انتشار می‌دهد اطمینان حاصل نکند، او را مسؤول خسارات بدانیم و از جمله (در مورد فعلی) به‌پرداخت هزینهٔ تجدید انتخابات محکوم کنیم. چنین قانونی شاید از بروز وقایعی مانند قضیهٔ نامهٔ زینوویف[2] جلوگیری کند. نمی‌توانم اینجا وارد جزئیات شوم؛ ولی اعتقاد راسخ من این است که مشکلات فنی رسیدن به‌هدفهایی مانند گواه گرفتن عقل به‌جای دامن زدن به‌شور و هیجان در مبارزات انتخاباتی، بآسانی برطرف شدنی است. نمی‌فهمم چرا نباید مثلاً اندازه و نوع و دیگر مشخصات جزوه‌های تبلیغاتی را در انتخابات تابع معیارهای مشخص قراردهیم و حمل پلاکارد را ممنوع سازیم. (چنین کاری

---

1. Bertrand Russell, *Power* (1938), esp. pp. 123 ff.

۲. G. E. Zinovief (۱۹۳۶-۱۸۸۳). از رهبران کمونیست روس و یاران لنین که در تصفیه‌های استالین محاکمه و اعدام شد. «**نامهٔ زینوویف** که در ۱۹۲۴ در روزنامه‌های انگلستان منتشر شد، حاکی از تعلیمات نهانی برای یك قیام کمونیستی در انگلستان بود. با اینکه بعدها مجعول بودن آن به اثبات رسید، در شکست حزب کارگر (۱۹۲۴) مؤثر افتاد و سبب سردی روابط شوروی و انگلستان گردید.» (**دایرةالمعارف فارسی**). (مترجم)

لازم نیست آزادی را به‌خطر اندازد همانطور که تعیین بعضی حدود معقول برای اصحاب دعاوی در دادگاهها، نه تنها آزادی را با خطر مواجه نمی‌کند، بلکه موجب حفظ آن می‌شود). روشهای جاری تبلیغ، هم توهین به‌مردم است هم به‌نامزدان انتخاباتی. این نوع تبلیغات ممکن است برای فروش صابون عیبی نداشته‌باشد اما نباید در اموری چنین خطیر بکار رود.

۲۸. * رجوع کنید به«دستور نظارت بر استخدام[1]» که در ۱۹۴۷ از طرف دولت بریتانیا صادر شد. این دستور گرچه تا کنون مورد سوء استفاده قرار نگرفته، مورد استفاده هم نبوده‌است و همین واقعیت نشان می‌دهد که به‌دلیل عدم درك فرق بنیادی بین این دو نوع قوانین و مقررات ــ که یکی عبارت از قواعد کلی برای تنظیم رفتار و سلوك افراد با یکدیگر است و دیگری به‌حکومت اختیارات موردی می‌دهد ــ گاهی حتی بی‌آنکه نیازی وجود داشته‌باشد، مقررات بسیار خطرناك وضع می‌شود. *

۲۹.* در خصوص این فرق و نیز اصطلاح «چارچوب حقوقی»، رجوع کنید به‌کتاب فون هایك، «راه رقیت (چاپ اول انگلیسی، لندن، ۱۹۴۴). در صفحهٔ ۵۴، هایك فرق می‌گذارد «بین ایجاد یك چارچوب دائمی قوانین که فعالیت تولیدی در درون آن بر پایهٔ تصمیم فردی هدایت می‌شود، و ادارهٔ فعالیت اقتصادی به‌دست مراجع از مرکز» (تأکید بر کلمات از من است). هایك تأکید می‌ورزد که چارچوب حقوقی باید طوری باشد که شخص بتواند سیر آیندهٔ امور را در آن پیش‌بینی کند. (رجوع کنید از جمله به‌صفحهٔ ۵۶ کتاب او).*

۳۰. این بررسی ابتدا در جریدهٔ پیك اروپا[2]، چاپ سن پطرزبورگ، انتشار یافت. مارکس آن را در دیباچهٔ چاپ دوم سرمایه نقل کرده‌است (سرمایه، ص ۸۷۱).

برای رعایت انصاف نسبت به‌مارکس باید افزود که او سیستم خود را همیشه وحی منزل تلقی نمی‌کرد و بیشتر یك نظرگاه می‌دانست (که البته نظرگاهی حائز نهایت اهمیت هم بود) تا منظومه‌ای از اصول جزمی

1. "Control of Engagement Order"

2. *European Messenger.*

[یا دگماتیك] و حاضر بود اندکی از طرح اساسی خویش عدول کند.

از اینجاست که می‌بینیم در دو صفحهٔ پیاپی سرمایه، دو کلام متفاوت آمده‌است: در اولی بر نظریهٔ همیشگی مارکسیستی دایر بر خصلت ثانوی نظام حقوقی (یعنی نظام حقوقی به‌عنوان سرپوش یا «نمود») تکیه شده‌است؛ در دومی قدرت سیاسی دولت بسیار مهم و همدرجهٔ هر نیروی اقتصادی تمام عیار معرفی گشته‌است. در اولی، منظور مارکس انقلاب صنعتی است و به‌نویسنده‌ای اشاره می‌کند که خواسته‌بود بداند آن انقلاب به‌موجب چه قوانینی به‌اجرا در آمده‌است. مارکس می‌نویسد: «نویسنده خوب بود به‌خاطر بیاورد که انقلاب با قانون برپا نمی‌شود.» در دومی، مارکس به‌طرزی بسیار مغایر با سنت مارکسیستی، دربارهٔ روشهای انباشت سرمایه اظهار نظر می‌کند و می‌نویسد در همهٔ این روشها «از قدرت دولت استفاده می‌شود که نیروی سیاسی متمرکز در جامعه است. قدرت، قابله‌ای است برای هر جامعهٔ کهنه‌ای که آبستن جامعه‌ای نوست و خود یك نیروی اقتصادی است.» (سرمایه، صفحهٔ ۸۳۲ و صفحهٔ بعد). تا آخرین جمله (که با حروف خمیده چیده شده‌است) مطلب کاملاً منطبق با سنت است. جملهٔ آخر، سنت را می‌شکند و از آن بیرون می‌زند.

انگلس بیشتر اسیر جزمیت است. مثلاً این سخن او را در کتاب ضد دورینگ[1] ملاحظه کنید که می گوید: «نقشی که قدرت سیاسی، به‌تفکیك از تحولات اقتصادی، در تاریخ ایفا می‌کند اکنون روشن است.» دعوی انگلس این است که هرجا «قدرت سیاسی برخلاف تحولات اقتصادی عمل کند، قاعدتاً و به‌استثنای موارد انگشت‌شمار، مغلوب می‌شود. چنین استثنائات، موارد پراکندهٔ کشورگشایی است که کشورگشایان بربر... نیروهای مولدی را که نمی‌دانسته‌اند چگونه مورد استفاده قرار دهند... نابود کرده‌اند.» (رجوع کنید همچنین به‌فصل پانزدهم، یادداشتهای ۱۳ و ۱۴ و متن).

پدیدار براستی شگفت‌انگیز، جزمیت و تعبد اکثر مارکسیستهاست

---

۱. راهنما، ص ۲۷۷.

که نشان می‌دهد از مارکسیسم به‌شیوه‌ای غیرعقلانی و به‌عنوان سیستمی مابعدالطبیعی استفاده می‌کنند. این خصلت، هم در تندروها دیده می‌شود هم در میانه‌روها. مثلاً این سخن عجیب و ساده‌لوحانهٔ ئی. برنز[1] را (در «اهنما»، ص ۳۷۴) در نظر بگیرید که می‌گوید: «[هر کوششی برای] ابطال نظریه‌های مارکس... ناگزیر به‌تحریف و کژنمایی آن نظریه‌ها منتهی می‌شود.» ظاهراً از این گفته چنین نتیجه می‌شود که نظریه‌های مارکس غیرقابل ابطال، یعنی غیرعلمی است، زیرا هر نظریهٔ علمی، قابل ابطال و نسخ شدنی است. همچنین، ل. لورا در کتاب مارکسیسم و دموکراسی[2] می‌نویسد: «وقتی به‌جهانی می‌نگریم که در آن زندگی می‌کنیم، مبهوت می‌شویم که چگونه پیش‌بینیهای اساسی کارل مارکس با دقت تقریباً ریاضی به‌حقیقت می‌پیوندد.»

ظاهراً مارکس خود غیر از این فکر می‌کرد. ممکن است من در اشتباه باشم، اما معتقدم که او (در پایان دیباچهٔ چاپ اول سرمایه، ص۸۶۵) از سر صداقت این جمله‌ها را نوشته‌است: «هر انتقاد علمی را هر قدر هم خشن باشد با آغوش باز می‌پذیرم. ولی در برابر پیشداوریهای معروف به‌افکار عمومی، همچنان از قاعده‌ای که نصب‌العین قرار داده‌ام پیروی خواهم کرد [که می‌گوید]: به‌راه خود برو و بگذار مردم هر چه می‌خواهند بگویند!»

---

1. E. Burns 2. L. Laurat, *Marxism and Democracy*, p. 226.

فصل هجدهم

۱. در مورد اعتقاد مارکس به‌اصالت‌ماهیت و اینکه در نظریهٔ او وسایل مادی تولید جانشین ماهیات شده‌اند، رجوع کنید خصوصاً به‌فصل پانزدهم، یادداشت ۱۳، و نیز فصل هفدهم، یادداشت ۶، و فصل بیستم، یادداشتهای ۲۰ الی ۲۴، و مطالب مربوط در متن.

۲. سرمایه، ص ۸۶۴ = راهنما، ص ۳۷۴، و فصل سیزدهم، یادداشتهای ۱۴ و ۱۶.

۳. آنچه من آن را هدف ثانوی سرمایه خوانده‌ام ـ یعنی رد مدعیات مدافعان و توجیه‌گران ـ تکلیفی نسبتاً نظری و انتزاعی را در برمی‌گیرد که عبارت است از نقد اقتصاد سیاسی از نظر پایگاه علمی آن. هم نام‌کتابی که مارکس به‌عنوان درآمدی بر سرمایه نوشته‌است ـ دربارهٔ نقد اقتصاد سیاسی ـ کنایه‌ای به‌این تکلیف در بر دارد و هم عنوان فرعی خود سرمایه که به‌طور تحت‌اللفظی می‌توان آن را «نقد اقتصاد سیاسی[1]» ترجمه‌کرد[2]. شك نیست که این عنوانها هر دو تلمیحاً به‌کتاب کانت، نقد عقل محض[3]، اشاره دارند که مراد از آن نیز به‌نوبهٔ خویش «نقد فلسفهٔ محض یا مابعدالطبیعی از نظر پایگاه علمی آن» است. (این معنا در عنوان کتاب دیگر کانت که مطالب نقد عقل محض با عباراتی متفاوت در آن بیان شده است، آشکارتر دیده‌می‌شود؛ ترجمهٔ تقریباً تحت‌اللفظ نام کتاب اخیر چنین است: پیشگفتار بر هر مابعدالطبیعه که در آینده ممکن است بحق مدعی

---

1. *Critique of Political Economy*.

۲. عنوان فرعی کتاب در ترجمهٔ فارسی آن حذف شده‌است. (مترجم)

3. *Critique fo Pure Reason*.

پایگاه علمی شود[1]). ظاهراً مارکس با این تلمیح می‌خواسته بگوید: «همانطور که کانت از ادعاهای مطرح شده در مابعدالطبیعه انتقاد کرده و نشان داده‌است که مابعدالطبیعه علم نیست، بلکه بیشتر خداشناسی توجیهی است، من نیز نظیر آن مدعیات را در اقتصاد بورژوا مورد انتقاد قرار می‌دهم.» از تصویری که در کتاب دین و فلسفه در آلمان، به‌قلم دوست مارکس، هاینریش هاینه، از نقد عقل محض ترسیم شده[2] می‌توان دید که در محافلی که مارکس آمد و رفت داشته، کتاب کانت حمله‌ای به خداشناسی یا علم کلام توجیهی تلقی می‌شده‌است. جالب نظر آنکه، با وجود نظارت انگلس، نخستین مترجمان انگلیسی سرمایه، عنوان فرعی آن را «تحلیلی انتقادی از تولید [به‌شیوهٔ] سرمایه‌داری[3]» ترجمه کرده‌اند و، بدین ترتیب، تأکید بر نخستین هدف آن کتاب را جانشین کنایه به‌هدف ثانوی آن ساخته‌اند.

مارکس در سرمایه، ص ۸۴۳، حاشیهٔ ۱، از برك نقل قول می‌کند. سخن برك از کتاب او اندیشه‌ها و جزئیاتی دربارهٔ کمیابی[4] نقل شده‌است.

۴. رجوع کنید به ملاحظاتی که در اواخر بخش ۱، فصل شانزدهم، دربارهٔ آگاهی طبقاتی ایراد شده‌است.

در مورد ادامهٔ وحدت طبقاتی پس از پایان پیکار طبقاتی علیه دشمن طبقاتی، به‌نظر من فرض اینکه آگاهی طبقاتی چیزی است انباشتنی و سپس ذخیره‌کردنی که ممکن است پس از نابودی نیروهایی که موجد آن بوده‌اند باز هم به‌هستی ادامه دهد، با مقدمات استدلال مارکس و بویژه با دیالکتیك

---

1. *Prolegomena To Any Metaphysics Which In Future May Justly Claim Scientific Status.*

نام این کتاب به‌وجوه گوناگون به‌زبانهای دیگر برگردانیده شده‌است. عنوان ترجمهٔ فارسی آن که اخیراً انتشار یافته، چنین است: **تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعهٔ آینده که به‌عنوان یك علم عرضه شود.** (رجوع کنید همچنین به **فلسفهٔ کانت**، نوشتهٔ اشتفان کورنر، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی). (مترجم).

۲. رجوع کنید به‌فصل پانزدهم، یادداشتهای ۱۵ و ۱۶.

3. *A Critical Analysis of Capitalist Production.*

4. E. Burke, *Thoughts and Details on Scarcity,* 1800, p. 31 f.

او سازگار نیست. از آن بدتر فرض کسانی است که می‌گویند آگاهی طبقاتی حتماً پس از فنای آن نیروها نیز باید باقی بماند. مطابق نظریهٔ مارکس، خودآگاهی آینه‌ای است که واقعیتهای خشن اجتماعی را انعکاس می‌دهد و محصول آن واقعیات است و فرض مزبور با این نظریه تناقض دارد. با این وصف، هر کس بخواهد با مارکس همنوا شود و بگوید دیالکتیك تاریخ حتماً باید به‌سوسیالیسم بینجامد، ناگزیر از قائل شدن به‌فرض اخیر است.

قطعهٔ ذیل از بیانیه کمونیست (راهنما، ص ۴۶ به‌بعد = مجموعه، ج ۶، ص ۴۶) بخصوص در این مورد خواندنی است، زیرا از طرفی بوضوح می‌گوید که آگاهی طبقاتی کارگران صرفاً نتیجهٔ «فشار اوضاع و احوال»، یعنی فشار موقعیت طبقاتی، است، و از طرف دیگر، حاوی نظریه‌ای است که در متن کتاب از آن انتقاد کردیم، یعنی پیشگویی ظهور جامعهٔ بیطبقه.

> به‌رغم اینکه پرولتاریا در نتیجهٔ فشار اوضاع و احوال، ناگزیر است درحین پیکار با بورژوازی، تشکل طبقاتی پیدا کند؛ به‌رغم اینکه با توسل به‌انقلاب، به‌صورت طبقهٔ حاکم درمی‌آید و در این مقام شرایط قدیم تولید را بزور برمی‌اندازد؛ به‌رغم همهٔ این واقعیتها، شرایط وجود هرگونه تخاصم طبقاتی و هر قسم طبقه را نیز همراه با شرایط قدیم تولید از بین می‌برد و حتی تفوق طبقاتی خودش را نیز از میان برمی‌دارد. به‌جای جامعهٔ قدیم بورژوا و طبقات و تخاصم طبقاتی آن، نوعی همگروهی[1] خواهیم داشت که در آن، شکفتگی آزادانهٔ هرکس جوازی خواهدبود برای شکفتگی آزادانهٔ همه[2].

ایمان، ایمان بسیار زیبایی است؛ اما ایمانی است زیباپرستانه و رمانتیك؛ یا برای اینکه واژگان خود مارکس را بکار برده‌باشیم، نوعی «ناکجاآبادگرایی» یا خیال‌پروری است برای تشفی آرزو، نه «سوسیالیسم علمی».

---

1. association

۲. رجوع کنید همچنین به‌متن مربوط به‌یادداشت ۸ در همین فصل.

مارکس بحق با آنچه «ناکجاآبادگرایی» می‌نامید مبارزه می‌کرد (رجوع کنید به‌فصل نهم). اما چون خودش آدمی رمانتیك بود، از تشخیص خطرناکترین عنصر در ناکجاآبادگرایی ـ یعنی هیستری رمانتیك و زیباپرستی غیرعقلانی نهفته در آن ـ باز ماند و، به‌عوض، با حربهٔ اعتقاد به‌اصالت‌تاریخ، با مساعی ناپختهٔ ناکجاآبادیان برای برنامه‌ریزی عقلی به‌پیکار برخاست. (رجوع کنید به‌یادداشت ۲۱ در همین فصل).

مارکس با همهٔ تیزبینی و دقت در استدلال و به‌رغم همهٔ کوششهایی که برای استفاده از روش علمی می‌کرد، در بعضی مواقع اجازه می‌داد زمام اندیشه‌هایش را احساس زیباپرستی و عواطف غیرعقلی غصب کنند. امروز این کار را تشفی آرزو [یا آرزو را به‌جای واقعیت گرفتن] می‌خوانند. تشفی آرزو به‌شیوهٔ رمانتیك و غیرعقلانی و حتی عرفانی، مارکس را در جهت اتخاذ این فرض سوق داد که حتی پس از تغییر وضع طبقاتی نیز وحدت و همبستگی کارگران پایدار خواهدماند. آنچه مارکس را به‌پیشگویی ظهور حتمی سوسیالیسم برانگیخت، تشفی آرزو بود و نوعی اعتقاد عرفانی به‌جمع و گونه‌ای واکنش غیرعقلانی در برابر فشار تمدن.

یکی از عناصر در مارکسیسم که مارکسیستها بیش از هرچیز به‌آن اقبال می‌کنند، همین قسم رمانتیسم است که، فی‌المثل، در اهدائیهٔ کتاب **گفت و شنودهای مسکو**، نوشتهٔ هکر، به‌مؤثرترین وجه بیان شده‌است. هکر سوسیالیسم را قسمی «نظم اجتماعی» معرفی می‌کند «که در آن ستیزه‌گری طبقاتی و نژادی نباید جایی داشته‌باشد و همگان باید از راستی و نیکی و زیبایی بهره‌مند گردند.» البته کیست که نخواهد دنیا بهشت شود؟ اما یکی از نخستین اصول سیاست عقلی همواره باید این باشد که ممکن نیست دنیا بهشت شود. دست‌کم در یکی دو قرن آینده بدل شدن ما به‌فرشتگان و نفوس پاك و آزاده، بعید بنظر می‌رسد. ما موجوداتی هستیم پای در گل این دنیا و مقید به‌آنچه مارکس خردمندانه سوخت و ساز با جهان توصیف کرده‌است؛ موجوداتی هستیم، به‌تعبیر دین مسیح، مرکب از روح و تن. بنا بر این، باید فروتن‌تر باشیم. در سیاست نیز مانند پزشکی، کسی که وعده‌های گزاف دهد، دغلباز و شیاد است. بر ماست که برای

بهکرد امور بکوشیم؛ ولی باید این تصور را از خویشتن دور سازیم که ممکن است بهحجرالفلاسفه دست یابیم یا فرمولی پیدا کنیم که جامعهٔ انسانی فاسد ما را تا ابد بهزر ناب بدل کند.

ریشهٔ همهٔ اینها، امید بهاین است که سرانجام شیطان را از جهانی که در آن بسر میبریم، طرد خواهیم کرد. افلاطون بر این گمان بود که اگر شیطان را بهطبقات پایین تبعید کند و بر او فرمان براند، بهمقصود دست خواهدیافت. آنارشیستها در این رؤیا بودند که همینکه دولت و نظام سیاسی را نابود کنند، بهمراد و مطلب خواهند رسید. مارکس هم همین رؤیا را در سر میپرورانید، منتها خیال میکرد با نابود کردن نظام اقتصادی، شیطان از میدان بدر خواهدشد.

غرض از این سخنان بهطور ضمنی این نیست که حتی با اصلاح امور (ولو اصلاحات بنسبت کوچك) ـ از قبیل اصلاح نظام مالیاتی یا کاهش میزان بهره ـ نیز پیشرفت ـ و حتی پیشرفتهای سریع ـ امکانپذیر نخواهد بود. فقط میخواهم بر این نکته تأکید و پافشاری کنم که باید انتظار داشت که بر افتادن هر شر و آفت، بازتابهای ناخواسته در پی داشتهباشد و مشتی شرور و آفات تازه ـ ولو احتمالاً کوچکتر ـ پدید آورد که در سطحی دیگر موجب فشار شود و نیازمند چارهجویی عاجل باشد. بنا بر این، دومین اصل هر سیاست سالم و عاقلانه (بهقول کراوس[1]، شاعر و منتقد وینی) این است که **سیاست بههر حال عبارت از انتخاب بدیها و عیبهای کوچکتر است.** سیاستمداران باید غیرت و حمیت بخرج دهند و بهجای پنهان کردن شرور و آفاتی که بناچار در نتیجهٔ اقداماتشان بوجود میآید، در صدد یافتن آنها برآیند، وگرنه ارزیابی صحیح عیوبی که باید یکی از آنها را برگزید، امری محال خواهد بود.

۵. با اینکه قصد ندارم بهبحث دربارهٔ دیالکتیك مارکس بپردازم (رجوع کنید بهفصل سیزدهم، یادداشت ۴)، بد نیست نشان دهم که چگونه میتوان با استمداد از آنچه «حجت دیالکتیکی[2]» نامیده میشود، استدلال منطقاً غیرمنتج و عقیم مارکس را «تقویت» کرد. بهموجب حجت

---

1. K. Kraus 2. dialectical reasoning

دیالکتیکی، تنها کاری که باید بکنیم، توصیف روندهای تقابلی و تخاصمی در درون سرمایه‌داری است به‌نحوی که سوسیالیسم (مثلاً به‌شکل قسمی سرمایه‌داری توتالیتر دولتی) به‌صورت باهم‌نهاده یا وضع مجامع [یا سنتز] ضروری آن روندها نمایان شود. دوگرایش متقابل در سرمایه‌داری را شاید بتوان به‌شرح زیر وصف کرد. برنهاده یا وضع [تز]: گرایش به‌انباشت سرمایه در دست عده‌ای قلیل؛ گرایش به‌صنعت‌گستری و سپردن مهار صنعت به‌دیوانسالاران؛ گرایش به‌همسطح کردن کارگران از جهت اقتصادی و روانی و از طریق همسان‌ساختن نیازها و خواستها. برابر نهاده یا وضع مقابل [آنتی‌تز]: فقر و بینوایی متزاید تودەها؛ بالا رفتن آگاهی طبقاتی ایشان در نتیجهٔ (الف) جنگ طبقاتی و (ب) وقوف روزافزون آنها به‌اینکه در نظام اقتصادی جوامع صنعتی که طبقهٔ کارگر تنها طبقهٔ مولد و، بنا براین، یگانه طبقهٔ ضروری است، قدر و اهمیت خودشان از همه بیشتر است. (رجوع کنید به‌فصل نوزدهم، یادداشت ۱۵ و مطالب مربوط به‌آن در متن).

لزومی ندارد نشان دهیم که باهم‌نهاده [یا سنتز] یا وضع مجامعی که مطلوب مارکسیستهاست چگونه [از این مقدمات] بدست می‌آید. ولی شاید لازم باشد گوشزد کنیم که کوچکترین تغییر در آنچه در شرح این گرایشهای تقابلی مورد تأکید قرارمی‌گیرد، ممکن است به‌حصول سنتزی بسیار متفاوت ـ و در واقع، به‌هر سنتز دیگری که بخواهیم ـ منجر شود. مثلاً می‌توان فاشیسم یا شاید «تکنوکراسی» یا مداخله‌گری به‌شیوهٔ دموکراتیك را به‌عنوان باهم‌نهادهٔ ضروری [این گرایشها] بدست آورد.

۶. * براین مگی راجع به‌این قطعه چنین می‌نویسد: «کتاب طبقه جدید جیلاس[۱] هم دربارهٔ همین موضوع است: نظریه‌ای جامع در باب واقعیتهای انقلاب کمونیستی، به‌قلم کمونیستی که هرگز توبه نکرده است.»*

---

۱. [M.] Djilas, *The New Class*. این کتاب را آقای عنایت‌الله رضا با عنوان **طبقهٔ جدید، تحلیلی از تحول جامعهٔ کمونیست**، از روسی به‌فارسی ترجمه کرده‌است (انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۵۸). (مترجم)

۷. تاریخ نهضت طبقهٔ کارگر سرشار از تضاد است و نشان می‌دهد که کارگران در پیکار برای رهانیدن طبقهٔ خویش و حتی برای آزادی بشر، از بزرگترین فداکاریها نیز روی‌گردان نبوده‌اند. اما بسیاری فصلها نیز در آن تاریخ هست که با کمال تأسف از خودپسندیهای عادی و تعقیب منافع فرقه‌ای به‌زیان بقیه حکایت می‌کند.

البته کاملاً قابل درك است که فلان اتحادیهٔ کارگری، در سایهٔ همبستگی و از راه مذاکرات دسته‌جمعی [با کارفرما] امتیاز بزرگی برای اعضا بدست بیاورد و بخواهد کسانی را که حاضر به‌پیوستن به‌اتحادیه نیستند، از شمول آن مزایا خارج کند و مثلاً شرطی در قراردادهای دسته‌جمعی بگنجاند که فقط اعضای اتحادیه باید استخدام شوند. این مسأله‌ای است جدا؛ چیزی که قابل دفاع نیست این است که اتحادیه‌ای که بدین طریق حق انحصاری خاصی کسب می‌کند، از آن پس کسی را به‌عضویت نپذیرد و حتی بدون ایجاد روشی عادلانه برای قبول اعضای جدید (از قبیل ملزم ساختن متقاضیان به‌رعایت نوبت) رفقای کارگر را از عضویت محروم کند. امکان بروز چنین پیشامدها خود نشان می‌دهد که کارگر بودن مانع فراموش کردن همبستگی ستمدیدگان و بهره‌برداری کامل از امتیازات اقتصادی و بهره‌کشی از رفقای کارگر نمی‌شود.

۸. بیانیه کمونیست (راهنما، ص ۴۷ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۶). قطعه‌ای که این جمله از آن گرفته‌شده، در یادداشت ۴ در همین فصل که در آن رمانتیسم مارکس مطرح است، به‌نحو کاملتر نقل شده‌است.

۹. اصطلاح «سرمایه‌داری» بسیار مبهمتر از آن است که به‌دورهٔ تاریخی معینی اطلاق شود. این اصطلاح در اصل به‌مفهومی تحقیری بکار می‌رفت و هنوز هم بقایای آن دلالت را در عرف عامه (به‌معنای «نظام طرفدار سود کلان تن‌پروران») حفظ کرده‌است، ولی در عین‌حال به‌شیوهٔ علمی و خالی از ارزش‌گذاری نیز به‌بسیاری معانی متفاوت استعمال می‌شود. از این جهت که، به‌عقیدهٔ مارکس، هرگونه انباشت وسایل تولید را می‌توان «سرمایه» نامید، «سرمایه‌داری» را به‌یك مفهوم می‌توان مرادف «صنعت‌گستری» گرفت و جوامع کمونیستی را که در آنها دولت

مالك همهٔ سرمایه‌هاست، «سرمایه‌داری دولتی[1]» نامید. بنا براین، پیشنهاد من این است که نام «سرمایه‌داری لگام‌گسیخته» را به‌دوره‌ای که مارکس تحلیل کرده و «سرمایه‌داری» لقب داده‌است اطلاق کنیم و دورهٔ خودمان را [دورهٔ] «مداخله‌گری» بخوانیم. «مداخله‌گری» در واقع هر سه قسم مهندسی اجتماعی عصر ما را در بر می‌گیرد: مداخله‌گری بر مبنای مسلك جمعی در روسیه؛ مداخله‌گری به‌شیوهٔ دموکراتیك در سوئد و «دموکراسیهای کوچکتر»، شامل برنامهٔ «دست جدید[2]» در امریکا؛ و سرانجام حتی روشهای فاشیستی «بخط کردن[3]» اقتصاد. آنچه مارکس از «سرمایه‌داری» ـ به‌معنای سرمایه‌داری لگام‌گسیخته ـ اراده می‌کند، در قرن بیستم یکسره «پژمرده و خشکیده» است.

۱۰. «سوسیال دموکراتها»ی سوئد ـ یعنی کسانی که این آزمایش را در کشورشان آغاز کردند ـ پیشتر زمانی مارکسیست بودند. ولی پس از آنکه تصمیم گرفتند مسؤولیت حکومت را بپذیرند و برنامهٔ بزرگ اصلاحات اجتماعی را آغاز کنند، نظریه‌های مارکسیستی را کنار گذاشتند. یکی از جنبه‌های انحراف آزمایش سوئد از مارکسیسم، اهمیت دادن به مصرف کننده و نقش تعاونیهای مصرف در مقابل تأکید جزمی مارکسیستها بر تولید است. نظریهٔ اقتصادی تکنولوژیك سوئدیها سخت متأثر از چیزی است که مارکسیستها به‌آن «اقتصاد بورژوا» لقب داده‌اند و نظریهٔ مارکس دربارهٔ «ارزش» به‌هیچ رو سهمی در آن ندارد.

---

1. state capitalism

۲. New Deal. به‌معنای اعم، تجدید نظر اساسی در وظایف و مسؤولیتهای دولت و سامان‌دهی مجدد به‌اقتصاد؛ به‌معنای اخص، برنامهٔ اقتصادی فرانکلین روزولت برای احیای اقتصاد امریکا پس از رکود و کسادی که پیش آمده‌بود. (این اصطلاح را در فارسی (از جمله در **دایرةالمعارف مصاحب**) «معاملهٔ جدید» و مانند آن ترجمه کرده‌اند که درست نیست. وجه‌تسمیه چنین برنامه‌ای، شباهت آن به‌وضع موجود در آغاز هر دست بازی ورق (مانند پوکر و غیره) است که در آن، همهٔ بازیکنان از جهت بخت و امکان برابرند). (مترجم)

۳. regimentation. مراد بخش‌بندی سفت و سخت صنایع و تحمیل نظم اجباری مطابق نظر دولت بر اقتصاد است. (مترجم)

۱۱. برای آگاهی از این برنامه، رجوع کنید به«راهنما»، ص ۴۶ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۵). در مورد مادهٔ اول، رجوع کنید به‌فصل نوزدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۱۵ در متن.

شایان تذکر است که مارکس حتی در یکی از شدیدالّلحن‌ترین بیاناتش (سخنرانی خطاب به‌جامعهٔ کمونیستها[1]) بستن مالیات بر درآمد تصاعدی را یکی از انقلابی‌ترین اقدامات می‌شمارد. در اواخر این خطابه، هنگامی که مارکس تاکتیکهای انقلابی را جمع‌بندی می‌کند و سرانجام به شعار جنگی «انقلاب دائم» می‌رسد، از جمله چنین می‌گوید: «اگر دموکراتها مالیات بنسبت ثابت[2] را پیشنهاد کنند، کارگران باید خواستار مالیات تصاعدی[3] شوند. و اگر دموکراتها خودشان مالیات تصاعدی ملایمی پیشنهاد کنند، کارگران باید مصرانه خواستار نوعی مالیات تدریجی[4] بشدت صعودی شوند ـ بقدری صعودی که موجب فروریختن سرمایه‌های بزرگ شود.» (رجوع کنید به «راهنما»، ص ۷۰ و خصوصاً به فصل بیستم، یادداشت ۴۴).

۱۲. برای آگاهی از تصور من از مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء، رجوع کنید بویژه به‌فصل نهم. در مورد مداخله در امور اقتصادی و توضیح دقیقتر دربارهٔ اصطلاح مداخله‌گری، رجوع کنید به‌همین فصل، یادداشت ۹ و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۱۳. این ایراد به‌مارکسیسم به‌عقیدهٔ من بسیار مهم است و در کتاب من، فقر تاریخیگری، بخشهای ۱۷ و ۱۸، ذکر شده‌است. چنانکه در آنجا گفته‌ام، ایراد مذکور را تنها با تمسك به نظریهٔ اخلاقی مبتنی بر اصالت تاریخ می‌توان پاسخ گفت. ولی، به‌اعتقاد من، مارکسیسم تنها به‌شرطی می‌تواند از این اتهام که مروج «ایمان به‌معجزات سیاسی» است تبرئه شود، که چنین نظریه‌ای را بپذیرد[5]. (اصطلاح «ایمان به‌معجزات سیاسی»

1. *Address to the Communist League* (1850)
2. proportional taxation
3. progressive taxation
4. graduated tax
۵. بسنجید با فصل بیست و دوم، بویژه یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد، و مطالب مربوط به‌آن یادداشتها در متن.

از یولیوس کرافت است). رجوع کنید همچنین بـه‌یادداشتهای ۴ و ۲۱ در همین فصل.

۱۴. در مورد مسألهٔ سازش، رجوع کنید به‌فصل نهم، اواخر بندی کـه یـادداشت ۳ بـه‌آن مـربـوط است. در فصل نهم و در فقر تاریخیگری (بویژه ضمن انتقاد از مـذهب اصالت کـل)، ایـن سخن که «او بـرای کل جامعه برنامه نمی‌ریزد»، توجیه شده‌است.

۱۵. فون‌هایك (مثلاً در کتاب آزادی و نظام اقتصادی) بر این نکته تـأکید مـی‌کند کـه «اقتصاد برنامه‌ریزی شدهٔ» متمرکز، نـاگـزیـر متضمن وخیمترین خطـرهـا بـرای آزادی فردی است. اما در عین حال خاطرنشان می‌سازد کـه برنامه‌ریزی برای آزادی ضروری است. ([کارل] مانهایم نیـز در کتاب انسان و جامعه در عصر بازسازی[1]، از «برنامه‌ریزی برای آزادی» طرفداری می‌کند. اما از آنجا کـه تصورش از «برنامه ریزی» مـؤکداً بـر اصالت‌جمع و اصالت کـل مبتنی است، بـه‌عقیدهٔ من، ضرورتاً بـه‌جباریت می‌انجامد نه به‌آزادی. «آزادی» مـانهایـم هـم از قبیل «آزادی» هگل و بـرکشیـده از آن است. رجـوع کنید بـه‌اواخـر فصل بیست و سوم و فقر تاریخیگری).

۱۶. تضاد بین نظـریـهٔ تـاریخی مـارکسیسم و واقعیت تاریخی در روسیه، در فصل پانزدهم، یادداشتهای ۱۳ و ۱۴، و متن مـورد بحث قرار گرفته‌است.

۱۷. این هم تضاد دیگری است بین نظریهٔ مارکسیستی و آنچه عملاً در تاریخ روی می‌دهد. این تضاد دوم، به‌تفکیك از تضادی‌که در یادداشت پیش بـه‌آن اشاره کـردیم، بـاعث بسیـاری مبـاحثـات شده‌است و عـده‌ای کوشیده‌اند با استمداد از فرضیه‌های فـرعـی، قضیه را تبیین کنند. مهمترین اینگونه فرضیه‌ها برمی‌گردد به‌امپریالیسم و بهره‌کشی استعماری. به‌موجب این نظریه، در کشورهایی که پرولتاریا با سرمایه‌داران همدست می‌شود تـا آنچـه را نه‌خودش، بلکه بـومیان ستمکش مستعمرات کاشته‌انـد، درو کند، تحول در جهت انقلاب بـا مانـع روبرو مـی‌گـردد. در فصل بیستم (متن

1. [K.] Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1941.

مربوط به‌یادداشتهای ۳۷ الی ۴۰)، دربارهٔ این فرضیه ـ که بیگمان تحولات «دموکراسیهای کوچکتر» غیر امپریالیستی بطلان آن را ثابت می‌کند ـ به تفصیل بیشتر بحث خواهیم کرد.

بسیاری از سوسیال دموکراتها، به‌پیروی از طرح مارکس، تعبیرشان این بود که انقلاب روسیه؛ «انقلاب بورژوایی» دیررسی است که در نتیجهٔ قسمی توسعهٔ اقتصادی، مشابه «انقلاب صنعتی» در کشورهای پیشرفته‌تر، روی داده‌است. البته در این تعبیر فرض بر این است که تاریخ چاره ندارد جز اینکه با طرح مارکس سازگار شود. اما در حقیقت، اینگونه مشکل ماهوی ـ دربارهٔ اینکه آیا انقلاب روسیه، انقلاب صنعتی دیررس بود یا «انقلاب اجتماعی» زودرس ـ صرفاً نزاع بر سر الفاظ است و اگر در درون مارکسیسم ایجاد اشکال می‌کند، همین خود نشان می‌دهد که مارکسیسم برای توصیف رویدادهایی که بنیادگذارانش پیش‌بینی نکرده‌اند با اشکالهای لفظی دست به‌گریبان است.

۱۸. راست‌است که رهبران [سوسیال دموکرات] ایمانی شورانگیزدر پیروانشان نسبت به‌رسالتی که داشتند ـ یعنی رهانیدن بشر ـ ایجاد کردند، اما ضمناً مسؤول شکست نهایی سیاستهایشان و فروپاشی نهضت نیز بودند. شکست آن سیاستها عمدتاً معلول عدم حس مسؤولیت فکری بود. رهبران به‌کارگران اطمینان داده‌بودند که مارکسیسم علم است و نهضت از جهت فکری و عقلی در دست بهترین کسان است. اما هرگز موضعی علمی ـ یعنی موضعی سنجشگرانه و نقدی ـ در قبال مارکسیسم اتخاذ نکردند. فقط به‌این دل خوش کرده‌بودند که مفاهیم کلی مارکسیستی را بر موارد خاص تطبیق دهند (و چه کاری از این آسانتر؟) و در مقالات و سخنرانیها به‌تعبیر تاریخ بپردازند. (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱۹ و ۲۲ در همین فصل).

۱۹. حتی پیش از ظهور فاشیسم در اروپای مرکزی، سالها بود که، به‌طور مشهود، روح شکست بر رهبران سوسیال دموکرات غلبه داشت. اشکال از اینجا شروع شد که ایشان اعتقاد پیدا کردند که فاشیسم مرحله‌ای، اجتناب‌ناپذیر در تکامل اجتماعی است. به‌عبارت دیگر، شروع به‌بعضی اصلاحات و تصحیحات در طرح مارکس کردند، اما هرگز در درستی روش

اصالت‌تاریخی تردید روا نداشتند و هیچ‌گاه تشخیص ندادند که سؤالی از این قبیل که «آیا فاشیسم بـراستی مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیـر در تکامل تمدن است؟» امکان دارد بکلی گمراه کننده باشد.

۲۰. نهضت مارکسیسم در اروپـای مـرکزی، کمتر در تاریخ سابقه داشت، زیرا به‌رغم الحاد و رد ایمان به‌خدا، می‌بایست بـراستی یك جنبش بزرگ مذهبی خوانده شود. (شاید آن دسته از روشنفکران کـه مارکسیسم را جدی نمی‌گیرنـد، بـه‌این نکته تـوجـه کنند). البته نهضت از بسیاری جهات خصلت جمعی و قبیله‌ای داشت؛ امـا بـه‌هرحال جنبشی در کارگران پدید آورد و به‌ایشان یاد داد که برای تکلیف بزرگی کـه در پیش دارند به خود آموزش دهند و سطـح علاقـه‌هـا و تفـریحاتشان را بـالا ببرنـد و از قیود بـرهنـد و به‌جـای نوشابه‌های الکلی بـه‌کوه‌نوردی روی بیـاورنـد و موسیقـی کلاسیك را جـانشین موزیك رقص کنند و بـه‌عوض داستانهای هیجـان‌انگیـز کتـابهـای جدی بخوانند و ایمـان بیاورند که «رهایی طبقهٔ کارگر فقط به‌دست کارگران صورت‌پذیـر است». (در مورد تأثیر عمیق این نهضت در بعضی از نـاظـران، رجوع کنید از جمله به‌کتاب گدای، **دژهای گشوده شده**[1]).

۲۱. عبارات نقل شده، از دیباچهٔ مارکس بر چاپ دوم **سرمایه** است (**سرمایه**، ص ۸۷۰؛ همچنین فصل سیزدهـم، یادداشت ۶) و نشان مـی‌دهد که چقدر بخت بـا او یار بوده‌است که چنین منتقـدانی بـه‌بـررسی کارهایش می‌پرداخته‌اند.

در **جنگ داخلی در فرانسه**[2] نیز (**راهنما**، ص۱۵۰) قطعهٔ بسیار جالب نظـری هست کـه ضمن آن، مارکس مخـالفت خویش با ناکجاآبادگرایی و اعتقادش را به‌اصالت تاریخ بیان می‌کند و با لحن تأیید و تصویب، دربارهٔ «کمون» ۱۸۷۱ پاریس چنین مـی‌نویسد: «طبقهٔ کارگـر متوقـع معجزه از کمون نبود. [طبقهٔ کارگر] ناکجاآباد [یـا مدینهٔ فاضلهٔ] حاضر و آمـاده‌ای ندارد که بخواهد به‌فرمان مردم وارد میدان کند. می‌داند که برای رهایـی

1. G.E.R. Gedye, *Fallen Bastions* (1939).

2. Karl Marx, *The Civil War in France (Der Buergerkrieg in Frankreich*, A. Willaschek, Hamburg, 1920, pp. 65-66).

خود و، در عین حال، رسیدن به‌مرحلهٔ شکل [گیریهای] عالیتری[1] که جامعهٔ کنونی ما به‌طور اجتناب‌ناپذیر به‌سوی آن در حرکت است... باید مبارزات دراز و فرایندها تاریخی پیاپی را پشت سر بگذارد و هم شرایط را دگرگون سازد هم آدمیان را. [طبقهٔ کارگر] در صدد متحقق ساختن هیچ آرمانی نیست جز آزاد کردن عناصر و اجزای جامعهٔ نوینی که جامعهٔ کهنه و رو به‌سقوط بورژوازی آبستن آنهاست.» کمتر قطعه‌ای در مارکس، بی‌برنامگی ناشی از اعتقاد به‌اصالت‌تاریخ را اینچنین آشکار به‌نمایش می‌گذارد. مارکس می‌گوید: «[طبقهٔ کارگر] باید مبارزات دراز را پشت سر بگذارد»، الخ. ولی اگر، مطابق گفتهٔ او، [طبقهٔ کارگر] برنامه‌ای ندارد که به‌اجرا درآورد و «در صدد متحقق ساختن هیچ آرمانی نیست»، پس برای چه مبارزه می‌کند؟ مارکس می‌گوید: «طبقهٔ کارگر متوقع معجزه نبود»؛ ولی پیداست او خودش توقع معجزه داشته زیرا معتقد بوده‌است که پیکار تاریخی «به‌طور اجتناب‌ناپذیر» به‌سوی «شکل [گیریهای] عالیتر» پیش می‌رود. (رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴ و ۱۳ در همین فصل). البته تا اندازه‌ای حق به‌جانب مارکس بود که از وارد شدن به‌عرصهٔ مهندسی اجتماعی خودداری می‌کرد. شك نیست که سازمان دادن به‌کارگران، مهمترین تکلیف عملی روزگار او بود. اگر متعذر شدن به‌این عذر مشکوك که «هنوز وقتش نرسیده» حتی یکبار هم صورت موجه پیدا کرده‌باشد، در مورد مارکس بوده‌است که نمی‌خواسته از سر تفنن وارد مسائل مهندسی اجتماعی در زمینهٔ طرح‌ریزی عقلانی نهادها شود. (برای اینکه ببینیم حق با او بوده، کافی است پیشنهادهای ناکجاآبادی کودکانه‌ای را در نظر بگیریم که کسان مختلف، از جمله بلامی[2]، تا امروز ارائه داده‌اند). اما با کمال تأسف، مارکس برای اثبات درستی این درك شهودی سیاسی، تکنولوژی اجتماعی را از جنبهٔ نظری هدف حمله قرارداد و این خود به‌بهانه‌ای نزد پیروان متعبد و جزمی او مبدل گشت که حتی امروز که اوضاع عوض شده و اهمیت تکنولوژی سیاسی حتی از سازمان دادن به‌کارگران هم زیادتر است،

1. higher forms 2. A. Bellamy

کماکان به‌همان طرز فکر ادامه دهند.

۲۲. رهبران مارکسیستی رویدادها را بـه‌فراز و نشیبهای دیالکتیکی تاریخ تعبیر می‌کردند و به‌جای اینکه عمل سیاسی را رهبری کنند، راهنمای کوه و دشتهای تاریخ شده‌بودنـد. ك. کراوس (شاعری که در یادداشت ۴ در همین فصل از او نام بردیم) کسانی را که به‌جای جنگیدن با رویدادهای وحشت‌انگیز تاریخی، تعبیر و تأویل تاریخ را پیشهٔ خـویش قـرار می‌دهند، سخت تقبیح کرده‌است.

فصل نوزدهم

۱. سرمایه، ص ۸۴۶ = راهنما، ص ۴۰۳.

۲. مارکس و انگلس، بیانیه کمونیست. (راهنما، ص ۳۱ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۳).

۳. سرمایه، ص ۵۴۷ = راهنما، ص ۵۶۰ (جایی که لنین این جمله را نقل می‌کند).

دربارهٔ اصطلاح «تراکم سرمایه» (که من آن را «تراکم سرمایه در دست اشخاص انگشت‌شمار» ترجمه کرده‌ام)، باید توضیحی داد.

در سومین چاپ سرمایه، مارکس [بین سه اصطلاح] فرق می‌گذارد: (الف) انباشت سرمایه که مقصود از آن فقط رشد مجموع مقدار کالاهای سرمایه‌ای[1] است در زمینه‌ای خاص؛ (ب) تراکم سرمایه که مراد از آن (سرمایه، صص ۹۰-۶۸۹) رشد عادی سرمایه در دست یکایک سرمایه‌داران است که از گرایش عمومی به‌انباشت سرچشمه می‌گیرد و هر کدام از ایشان را بر عدهٔ متزایدی کارگر مسلط می‌کند؛ (ج) تمرکز سرمایه که غرض از آن (سرمایه، ص ۶۹۱) قسمتی رشد سرمایه است ناشی از اینکه بعضی سرمایه‌داران از سرمایه‌داران دیگر سلب مالکیت می‌کنند. (به‌قول مارکس: «هر سرمایه‌دار بسیاری از همگنان خود را از پای در می‌آورد.»)

در چاپ دوم، مارکس هنوز بین تراکم و تمرکز فرق نگذاشته‌بود و اصطلاح «تراکم» را به‌هر دو معنای (ب) و (ج) بکار می‌برد. در چاپ سوم (ص ۶۹۱)، برای نشان دادن این فرق، می‌نویسد: «در اینجا به‌تفکیک از

---

1. capital goods

انباشت و تراکم، با تمرکز واقعی طرفیم»، حال آنکه در همین جا در چاپ دوم نوشته‌بود: «در اینجا به‌تفکیك از انباشت، با تراکم واقعی طرفیم». اما این تصحیح فقط چند جا انجام گرفته‌است (مثلاً ص‌ص ۹۳-۶۹۰ و ۸۴۶) نه در سراسر کتاب. در قطعه‌ای که در متن نقل کرده‌ایم، کلمات همان است که در چاپ دوم بود. در عباراتی که از صفحهٔ ۸۴۶ **سرمایه** در متن مربوط به‌یادداشت ۱۵ در همین فصل نقل کرده‌ایم، مارکس «تمرکز» را به‌جای «تراکم» آورده‌است.

۴. مارکس، **هجدهم برومر** [لویی بناپارت][1] (= «راهنما»، ص ۱۲۳). «جمهوری بورژوایی پیروز شد. اشراف [بازار] مالی و بورژوازی صنعتی و **طبقه متوسط**[2] و خرده بورژوازی و ارتش و **اوباش پرولتاریا**[3] (که به صورت گارد ضربت سازمان داده شده‌بودند) و «روشنفکران سرشناس» و کشیشان و جمعیت روستایی همه طرف جمهوری را گرفته‌بودند. طرف پرولتاریای پاریس را هیچ کس نگرفته‌بود مگر خود پرولتاریا.»

در یك مورد سخنان مارکس دربارهٔ «تولیدکنندگان روستایی» بقدری خام و ساده‌لوحانه است که باور نکردنی است. رجوع کنید به‌فصل بیستم، یادداشت ۴۳.

۵. رجوع کنید به‌فصل هجدهم، یادداشت ۱۱.

۶. بسنجید با آنچه بالاتر در یادداشت ۴ ـ بویژه دربارهٔ طبقهٔ متوسط و «روشنفکران سرشناس» ـ گفته شده‌است.

در مورد «اوباش پرولتاریا»، رجوع کنید به‌همان نوشته و نیز **سرمایه**، ص ۷۱۱ به‌بعد (که این اصطلاح در آنجا «پرولتاریای ژنده‌پوش[4]» ترجمه شده‌است).

۷. در مورد اصطلاح «آگاهی طبقاتی» به‌مفهوم مارکس، رجوع کنید

---

1. Karl Marx, *Eighteenth Brumaire(Der Achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,* Verlag fuer Literatur und Politik. Wien-Berlin, 1927, pp.28-29).

2. middle class

۳. rabble proletariat . در ترجمهٔ چاپ مسکو: لومپن پرولتاریا (lumpenproletariat). (مترجم)

4. tatterdemalion proletariat

بهفصل شانزدهم، اواخر قسمت ۱.

صرف نظر از امکان پیدایش روح شکست که در متن بهآن اشاره کردیم، چیزهای دیگری هم هست که ممکن است آگاهی طبقاتی کارگران را متزلزل کند و بهتفرقه در طبقهٔ کارگر بینجامد. فی‌المثل، لنین یادآور می‌شود که امپریالیسم ممکن است سهمی از غنائم خویش را بهکارگران بدهد و ایشان را دستخوش چنددستگی کند (راهنما، ص ۷۰۷ = و.ا. لنین، امپریالیسم بالاترین مرحلهٔ سرمایهداری[1]، ك‌ك ل، ج ۱۵، ص ۹۶؛ رجوع کنید همچنین بهیادداشت ۴۰ در فصل بیستم). او می‌نویسد: «... در بریتانیای کبیر، گرایش امپریالیسم بهایجاد چنددستگی در کارگران و تقویت [عناصر] فرصت‌طلب در میان ایشان و پدیدآوردن تباهی موقت در نهضت طبقهٔ کارگر، مدتها پیش از پایان قرن نوزدهم وآغاز قرن بیستم، نمایان شده‌بود.»

پارکس در تحلیل استادانهٔ خویش موسوم بهمعاینهٔ مارکسیسم پس از مرگ[2] (که زیر عنوان کالبد شکافی مارکسیسم[3] نیز انتشار یافته) درست می‌گوید که کاملاً امکان دارد سرمایه‌گذاران و کارگران برای بهره‌کشی از مصرف‌کننده دست بهدست یکدیگر دهند و در صنایع حمایت شده یا انحصاری، در غنائم شریك شوند. این امکان نشان می‌دهد که مارکس در تأکید بر تضاد منافع کارگران و سرمایه‌گذاران زیاده‌روی می‌کند.

همچنین شایان تذکر است که بیشتر حکومتها تمایل دارند همیشه آسانترین راه را انتخاب کنند و این تمایل ممکن است بهعواقب زیر بینجامد. از آنجا که در جوامع امروزی، کارگران و سرمایه‌گذاران معمولاً از لحاظ تشکل و قدرت سیاسی بهدیگر گروهها برتری دارند، حکومت

1. V. I. Lenin, *Imperialism the Highest Stage of Capitalism.*
پوپر واژهٔ Stage را در عنوان این کتاب State (=حالت) نوشته‌است. یقیناً سهوی روی داده‌است زیرا در جایی که او بدان ارجاع می‌دهد و بهآن مراجعه شد، نام کتاب عیناً بهصورتی آمده‌است که ما نقل کرده‌ایم. (مترجم)

2. H. B. Parkes, *Marxism—A Post Mortem* (1940)

3. *Marxism—An Autopsy.*

بآسانی ممکن است به‌جای جلب رضایت مصرف‌کننده، به‌راضی کردن آن دو گروه تمایل پیدا کند و از این رهگذر دستخوش هیچگونه عذاب وجدان هم نشود و نزد خودش استدلال کند که چون از این راه بین دو دسته که از همه بیشتر در جامعه با یکدیگر خصومت و ضدیت دارند آرامش و آشتی برقرار ساخته، سیاستش بسیار خوب بوده‌است.

۸. رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۱۷ و ۱۸ در همین فصل.

۹. بعضی مارکسیستها جسارت را به‌جایی می‌رسانند که می گویند رنج و محنت ناشی از یک انقلاب اجتماعی خشونتبار بمراتب کمتر از شرور و آفات مزمنی است که بر ذات آن چیزی که نامش را «سرمایه‌داری» می‌گذارند، عارض است. (رجوع کنید به‌**مارکسیسم و سرمایه‌داری**، نوشتهٔ ل.لورا[1]؛ لورا از سیدنی هوك به‌دلیل اینکه درکتابش، **برای فهم مارکس**[2]، به‌چنین عقایدی قایل شده، انتقاد می‌کند). این قبیل مارکسیستها آشکار نمی‌کنند که اساس علمی این تخمین ـ یا بی‌پرده‌تر بگوییم، این غیبگویی ـ یکسره عاری از حس مسؤولیت ـ چیست.

۱۰. انگلس در قطعه‌ای که پیداست به‌یاد هگل افتاده است، راجع به‌مارکس می‌نویسد: «بی‌آنکه به‌توضیح بیشتر نیاز باشد واضح است که اگر چیزها و نسبتهای متقابلشان را به‌جای اینکه ثابت بگیریم، متغیر فرض کنیم، صورتهایی که از آنها در ذهن حاصل می‌شود، یعنی تصورشان، نیز تابع تغیر و دگردیسی خواهدبود. به‌جای اینکه بخواهیم بزور آنها را در قفسهٔ تعاریف خشك و انعطاف‌ناپذیر جای دهیم، باید بر حسب مورد سعی کنیم مطابق ویژگی تاریخی یا منطقی جریانی که به‌آنها شکل بخشیده است، با آنها برخورد کنیم.» (دیباچهٔ انگلس به‌**سرمایه (آلمانی)**، III/۱، ص XVI).

۱۱. دلیل تقریبی بودن این تمایز این است که گاهی کمونیستها به جنبهٔ معتدلتر نظریه ابراز اعتقاد می‌کنند. این نکته بویژه در کشورهایی صادق است که سوسیال دموکراتهای طرفدار جنبهٔ مذکور وجود نداشته باشند. رجوع کنید از جمله به‌متن مربوط به‌یادداشت ۲۶ در همین فصل.

1. L. Laurat, *Marxism and Democracy*. Trans. E. Fitzgerald, 1940; p. 38, note 2.
2. Sidney Hook, *Towards an Understanding of Marx*.

۱۲. بسنجید با فصل هفدهم، یادداشتهای ۴ و ۵، و مطالب مربوط در متن، و همچنین یادداشتهای ۱۴ و ۱۷ و ۱۸ در همین فصل، و آنچه در متن در قسمت مربوط به‌این یادداشتها گفته شده‌است.

۱۳. البته بین این دو، مواضع دیگری هم هست و افکار معتدلتری از قبیل «تجدید نظر طلبی» برنشتاین[۱]، نیز وجود دارد که یکسره از مارکسیسم دست می‌شوید و در واقع صرفاً طرفدار گونه‌ای نهضت کارگری دموکرات و مسالمت‌آمیز است.

۱۴. البته قایل‌شدن به‌این سیر تحولی در مارکس، صرفاً متکی به تعبیر است، آن هم تعبیری که چندان قانع کننده نیست. حقیقت این است که گفته‌های مارکس همیشه با هم سازگار نیستند و او اصطلاحاتی مانند «انقلاب» و «زور» و «خشونت» را منظماً به‌مفهوم دوپهلو بکار می‌برد. تاریخ در زمان حیات مارکس مطابق طرح او پیش نمی‌رفت و به‌این دلیل او ناچار چنین موضعی گرفته‌بود. سیر تاریخ فقط از این جهت با نظریهٔ مارکس مطابقت داشت که گرایشی آشکار به‌دور شدن از آنچه او «سرمایه‌داری» می‌خواند ـ یعنی در واقع فاصله‌گرفتن از اصل «عدم مداخله» ـ بروز می‌داد. مارکس بارها ـ و از جمله در دیباچهٔ چاپ اول سرمایه ـ با خرسندی به‌این گرایش اشاره کرده‌است (رجوع کنید به‌جمله‌هایی که در یادداشت ۱۶ در همین فصل نقل شده و مطالب مربوط به‌آن در متن). اما همین گرایش (به‌مداخله‌گری)، برخلاف نظریهٔ مارکس، به‌بهبود وضع کارگران نیز کمك می‌کرد و، از این راه، احتمال وقوع انقلاب را کاهش می‌داد. تردید و دودلی و تعبیرهای دوپهلوی مارکس از تعالیم خودش، احتمالاً از چنین وضعی سرچشمه می‌گرفت.

شاهد این معنا دو فقره از سخنان اوست که اولی را از یکی از آثار قدیمتر و دومی را از یکی از کارهای اخیرش نقل می‌کنیم. قطعهٔ اول از **سخنرانی خطاب به‌جامعهٔ کمونیستها** (۱۸۵۰) گرفته شده‌است (راهنما، ص

---

۱. Eduard Bernstein (۱۸۵۰-۱۹۳۲). نظریه‌پرداز سوسیال دموکرات آلمانی و واضع نظریهٔ سوسیالیسم تکاملی (در مقابل سوسیالیسم انقلابی) که خواستار تجدید نظر در تعالیم مارکس مطابق تحولات زمان بود. (در متن اصلی، نخستین حرف نام کوچك او A نوشته شده که صحیح نیست). (مترجم)

۶۰ به‌بعد = **ماهنامهٔ کار**[1]، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۱۳۶ به‌بعد) و به‌لحاظ جنبهٔ علمی آن جالب توجه است. فرض مارکس این است که کارگران، دست در دست دموکراتهای بورژوا، در نبرد با فئودالیسم پیروز شده‌اند و رژیمی دموکراتیك تأسیس کرده‌اند. او مصرانه بر آن است که از آن پس، شعار جنگی کارگران باید «انقلاب دائم» باشد و سپس به‌تشریح معنای این شعار می‌پردازد (ص ۶۶): «[کارگران] باید به‌نحوی عمل کنند که هیجان انقلابی بلافاصله پس از پیروزی فروکش نکند. باید تا هر زمان که ممکن است این هیجان را حفظ کنند. نه‌تنها باید از مخالفت با (باصطلاح) زیاده‌رویها خودداری ورزند ـ از قبیل قربانی کردن اشخاص منفور یا ساختمانهای یادآور خاطرات نفرت‌انگیز برای ارضای حس انتقامجویی عامه ـ و نه‌تنها باید با اینگونه کارها مدارا کنند، بلکه باید خود رهبری و ادارهٔ چنین حرکات را برای عبرت دیگران بدست گیرند.» (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۳۵ (۱) در همین فصل و یادداشت ۴۴ در فصل بیستم).

در مقابل، برای ذکر نمونه‌ای از گفته‌های معتدل مارکس، عبارات زیر را از **سخنرانی خطاب به‌بین‌الملل اول**[2] که در ۱۸۷۲ در آمستردام ایراد شده‌است، بر گزیده‌ایم: «ما منکر نیستیم که کشورهایی هستند از قبیل ایالات متحد [امریکا] و بریتانیا ـ و اگر با نهادهای شما بهتر آشنا بودم، شاید هلند را نیز اضافه می‌کردم ـ که در آنجا کارگران خواهند توانست به‌وسایل مسالمت‌آمیز به‌هدفهای خود برسند. اما در همهٔ کشورها چنین نیست.» در مورد اینگونه نظریات معتدلتر، رجوع کنید به متن مربوط به‌یادداشتهای ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ در همین فصل.

چکیدهٔ این آشفته فکری از مدتها پیش حتی ضمن جمع‌بندی نهایی مطالب **بیانیهٔ** [**کمونیست**] هم دیده می‌شود که در آن به‌این دو جملهٔ متناقض (که یك جمله بیشتر میانشان فاصله نیست) بر می‌خوریم: (۱) «مختصر آنکه کمونیستها همه‌جا از هر نهضت انقلابی علیه نظم اجتماعی و سیاسی موجود پشتیبانی می‌کنند» (که بدون شك این حکم شامل مثلاً

1. *Labour Monthly.*
2. *Address to the First International* (L. Laurat, op. cit., p. 36).

انگلستان هم می‌شود). (۲) «[کمونیستها] همه‌جا برای **ایجاد** اتحاد و اتفاق بین احزاب دموکرات همهٔ کشورها تلاش می‌کنند.» تشتت و آشفتگی در جملهٔ بعد به‌اوج می‌رسد که می‌گوید: «کمونیستها از پنهان کردن نظرها و هدفهای خویش عار دارند و آشکارا اعلام می‌کنند که رسیدن به‌هدفهایشان امکان‌پذیر نیست مگر با براندازی خشونت‌آمیز کلیهٔ شرایط اجتماعی موجود.» (شرایط دموکراتیك از این قاعده مستثنا نیست).

۱۵. سرمایه، ص۸۴۶ = **راهنما**، ص۴۰۳ به‌بعد. (در مورد کاربرد «تمرکز» در چاپ سوم به‌جای «تراکم» در چاپ دوم، رجوع کنید به یادداشت **۳** در همین فصل). باید متوجه بود که آنچه اینجا ترجمه شده است «پوشش سرمایه‌داری نفس‌گیر می‌شود»، ممکن بود به‌طور تحت‌اللفظی ترجمه شود: «با پوشش (یا حجاب) سرمایه‌داری ناسازگار می‌شود[1]»، یا به‌وجهی اندکی آزادتر: «پوشش سرمایه‌داریش تحمل‌ناپذیر می‌شود».

در این قطعه، چنانکه از دنبالهٔ آن می‌توان دید، مارکس سخت از دیالکتیك هگل متأثر است. (هگل گاهی برابر نهاده [یا آنتی‌تز] را رفع [یا نفی][2] برنهاده [یا تز] می‌خواند و باهم نهاده [یا سنتز] را «رفع رفع» [یا «نفی نفی»]). مارکس می‌نویسد: «روش مالکیت در سرمایه‌داری... نخستین رفع [یا نفی] مالکیت خصوصی مبتنی بر کار فردی است. اما شیوهٔ تولید سرمایه‌داری چنان مانند قوانین طبیعت به‌طور حتمی عمل می‌کند که خود رفع [یا نفی] خویش را پدید می‌آورد. این رفع‌رفع [یا نفی نفی] است. رفع [یا نفی] دوم... مالکیت مشترك زمین و وسایل تولید را مستقر می‌کند.» (برای آگاهی از تفصیل بیشتر دربارهٔ چگونگی برآمدن سوسیالیسم به شیوهٔ دیالکتیك، رجوع کنید به‌یادداشت **۵** در فصل **هجدهم**).

۱۶. این تلقی در دیباچهٔ مارکس بر چاپ اول **سرمایه** (ص ۸۶۵) ضمن این عبارات دیده‌می‌شود: «با اینهمه، وجود پیشرفت انکارناپذیر

---

۱. ایرج اسکندری ترجمه‌کرده‌است: «تمرکز وسایل تولید و اجتماعی گشتن کار به‌نقطه‌ای می‌رسد که دیگر با پوستهٔ سرمایه‌داری خود سازگار نیست». (**سرمایه**، ترجمهٔ فارسی، ج۱، ص۶۹۱). (مترجم)

2. negation

است... نمایندگان خارجی دولت بریتانیا... می‌گویند... کـه دگرگونـی مناسبات سرمایه‌دار و کارگر همانقدر کـه در انگلستان آشکار و حتمی است در کشورهای پیشرفته‌تـر اروپـا نیز هست... آقـای ویـد[۱]، معاون رئیس جمهور ایالات متحد امریکای شمالی... در جلسات عمومـی اعلام مـی‌کند که پس از الغای بردگی، موضوع دوم در دستور کار، ایجاد تغییر اساسی در وضع سرمایه‌داری و مالکیت زمین است!» (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۱۴ در همین فصل).

۱۷. دیباچهٔ انگلس بـه‌نخستین چـاپ تـرجمهٔ انگلیسی **سرمایه** (ص ۸۸۷). در فصل هفدهم، یادداشت ۹، ایـن سخنان انگلس بـه‌تفصیل بیشتر نقل شده‌است.

۱۸. نامهٔ مورخ ۸ دسامبر ۱۸۸۰ مارکس به هایندمن. رجـوع کنید به‌کتـاب هـایندمـن، **گزارش یک زندگی پر ماجرا**[۲]، ص ۲۸۳. رجوع کنید همچنین به‌کتاب لورا، ص ۲۳۹. عین گفتهٔ مـارکس بـه‌صورت کاملتر چنین است: «اگر بگویید در نظریات حزب من راجع بـه‌انگلستان شریک نیستید، پاسخی که می‌توانم بدهم این است کـه حـزب من انقلاب در انگلستان را حتمی نمی‌شمارد، فقط بر حسب سوابق تـاریخـی، آن را ممکن مـی‌داند. اگر این تحولات اجتناب‌ناپذیـر بـه‌انقلاب مبدل شود، تقصیر نـه تنها از طبقهٔ حاکم، بلکه از طبقهٔ کارگر نیـز خواهدبـود.» (تـوجه کنید به‌موضع دو پهلوی مارکس).

۱۹. پارکس نیز نظری مشابـه دارد (همان کتاب ص‌ص ۱۰۱ و ۱۰۶ به‌بعد) و می‌گوید «اعتقاد مارکسیستها به‌اینکه سرمایه‌داری اصلاح‌پذیـر نیست و فقط باید نابود شود» یکی از مبانی نظریـهٔ مارکسیستی «انباشت» است. «همینکه نظریـه‌ای دیگر اتخاذ کنید... این امکان پیش می‌آیـد کـه سرمایه‌داری به‌روشهای تدریجی دگرگون شود.»

---

۱. Wade. در تـاریـخ ایالات متحد هـرگـز کسی به‌این نام معاون ریاست جمهوری نبوده‌است. معلـوم نیست مارکس چگونه دچار این خطای فاحش شده است. عجیب‌تر اینکه نـه پوپر این اشتباه را گرفته‌است و نه متـرجـم فارسی کتاب **سرمایه**. (مترجم)

2. H. H. Hyndman, *The Record of an Adventurous Life* (1911)

۲۰. به‌نقل از پایان بیانیهٔ [کمونیست] («راهنما»، ص ۵۹ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۵۷): «پرولترها بجز زنجیرهایشان هیچ ندارند که از دست بدهند [بلکه می‌توانند] جهانی را به‌تسخیر درآورند.»

۲۱. بیانیه [کمونیست] («راهنما»، ص ۴۵ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۵). این قطعه در متن مربوط به‌یادداشت ۳۵ در همین فصل به‌تفصیل بیشتر نقل شده‌است. آخرین جملهٔ منقول در این بند نیز از بیانیهٔ [کمونیست] است («راهنما»، ص ۳۵ = مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۶). رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۳۵ در همین فصل.

۲۲. اصلاحات اجتماعی بندرت در نتیجهٔ فشار رنجبران انجام گرفته است. البته این امکان هست که نهضتهای مذهبی (از جمله پیروان مذهب اصالت سودمندی[1]) و افرادی مانند دیکنز، در افکار عمومی تأثیر عمده بگذارند. همهٔ مارکسیستها و بسیاری از «سرمایه‌داران» از این کشف هنری فورد به‌شگفت آمدند که افزایش دستمزد ممکن است به‌سود کارفرما تمام شود.

۲۳. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۱۸ و ۲۱ در فصل هجدهم.

۲۴. «راهنما»، ص ۳۷ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۳۸).

۲۵. دولت و انقلاب («راهنما»، ص۷۵۶ = دولت و انقلاب، ص۷۷).
سخن لنین به‌صورت کامل چنین است: «برای طبقهٔ کارگر در پیکاری که در راه آزادی با سرمایه‌داران می‌کند، دموکراسی بسیار مهم است. اما دموکراسی به‌هیچ‌وجه مرزی نیست که کسی مجاز نباشد پای از آن فراتر بگذارد؛ فقط یکی از مراحل سیر تکاملی [تاریخ] از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از سرمایه‌داری به‌کمونیسم است.»

لنین تأکید دارد که دموکراسی صرفاً به‌معنای «برابری صوری» است. رجوع کنید همچنین به«راهنما»، ص ۸۳۴ (= و. ا. لنین، انقلاب پرولتاریا و کائوتسکی مرتد، ك‌ك‌ل، ج۱۸، ص۳۴[2]) که در آن لنین این

---

۱. Utilitarians. غرض پیروان مکتب جرمی بنتام و جیمز میل و جان استوارت میل است. (مترجم)

2. V. I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky.*

استدلال هگلی مبتنی بر برابری صرفاً «صوری» را به‌این وجه برای تخطئهٔ کاوتسکی بکار می‌برد: «... او [یعنی کاوتسکی] برابری صوری را که در نظام سرمایه‌داری چیزی جز حقه‌بازی و دورویی نیست، به‌همان شکل ظاهری که ارائه می‌شود به‌عنوان برابری موجود در عمل[1] می‌پذیرد...».

۲۶. پارکس، همان کتاب، ص ۲۱۹.

۲۷. اینگونه حرکتهای تاکتیکی با مفاد بیانیهٔ [کمونیست] سازگار است که در آن از سویی اعلام می‌شود «[کمونیستها] همه‌جا برای ایجاد اتحاد و اتفاق بین احزاب دموکرات همهٔ کشورها تلاش می‌کنند»، و از سوی دیگر گفته می‌شود «رسیدن به‌هدفهایشان امکان‌پذیر نیست مگر با براندازی خشونت‌آمیز کلیهٔ شرایط اجتماعی موجود»، از جمله شرایط دموکراتیك.

چنین حرکتهای تاکتیکی، از این گذشته، با برنامهٔ حزبی ۱۹۲۸ هم سازگار است. در این برنامه آمده‌است (راهنما، ص ۱۰۳۶ = برنامهٔ بین‌الملل کمونیست، ص ۶۱)[2]: «هر یك از احزاب کمونیست باید هنگامی که خط تاکتیکی خود را تعیین می‌کند، موقعیت موجود داخلی و خارجی را نیز در نظر بگیرد... حزب شعارها را... به‌منظور متشکل کردن... هر چه گسترده‌تر توده‌ها تعیین می‌کند.» البته به‌این هدف نمی‌توان رسید مگر با بهره‌برداری کامل از دو پهلوگویی منظم دربارهٔ واژهٔ «انقلاب».

۲۸. راهنما، ص‌ص ۵۹ و ۱۰۴۲ (= مجموعه، ج۶، ص ۵۵۷ و برنامهٔ بین‌الملل کمونیست، ص۶۵). رجوع کنید همچنین به‌اواخر یادداشت ۱۴ در همین فصل و نیز یادداشت ۳۷.

۲۹. آنچه در اینجا گفته‌ایم عیناً نقل قول نیست؛ همان معنا را با عبارات دیگر بیان کرده‌ایم. رجوع کنید فی‌المثل به‌دیباچهٔ انگلس به‌چاپ اول ترجمهٔ انگلیسی سرمایهٔ که در فصل هفدهم، یادداشت ۹، جمله‌هایی از آن نقل شده‌است، و نیز به‌همان کتاب از لورا، ص ۲۴۰.

---

1. de facto equality 2. *The Programme of the Communist International*, Modern Books Ltd., London, 1932.

۳۰. نخستین قطعه از همان کتاب لورا، همان صفحه، نقل شده‌است؛ در مورد دومین قطعه، رجوع کنید به‌راهنما، ص ۹۳ (= پیکار طبقاتی در فرانسه ۱۸۵۰-۱۸۴۸، نوشتهٔ کارل مارکس با مقدمهٔ انگلس، ص ۲۹)[1]. تأکید بر کلمات از من است.

۳۱. انگلس تا حدی متوجه بود که چون، به‌گفتهٔ خودش، «تاریخ ثابت کرده‌است که ما و همهٔ کسانی که مانند ما فکر می‌کردند به‌خطا رفته‌اند»، این تغییر جبهه به‌او تحمیل شده‌است (راهنما، ص ۷۹ = کارل مارکس، پیکار طبقاتی در فرانسه، ص۸)[2]. ولی او می‌پنداشت خطای خودش و مارکس فقط در این بوده که سرعت تحولات را بیش از آنچه بوده انگاشته‌اند، و هرگز اعتراف نکرد که تحول اصولاً در جهت دیگری سیر می‌کرده‌است. البته گهگاه از این امر می‌نالید: رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۳۸ و ۳۹ در فصل بیستم که در آن، این شکایت عجیب از او شنیده می‌شود که «طبقهٔ کارگر عملاً به‌طور روزافزون حالت بورژوایی پیدا می‌کند.»

۳۲. رجوع کنید به‌یادداشتهای ۴ و ۶ در فصل هفتم.

۳۳. البته ادامهٔ چنین مزایا ممکن است دلایل دیگر نیز داشته باشد، از جمله اینکه قدرت حاکم جبار احیاناً به‌پشتیبانی بخش خاصی از مردم تحت حکومت وابسته باشد. اما بر خلاف گفتهٔ مارکسیستها، این بدان معنا نیست که حکومت جبر و زور لزوماً و عملاً حکومت طبقاتی است. حتی اگر جبار مجبور به‌رشوه‌دادن به‌بخش خاصی از مردم و اعطای مزایای اقتصادی یا مزایای دیگری به‌ایشان شده‌باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن بخش از مردم او را به‌چنین کاری مجبور کرده‌اند یا دارای آنچنان قدرتی بوده‌اند که توانسته‌اند آن مزایا را حق خویش قلمداد کنند و بزور بستانند. اگر نهادی نباشد که آن بخش از مردم بتوانند بدان وسیله از نفوذ خود استفاده کنند، جبار ممکن است مزایای مذکور را از ایشان

1. Karl Marx, *The Class Struggle in France 1845-1850*. Introduction by F. Engels. Co-operative Publishing Society of Foreign Workers in the U. S. S. R., Moscow, 1934, p. 29. 2. Karl Marx, *Die Klassenkampfe in Frankreich*, Vorwaerts, Berlin, 1840, p. 8.

پس بگیرد و در صدد جلب پشتیبانی بخش دیگری برآید.

۳۴. راهنما، ص ۱۷۱ (= کارل‌مارکس، جنگ داخلی در فرانسه، با مقدمهٔ انگلس، ص ۱۹). رجوع کنید همچنین به راهنما، ص ۸۳۳ = انقلاب پرولتاریا، ص‌ص ۴-۳۳.

۳۵. راهنما، ص ۴۵ (= مجموعه، ج ۶، ص ۵۴۵). رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۲۱ در همین فصل و بسنجید با این جمله از بیانیهٔ [کمونیست]: «هدف آنی کمونیستها این است که... پرولتاریا قدرت سیاسی را تسخیر کند.» (راهنما، ص ۳۷ = مجموعه، ج۶، ص۵۳۸).

(۱) نصیحت تاکتیکی مارکس که جزئیات آن در سخنرانی خطاب به جامعهٔ کمونیسها آمده‌است، نبرد در راه دموکراسی را ناگزیر به‌شکست خواهد کشانید (راهنما، ص ۶۷ = ماهنامهٔ کار، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۱۴۳؛ همچنین یادداشت ۱۴ در همین فصل و یادداشت ۴۴ در فصل بیستم). مارکس در آن سخنرانی توضیح می‌دهد که پس از حصول دموکراسی، کمونیستها باید نسبت به‌هر یك از حزبهای دموکرات که به‌پیروی از بیانیهٔ [کمونیست][1] ناگزیر با آن «اتحاد و اتفاق» برقرار کرده‌اند، چه موضعی اتخاذ کنند. می‌گوید: «حاصل کلام اینکه از لحظهٔ پیروزی به‌بعد، سوء ظن و بی‌اعتمادی خویش را باید متوجه متحدان سابقمان کنیم [دموکراتها]، نه متوجه دشمن مرتجع شکست خورده.»

مارکس خواستار آن است که «افراد پرولتاریا بیدرنگ و بدون استثنا به‌تفنگ و توپ و مهمات مسلح شوند» و «کارگران بکوشند به‌صورت گاردی مستقل، با سرکردگان و ستادی از خودشان، تشکل پیدا کنند.» هدف این است که «حکومت دموکرات بورژوا فوراً از هرگونه پشتیبانی کارگران محروم شود و از اول تحت نظارت و در معرض تهدید مقامات و مراجعی قرار بگیرد که تودهٔ طبقهٔ کارگر یکپارچه پشت‌سر آنان ایستاده است.»

پیداست که این سیاست لاجرم دموکراسی را نابود می‌کند و حکومت را به‌مخالفت با کارگرانی برمی‌انگیزد که حاضر نیستند قانون را گردن بنهند

---

۱. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۴ در همین فصل.

و می‌خواهند با تهدید فرمان برانند. مارکس می‌کوشد با توسل به‌پیشگویی، برای این مشی سیاسی عذری بتراشد و می‌گوید (راهنما، ص‌ص۶۸-۶۷ = ماهنامهٔ کار، سپتامبر ۱۹۲۲، ص ۱۴۳) :«حکومت جدید به‌محض استقرار، با کارگران بنای جنگ خواهد گذارد.» سپس می‌افزاید: «این فرقه [یعنی دموکراتها] از نخستین ساعت پیروزی، شروع به‌خیانت به‌کارگران خواهد کرد. برای عقیم گذاردن اقدامات شوم و نابکارانه‌اش، باید پرولتاریا را سازمان داد و مسلح کرد.» اما، به‌نظر من، این تاکتیك، درست به‌همان نتایج شوم و نابکارانه‌ای می‌انجامد که مارکس پیشگویی می‌کند و خود بخود موجب می‌شود که پیشگویی تاریخی وی راست درآید. شك نیست که اگر بنا باشد کارگران چنین روشی پیش بگیرند، هر شخص دموکرات با شعوری ـ بخصوص در صورتی که بخواهد خدمتی به‌ستمدیدگان بکند ـ اجباراً باید در آنچه مارکس نامش را خیانت به‌کارگران می‌گذارد شریك شود و برای صیانت فرد از گزند خیراندیشیهای جباران و دیکتاتوران کبیر، با کسانی که قصدشان متلاشی کردن نهادهای دموکراسی است به مبارزه برخیزد.

البته باید بیفزایم که عباراتی که نقل شد از سخنان قدیمتر مارکس است و عقاید پخته‌تر او احتمالاً تا اندازه‌ای با آنچه آمد تفاوت دارد و به‌هر حال دو پهلوتر است. ولی این واقعیت همچنان به‌جای خود هست که همین گفته‌های قدیمتر او نیز تأثیر پایدار داشته و اساس و مأخذ بسیاری اقدامات بوده و به‌زیان همه تمام شده‌است.

(۲) در مورد آنچه در بند (ب) در متن به‌آن اشاره شده‌است، بی‌مناسبت نیست سخنی از لنین نقل کنیم (راهنما، ص ۸۲۸ = انقلاب پرولتاریا، ص ۳۰) که می‌گوید: «...طبقهٔ کارگر کاملاً واقف است که پارلمانهای بورژوا نهادهایی هستند بیگانه نسبت به‌او و ابزارهایی برای ستمکاری بورژوازی بر پرولتاریا؛ نهادهایی هستند متعلق به‌طبقهٔ دشمن و اقلیت استثمارگر.» روشن است که چنین داستان‌پردازیها ممکن نبود کارگران را به‌دفاع از دموکراسی پارلمانی در برابر یورش فاشیستها تشویق کند.

۳۶. بسنجید با دولت و انقلاب، نوشتهٔ لنین (راهنما، ص ۷۴۴ =

دولت و انقلاب، ص۶۸): «دموکراسی ثروتمندان، دموکراسی جامعهٔ سرمایه‌داری است... مارکس ماهیت دموکراسی سرمایه‌داری را خوب شناخته‌بود که می‌گفت به‌ستمدیدگان اجازه داده‌می‌شود هر چند سال یکبار خودشان به‌میل خود انتخاب کنند که کدام نمایندگان طبقهٔ ستمگر باید بر آنها ستم برانند.» رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۱ و ۲ در فصل هفدهم.

۳۷. لنین می‌نویسد (راهنما، ص ۸۸۴ به‌بعد = و. ا. لنین، بیماری کودکانهٔ چپ‌روی در کمونیسم[1]، ک‌ک‌ل، ج ۱۶، ص‌ص ۷۳-۷۲): «... توجه یکسره باید به‌گام بعد معطوف باشد... به‌اینکه به‌چه صورت باید مرحله‌گذر به‌انقلاب پرولتاریا را پیمود و به‌آن نزدیك شد. [اکنون به مرحله‌ای رسیده‌ایم که] پیشتازان پرولتاریا از لحاظ ایده‌ئولوژیك به طرف ما آمده‌اند... اما این نخستین گام است و هنوز فاصلهٔ درازی تا پیروزی باقی است. برای اینکه سراسر آن طبقه... چنین موضعی اتخاذ کند، تبلیغ و تهییج بتنهایی کافی نیست. **توده‌ها باید خودشان تجربه سیاسی داشته‌باشند.** قانون بنیادی هر انقلاب بزرگ جز این نیست که... [توده‌ها] برای اینکه **با عزم جزم به‌کمونیسم روی آورند، باید... به‌تجربه تلخ دریافته‌باشند... که تنها شق ممکن در برابر دیکتاتوری پرولتاریا... حتمیت مطلق دیکتاتوری مرتجعان افراطی است.**» (تأکید بر کلمات از من است).

۳۸. چنانکه می‌توان انتظار داشت، هر یك از دو حزب مارکسیست می‌خواهد گناه شکست را به‌گردن حزب دیگر بیندازد. یکی دیگری را به لحاظ سیاست فاجعه‌بارش نکوهش می‌کند و دیگری آن یکی را به‌جهت اینکه کارگران را به‌امکان پیروزی در نبرد در راه دموکراسی امیدوار نگاه‌داشته به‌باد سرزنش می‌گیرد. طنز قضیه در این است که مارکس خود به‌بهترین وجه تشریح کرده که چگونه هر حزب تقصیر شکست را به‌گردن اوضاع و احوال و خصوصاً حزب رقیب می‌اندازد و وصف او با یکایك جزئیات این کار سازگار است. (البته منظور مارکس در شرحی که نوشته،

1. V. I. Lenin, *Left-Wing Communism, An Infantile Disorder*.

یکی از گروههای چپگرای رقیب در روزگار خودش بوده‌است). مارکس می‌نویسد (راهنما، ص ۱۳۰ = و. ا. لنین، تعالیم کارل مارکس[۲]، ک‌ک‌ل، ج۱، ص ۵۵): «لازم نیست به‌دیدهٔ نقد و سنجش در امکانات و منابع خودشان زیاد دقیق شوند. کافی است فقط علامت بدهند و مردم با امکانات و منابع پایان‌ناپذیری که دارند، به‌جان ستمگر خواهندافتاد. به‌فرض هم که واقعاً در عمل ثابت شود که توانائیهایشان جز ناتوانیهای محض چیزی نبوده‌است، گناه را همیشه می‌توان به‌پای سفسطه‌گران موذی [یعنی ظاهراً حزب دیگر] نوشت که مردم متحد را دچار تفرقه می‌سازند و در اردوهای متخاصم پراکنده می‌کنند... یا می‌توان ادعا کرد که چون یکی از جزئیات کار در مرحلهٔ اجرا درست از آب درنیامده همه چیز از دست رفته‌است، یا ممکن است مدعی شد که اتفاق پیش‌بینی نشده‌ای عجالتاً برنامه‌ها را بهم ریخته‌است. به‌هرحال، عنصر دموکرات [یا ضد دموکرات] همانگونه که اول بیگناه وارد گود شد، در پایان هم پاك و معصوم ننگین‌ترین شکستها را پشت سر می‌گذارد، منتها اکنون به‌سلاح این ایمان نویافته مجهز شده که به‌حکم تقدیر باید پیروز شود و نه خودش لازم است از موضع گذشته دست بردارد نه حزبش و، بعکس، اوضاع و احوال باید، وقتی موقعش رسید، در جهت مقاصد او حرکت کند...» (تأکید بر آخرین جمله از من است).

۳۹. به‌این جهت می‌گویم «جناح تندرو [یا رادیکال]» که کسانی که بر پایهٔ مذهب اصالت تاریخ تعبیرشان این بوده که فاشیسم یکی از مراحل اجتناب‌ناپذیر تکامل است و از این تعبیر دفاع کرده‌اند، متعلق به گروههایی بوده‌اند بکلی ورای کمونیستها. حتی بعضی از رهبران کارگری وین نیز که دلیرانه ولی بدون سازمان‌یافتگی لازم و وقتی کار از کار گذشته بود، در برابر فاشیسم قد علم کردند، از صمیم قلب معتقد بودند که فاشیسم گامی ضروری در سیر تکاملی تاریخ به‌سوی سوسیالیسم است و به‌رغم نفرتی که از آن مرام داشتند، احساس می‌کردند باید حتی فاشیسم را گامی به‌پیش و در جهت نزدیك شدن مردم محنت‌کش به

---

2. V. I. Lenin, *The Teachings of Karl Marx*.

هدف نهایی تلقی کنند.

۴۰. رجوع کنید به‌قطعه‌ای که در یادداشت ۳۷ در همین فصل نقل شده‌است.

فصل بیستم

۱. تنها ترجمهٔ کامل مجلدات سه‌گانهٔ سرمایه به‌زبان انگلیسی، تقریباً به ۲۵۰۰ صفحه می‌رسد. مزید بر آن، سه جلد دیگر است که به آلمانی زیر عنوان نظریات مربوط به‌ارزش اضافی[1] انتشار یافته و حاوی مطالبی غالباً تاریخی است که مارکس قصد داشته از آنها در کتاب سرمایه استفاده کند.

۲. رجوع کنید به‌فصلهای شانزدهم و هفدهم که در آنها سرمایه‌داری لگام گسیخته را در مقابل مداخله‌گری گذاشته‌ایم. (فصل شانزدهم، یادداشت ۱۰؛ فصل هفدهم، یادداشت ۲۲؛ فصل هجدهم، یادداشت ۹ و مطالب مربوط به‌آن در متن).

در مورد گفتهٔ لنین، رجوع کنید به‌راهنما، ص ۵۶۱ (= تعالیم کارل مارکس، ص ۲۹؛ تأکید بر کلمات از من است). جالب نظر اینکه، نه لنین متوجه بوده که جامعه از زمان مارکس تغییر کرده‌است و نه بیشتر مارکسیستها. بیانیهٔ [کمونیست] در ۱۸۴۸ منتشر شد؛ اما لنین در ۱۹۱۴ طوری دربارهٔ «جامعهٔ معاصر» سخن می‌گوید که گوئی این جامعه، هم همعصر خودش است و هم همعصر کارل مارکس.

۳. تمام نقل قولها در این بند از سرمایه، ص ۶۹۱، است.

۴. رجوع کنید به‌توضیحاتی که دربارهٔ این اصطلاحها در یادداشت ۳، فصل نوزدهم، داده‌ایم.

۵. به‌این سبب می‌گوییم تعبیر «فقر متزاید» به‌معنای اعم بهتر است که احتمال پدیدآمدن روح شکست که آگاهی طبقاتی را متزلزل

---

1. Theories of Surplus Value.

می‌کند[۱]، کمتر می‌شود.

۶. سرمایه، ص ۶۹۷ به‌بعد.

۷. سرمایه، ص‌ص ۶۹۸، ۷۰۶. مفهومی که «نیمه‌رونق[۲]» تعبیر شده‌است، به‌طور تحت‌اللفظی می‌بایست «رونق متوسط[۳]» ترجمه شود. همچنین به‌جای «سرریز تولید[۴]»، «تولید بیش از حد[۵]» ترجمه کرده‌ام، زیرا منظور مارکس تولید به‌حدی است که [پیش بینی شود] بزودی فروش تولیدات با اشکال روبرو خواهدشد، نه اینکه در حال حاضر آنقدر تولید شود که امکان فروش نداشته‌باشد.

۸. به‌قول پارکس. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۹ در فصل نوزدهم.

۹. نظریهٔ ارزش کار، بسیار قدیمی است. باید متوجه بود که بحث من دربارهٔ نظریهٔ ارزش، فقط محدود به‌آن چیزی است که «نظریهٔ ارزش عینی[۶]» خوانده‌می‌شود و قصدم انتقاد از «نظریهٔ ارزش ذهنی[۷]» نیست (که شاید بهتر بود «نظریهٔ ارزشیابی [یا ارزش گذاری] ذهنی[۸]» یا «نظریهٔ عمل انتخاب[۹]» نامیده‌شود. رجوع کنید به‌فصل چهاردهم، یادداشت ۱۴). آقای ج. واینر از راه لطف به‌من یادآور شد که نظریهٔ مارکس دربارهٔ ارزش، تنها از این جهت با نظریهٔ ریکاردو مرتبط است که مارکس آراء ریکاردو را سوء تعبیر کرده‌است و ریکاردو هرگز نگفته که هر واحد کار بیش از هر واحد سرمایه از قدرت ایجاد برخوردار است.

۱۰. به‌نظر من، مارکس هرگز تردید نداشت که «ارزشها»ی مورد بحث او به‌نحوی از انحا با قیمتهای بازار مطابقت دارند. او معتقد بود که ارزش فلان کالا به‌شرطی با ارزش فلان کالای دیگر برابر است که تعداد متوسط ساعات کار لازم برای تولید آنها مساوی باشد. اگر یکی از دو کالا طلا باشد، وزن آن را می‌توان قیمت کالای دیگر بر حسب طلا محسوب داشت، و چون مبنای پول (قانوناً) طلاست، بدین ترتیب قیمت

---

۱. رجوع کنید به‌فصل نوزدهم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۷ در متن.

2. semi-prosperity 3. medium prosperity
4. over-production 5. excessive production
6. objective value theory 7. subjective value theory
8. theory of subjective evaluation 9. [theory of] acts of choice

هر کالا بر حسب پول بدست می‌آید.

مارکس بر این نظر بود که، وقتی چنین شد، نسبت واقعی مبادلاتی در بازار پیرامون نسبت ارزشها نوسان خواهدکرد و، بنا بر این، قیمت پولی هر کالا در بازار نیز حول ارزش آن کالا نسبت به‌طلا بالا و پایین خواهد رفت (رجوع کنید به‌مطالب مهمی که در حاشیهٔ ۱، صفحهٔ ۱۵۳، سرمایه آمده است). به‌نوشتهٔ مارکس که در اینجا مقصود خویش را با عباراتی نارسا بیان کرده‌است: «اگر کمیت ارزش به‌قیمت تبدیل شود... این رابطه به‌شکل نسبت مبادلاتی با آن کالایی درمی‌آید که نقش پول را ایفا می‌کند [یعنی طلا]. در این نسبت، نه تنها کمیت ارزش کالا، بلکه فراز و نشیب و بیشی و کمی ناشی از شرایط خاص نیز انعکاس می‌یابد» ـ به‌عبارت دیگر، قیمتها ممکن است نوسان کنند. «بنا بر این، امکان به‌دست‌آوردن قیمت بر مبنای ارزش، لازمهٔ پدیدهٔ قیمت است. این نه تنها عیب نیست، بلکه نشان‌می‌دهد که پدیدهٔ قیمت با شیوهٔ تولیدی که در آن، نظم و قاعده فقط امکان دارد به‌صورت میانگین بی‌نظمیها نمودار شود، کاملاً سازگار است.» (سرمایه، ص ۷۹؛ تأکید بر کلمات از من است). به‌نظر من روشن است که «نظم و قاعده»ای که مارکس از آن سخن می‌گوید، همان ارزش است که، به‌عقیدهٔ او، فقط به‌صورت میانگین قیمتهای واقعی بازار «نمودار می‌شود» (یا «عرض‌اندام می‌کند») و، بنا بر این، قیمتها حول محور ارزش نوسان می‌کنند.

دلیل تأکید من این است که این نکته گاهی انکار می‌شود. فی‌المثل، کول[1] در «مقدمه»ای که بر سرمایه نوشته (ص XXV) چنین می‌گوید: «مارکس... معمولاً طوری صحبت می‌کند که گویی پس از نوسانهای موقت در بازار، هر کالا بر حسب 'ارزش' خود مبادله می‌شود. اما در صفحهٔ ۷۹، بصراحت اظهار می‌دارد که مقصودش این نیست و در جلد سوم سرمایه... تفاوت اجتناب‌ناپذیر قیمت و 'ارزش' را کاملاً روشن می‌کند.» در اینکه مارکس نوسانات را امری صرفاً «موقت» نمی‌داند سخنی نیست؛ اما نمی‌گوید که مبادلهٔ کالاها بر حسب «ارزش»، تابع نوسانات

1. G. D. H. Cole

بازار است. در قطعه‌ای که پیشتر نقل کردیم و کول نیز به‌آن اشاره دارد، مارکس نوسانات و حدود میانگین را تشریح می‌کند و چیزی راجع به تفاوت ارزش و قیمت نمی‌گوید. در جلد سوم سرمایه، وضع قدری فرق می‌کند و در فصل نهم، جای «ارزش» کالا را مفهوم جدید «قیمت تولید[1]» می‌گیرد که عبارت است از حاصل جمع هزینهٔ تولید کالا به‌اضافهٔ میزان متوسط ارزش اضافی. ولی در اینجا هم باز خصوصیت همیشگی تفکر مارکس بظهور می‌رسد و این مفهوم جدید ـ یعنی قیمت تولید ـ به‌عنوان قسمی عامل تنظیم کنندهٔ حدود میانگین، به‌قیمت واقعی بازار ربط داده می‌شود. قیمت تولید مستقیماً قیمت بازار را تعیین نمی‌کند ولی (مانند «ارزش» در جلد اول) به‌عنوان حد متوسطی که قیمتهای واقعی حول آن نوسان می‌کنند، نمودار می‌شود. قطعه‌ای که اکنون نقل می‌کنیم (سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۹۶) شاهد این معناست: «قیمتهای بازار از این قیمتهای تنظیمی تولید بالاتر یا پایینتر می‌روند، اما چنین نوسانها یکدیگر را جبران می‌کنند... کتله[2] همین اصل میانگین تنظیمی را که در اینجا صادق است، به‌کلیهٔ پدیدارهای اجتماعی تعمیم داده‌است.» در صفحهٔ ۳۹۹، مارکس همچنین دربارهٔ «قیمت تنظیمی[3]... یعنی قیمتی که قیمتهای بازار پیرامون آن نوسان می‌کنند» بحث می‌کند و در صفحهٔ بعد، ضمن اشاره به‌تأثیر رقابت، می‌گوید که چیزی که بدان توجه دارد «قیمت طبیعی[4] است... یعنی قیمتی که... رقابت آن را تنظیم نمی‌کند، بلکه خود در رقابت نظم و قاعده برقرارمی‌سازد.» مفهوم قیمت «طبیعی» بوضوح حکایت از این دارد که مارکس امیدوار است ماهیت [یا حقیقتی] را پیدا کند که قیمتهای نوسان کنندهٔ بازار «صورت ظاهر» آن هستند (رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۲۳ در همین فصل). بعلاوه، چنانکه مشاهده می‌شود، مارکس هیچ‌گاه از این عقیده دست بردار نیست که این ماهیت ـ خواه ارزش خوانده‌شود، خواه قیمت تولید ـ به‌صورت میانگین قیمتهای

---

1. production-price

۲. L. A. J. Quételet (۱۷۹۶ - ۱۸۷۴). آمارگر و دانشمند بلژیکی. (مترجم)

3. regulative price　　4. natural price

بازار نمودار می‌گردد. رجوع کنید به سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۱۷۱ به بعد.

۱۱. کول در همان نوشته، ص XXIX، نظریهٔ ارزش اضافی را با عباراتی روشن به‌بهترین وجه بیان می‌کند و ضمناً می‌گوید که مارکس مبدع آن نظریه در اقتصاد بوده‌است. اما انگلس در دیباچه‌ای که به‌جلد دوم سرمایه نگاشته نشان داده‌است که نظریهٔ مذکور متعلق به‌مارکس نبوده‌است و مارکس نه تنها هرگز مدعی ابداع آن نبوده، بلکه در یکی از آثارش (نظریات مربوط به‌ارزش اضافی، رجوع کنید به‌یادداشت ۱) در بارهٔ تاریخچهٔ آن بحث کرده‌است. انگلس عباراتی از یکی از دستنوشته‌های مارکس نقل می‌کند تا نشان دهد که مارکس خود در بارهٔ تحقیقات ادام اسمیث و ریکاردو در زمینهٔ ارزش اضافی بحث کرده‌است و همچنین بتفصیل از جزوه‌ای به‌نام منشأ و علاج مشکلات ملی[1] (که در صفحهٔ ۶۴۶ سرمایه به‌آن اشاره شده) جمله‌هایی می‌آورد تا روشن شود که، سوای فرقی که مارکس بین کار و قدرت کار گذاشته‌است، اندیشه‌های عمدهٔ مندرج در نظریهٔ مذکور در آن جزوه یافت می‌شود. (سرمایه (آلمانی)، ج ۲، ص ص XII–XV).

۱۲. قسمت اول را مارکس زمان کار ضروری و قسمت دوم را زمان کار اضافی[2] می‌خواند (سرمایه، ص ۲۱۳ به‌بعد).

۱۳. دیباچهٔ انگلس به‌جلد دوم سرمایه (سرمایه (آلمانی)، ج ۲، ص XXI به‌بعد).

۱۴. بدیهی است نظریهٔ ارزش اضافی مارکس با انتقادهای او از آزادی «صوری» و عدالت «صوری» وغیره پیوستگی نزدیك دارد. رجوع کنید مخصوصاً به‌یادداشتهای ۱۷ و ۱۹ و مطالب متن در فصل هفدهم

---

1. *The Source and Remedy of National Difficulties.*

۲. بترتیب: necessary labour time و surplus labour time. مترجم‌فارسی سرمایه این دو اصطلاح را «زمان کار لازم» و «زمان کار زائد» ترجمه کرده است؛ اما چون بخش اول صرف تأمین «ضروریات» زندگی کارگر و بخش دوم وقف تولید ارزش «اضافی» برای سرمایه‌دار می‌شود، مرجح دیدیم به‌صورتی که دیده می‌شود تعبیر کنیم. (مترجم)

و نیز متن مربوط بـه یادداشت بعد در همین فصل.

۱۵. سرمایه، ص ۸۴۵. رجـوع کنید همچنین بـه‌آنچه در یادداشت پیش بـه‌آن ارجاع داده شده‌است.

۱۶. رجـوع کنید بـه‌متن مربوط بـه‌یادداشتهای ۱۸ و ۱۰ در همین فصل.

۱۷. رجـوع کنید بویژه به‌فصل دهم در جلد سوم سرمایه.

۱۸. سرمایه، ص ۷۰۶. قطعه‌ای که با کلمات «اضافه جمعیت» آغاز می‌شود، در اصـل بلافاصله پس از عبـاراتـی می‌آیـد کـه در متن مربـوط بـه‌یـادداشت ۷ همین فصل نقـل شده‌است. (صفت «نسبـی» را از «اضافـه جمعیت» حـذف کـردم چـون ربطـی بـه‌سیـاق کلام در بحث مـا نـداشت و احیاناً باعث اشتباه مـی‌شد. در چـاپ [انگلیسی] Everyman، بـه‌جای «اضافه جمعیت»، «سرریز تولید» نـوشته شده که ظاهراً غلط چاپـی است). قطعـهٔ نقـل شده بویژه بـا تـوجـه به‌مسألـهٔ عرضه و تقاضا و بـا در نظر گـرفتـن اینکـه مارکس مـی‌گـویـد عـرضه و تقاضا بـایـد «سابقـه» (یـا «ماهیتی») داشته‌باشد، جـالب نظـر است. رجـوع کنیـد بـه‌یادداشتهای ۱۰ و ۲۰ در همین فصل.

۱۹. گفتنی است که پدیدار مورد بحث ـ یعنی فقر در دورهٔ گسترش سریع صنعت (یا در «اوایـل سرمایـه‌داری»[1]) ـ اخیراً بـا فـرضیه‌ای تبیین شده‌است که اگر بـه‌اثبـات برسد نشان خواهد داد کـه نظریهٔ مارکس راجع به‌بهـره‌کشی از بسیاری جهات درست بـوده‌است. غرض، فرضیهٔ مبتنی بـر نظـریـهٔ والتر اویکن[2] دربـارهٔ دو نظام خالص پـولـی (نظام طلا و نظام اعتباری) است و روش وی دایـر بر تحلیـل نظامهای اقتصادی مختلف در تاریخ به‌عنوان «آمیزه‌هایی» از نظامهای خالص. لئونهارت میکش بتازگـی بـا استفاده از ایـن روش، در مقاله‌ای زیـر عنـوان «نظام پولـی آینده[3]»،

---

۱. رجوع کنید بـه‌یـادداشت ۳۶ در همین فصل و مطالب مـربـوط بـه‌آن در متن.

2. Walter Euken

3. Leonhard Miksch, «Die Geldordnung der Zukunft», *Zeitschrift für das Gesamte Kreditwesen*, 1949.

خاطرنشان ساخته است که نظام اعتباری به سرمایه‌گذاریهای اجباری[1] می‌انجامد و مصرف کننده مجبور به‌پس‌انداز و خودداری [از مصرف] می‌شود؛ ولی، به‌نوشتهٔ میکش، «سرمایه‌ای که از طریق اینگونه سرمایه‌گذاریهای اجباری پس‌انداز شود، به‌سرمایه‌گذاران [خصوصی] تعلق می‌گیرد نه به‌کسانی که اجباراً از مصرف خودداری کرده‌اند.» اگر این نظریه قابل قبول از کار در بیاید، تحلیل مارکس (به‌استثنای «قوانین» و پیشگوییهایش) تا حد زیادی توجیه می‌شود. «ارزش اضافی»، به‌عقیدهٔ مارکس، حقاً به‌کارگران تعلق می‌گیرد ولی «سرمایه‌دار» آن را «صاحب می‌شود» یا نسبت به‌آن [از کارگر] «سلب مالکیت» می‌کند. به‌نظر میکش، «پس‌انداز اجباری» به‌ملکیت «سرمایه‌گذار [خصوصی]» در می‌آید نه مصرف‌کننده که مجبور به‌پس‌انداز شده‌است. بنا بر این، فرق بین «ارزش اضافی» در مارکس و «پس‌انداز اجباری» نزد میکش، بسیار ناچیز است. میکش خود یادآور می‌شود که نتایجی که بدست آورده‌است، توسعهٔ اقتصادی و ظهور سوسیالیسم در قرن نوزدهم را از بسیاری جهات تبیین می‌کند.

باید متوجه بود که میکش در تحلیل خویش واقعیات مورد نظر را بر حسب نارساییهای نظامی که رقابت بر آن حکمفرماست تبیین می‌کند (و از «انحصار اقتصادی ایجاد پول» سخن می‌گوید «که دارای قدرتی بهت‌آور است»)، حال آنکه مارکس می‌خواهد نظیر آن واقعیات را با پذیرفتن وجود بازار آزاد ـ یعنی وجود رقابت ـ تبیین کند (البته صرف نظر از اینکه «مصرف کننده» را نمی‌توان عیناً با «کارگر صنعتی» یکی دانست). به‌هر حال، تبیین قضیه هر چه باشد، واقعیات ـ همان واقعیاتی که، به‌عقیدهٔ میکش، «به‌طور تحمل‌ناپذیر ضداجتماعی» است ـ به‌جای خود باقی است و افتخار مارکس در این است که هم از پذیرفتن این واقعیات سر باز زد و هم نهایت کوشش را برای تبیین آنها بعمل آورد.

۲۰. رجوع کند به یادداشت ۱۰ در همین فصل، خصوصاً مطالبی

---

1. forced investments

که دربارهٔ قیمت «طبیعی» در آن یادداشت آمده‌است، و همچنین یادداشت ۱۸ و مطالب مربوط به‌آن در متن. در جلد سوم سرمایه، به‌فاصله‌ای کوتاه از قطعه‌هایی که در یادداشت ۱۰ این فصل نقل شد (سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۵۲)، مارکس ضمن بحثی مشابه، نکته‌ای می‌گوید که از لحاظ روش‌شناسی جالب خاطر است: «اگر صورت ظاهر چیزها با ماهیتشان یکی بود، هر علمی زائد از کار در می‌آمد.» قول به‌این امر البته مساوی با اعتقاد خالص به‌اصالت ماهیت است. در یادداشت ۲۴ در همین فصل نشان داده شده‌است که اینگونه اعتقاد به‌اصالت ماهیت، دست کمی از نظرورزیهای مابعدالطبیعی ندارد.

پیداست که وقتی مارکس در جاهای متعدد، بویژه در جلد اول، از پدیدهٔ قیمت سخن می‌گوید، مقصودش قسمی «صورت ظاهر» است و «ارزش» را ماهیت می‌داند (رجوع کنید به‌یادداشت ۶ در فصل هفدهم و مطالب مربوط به‌آن در متن).

۲۱. از جمله در سرمایه، ص ۴۳ به‌بعد: «راز خصلت بت‌گونهٔ کالا[۱]».

۲۲. بسنجید با جمع‌بندی مارکس در صفحهٔ ۵۶۷ (و ۳۲۸) سرمایه: «اگر در همان حال که نسبت کار ضروری به کار اضافی ثابت می‌ماند، فراوری کار به‌دو برابر برسد... تنها نتیجه این خواهد بود که هر یك از آن دو، نمایندهٔ ارزش مصرف[۲] [یعنی کالا] به‌میزان دو برابر گذشته شود و این ارزش مصرف دو برابر از سابق ارزانتر گردد... پس ممکن است در زمانی که فراوری کار رو به افزایش می‌رود، قیمت قدرت کار پیوسته تنزل کند و مع‌هذا این تنزل با رشد پیوستهٔ مقدار وسایل معیشت کارگر توأم شود.»

۲۳. اگر فراوری کمابیش همه جا افزایش پیدا کند، فراوری شرکتهای [تولید] طلا نیز ممکن است بالا برود و این بدان معنا خواهد بود که طلا نیز مانند هر کالای دیگر، اگر بر حسب ساعات کار بسنجیم،

---

۱. در ترجمهٔ فارسی سرمایه: «خصلت فتیشی کالا و راز آن». (مترجم)
2. use-value

ارزانتر می‌شود. بنا بر این، هر چه در مورد کالاهای دیگر صادق باشد، در مورد طلا هم خواهدبود و گفتهٔ مارکس (رجوع کنید به‌یادداشت قبل) در خصوص افزایش مقدار درآمد واقعی کارگر، در مورد دستمزدش به‌طلا ـ یعنی به‌پول ـ نیز صدق خواهد کرد. (پس تحلیل مارکس در صفحهٔ ۵۶۷ سرمایه که فقط خلاصهٔ آن در یادداشت پیشین نقل شد، در مواردی که به «قیمت» مربوط می‌شود، صحیح نیست، زیرا «قیمت» همان «ارزش» است که به‌طلا محاسبه شده‌است و «ارزش» اگر فراوری در همهٔ رشته‌ها، از جمله تولید طلا، یکسان بالا برود، ثابت می‌ماند).

۲۴. شگفت است که در نظریهٔ مارکس راجع به‌ارزش (به‌تفکیك از نظریهٔ مکتب کلاسیك انگلیس، بنا به‌گفتهٔ ج. واینر)، کار انسان از بیخ و بن از هر فرایند دیگری در طبیعت ـ مثلاً کار چارپایان ـ فرق گذاشته می‌شود و این بوضوح نشان می‌دهد که اساس نهایی نظریهٔ وی، نظریه‌ای اخلاقی است که، به‌موجب آن، رنج و محنت انسانی و عمری که از آدمی سپری می‌شود، چیزی است از بنیاد غیر از هر فرایند دیگری در طبیعت. این نظریه را می‌توان نظریهٔ قداست کار انسانی[1] نام داد. البته من به‌هیچ وجه منکر درستی این نظریه از لحاظ اخلاقی نیستم و نمی‌گویم نباید به‌پیروی از آن رفتار کرد. ولی در عین حال تصور نمی‌کنم درست باشد که کسی که ناخودآگاه به‌نظریه‌ای اخلاقی یا مابعدالطبیعی یا دینی قائل است، بر پایهٔ آن نظریه به‌تحلیل اقتصادی بپردازد. چنانکه در فصل بیست و دوم خواهیم دید، مارکس به‌طور خودآگاه به‌هیچ‌گونه اخلاق بشردوستانه قائل نبود و چنین عقایدی را طرد می‌کرد و، با این وصف، درست در جایی که اصلاً تصور نمی‌کرد ـ یعنی هنگام صورت‌بندی نظریهٔ انتزاعی ارزش ـ اخلاق را اساس قرارمی‌داد. این البته با اعتقاد وی به‌اصالت ماهیت ارتباط داشت و عقیده به‌اینکه ماهیت و جوهر کلیهٔ مناسبات بشری، کار انسانی است.

۲۵. در مورد مداخله‌گری، رجوع کنید به‌فصل هفدهم، یادداشت ۹، و یادداشت ۲ در همین فصل.

---

1. holiness of human labour

۲۶. در خصوص باطل‌نمای آزادی و موارد کاربرد آن در زمینهٔ آزادی اقتصادی، رجوع کنید به‌فصل هفدهم، یادداشت ۲۰، و ارجاعاتی که در یادداشت مذکور داده شده‌است.

مسألهٔ بازار آزاد که در متن فقط در بحث از بازار کار به‌آن اشاره شده، بسیار حائز اهمیت است. اگر آنچه را در متن گفته‌ایم تعمیم دهیم، بوضوح درمی‌یابیم که تصور بازار آزاد، تصوری باطل‌نماست. اگر دولت دخالت نکند، سازمانهای نیمه سیاسی ـ مانند انحصارات و تراستها و اتحادیه‌ها و دیگران ـ ممکن است مداخله کنند و آزادی بازار را به‌افسانه مبدل سازند. از سوی دیگر، توجه به‌این نکته نیز در درجهٔ اول اهمیت است که بدون بازار آزاد و بدون مراقبت دقیق از چنین بازار، نظام اقتصادی بناچار از خدمت به‌تنها هدفی که عقلاً باید داشته‌باشد ـ یعنی برآوردن تقاضای مصرف‌کنندگان ـ باز خواهد ماند. اگر مصرف کننده نتواند انتخاب کند و مجبور شود هر آنچه را تولیدکننده عرضه می‌کند، بردارد و اگر تولیدکننده ـ اعم از خصوصی و دولتی و ادارهٔ فروش ـ به جای مصرف‌کننده ارباب بازار شود، ناگزیر وضعی پیش می‌آید که در آن به‌عوض اینکه تولیدکننده در خدمت مصرف‌کننده برای برآوردن نیازها و خواستهای او باشد، مصرف‌کننده مآلاً به‌منبع پول و زباله جمع‌کن تولید‌کننده مبدل می‌گردد.

پیداست که در اینجا با یکی از مسائل مهم مهندسی اجتماعی مواجهیم، به‌این معنا که بازار باید تحت نظارت باشد اما به‌نحوی که نظارت موجب سلب آزادی انتخاب از مصرف‌کننده نشود و لزوم رقابت در میان تولید کنندگان را برای جلب عنایت مصرف کننده از میان نبرد. هرگونه «برنامه‌ریزی» اقتصادی که به‌این معنا از برنامه‌ریختن برای آزادی اقتصادی عاجز بماند، به‌طور خطرناکی به‌استبداد توتالیتر نزدیک خواهد شد. (رجوع کنید همچنین به‌کتاب اف. آ. فون هایک، آزادی و نظام اقتصادی).

۲۷. رجوع کنید به‌یادداشت ۲ در همین فصل و متن.

۲۸. فرقی که بین این دو نوع ماشین ـ یکی برای گسترش و دیگری برای تشدید تولید ـ گذاشته‌ام، بیشتر به‌منظور روشن شدن بحث بوده

است و امیدوارم موجب تقویت دلایل نیز شده‌باشد.

در اینجا بیمناسبت نیست فهرستی از مهمترین سخنان مارکس در بارهٔ دور تجاری و رابطهٔ آن با بیکاری نیز داده‌شود.

بیانیهٔ [کمونیست]، ص ۲۹ به‌بعد: دور تجاری. سرمایه، ص ۱۲۰: بحران پولی[1] = کساد عمومی. سرمایه، ص ۶۲۴: دور تجاری و پول. سرمایه، ص ۶۹۴: بیکاری. سرمایه، ص ۶۹۸: دور تجاری. سرمایه، ص ۶۹۹: وابستگی دور تجاری به‌بیکاری؛ خودبخود عمل کردن دور تجاری. سرمایه، صص ۷۰۵ ـ ۷۰۳: وابستگی متقابل دور تجاری و بیکاری. سرمایه، ص ۷۰۶ به‌بعد: بیکاری. سرمایه، جلد سوم، بویژه فصل پانزدهم، قسمت مربوط به «اضافه سرمایه و اضافه جمعیت»؛ (اهنما، صص۲۸ ـ ۵۱۶: دور تجاری و بیکاری. سرمایه، جلد سوم، فصلهای بیست و پنجم تا سی و دوم: دور تجاری و پول؛ رجوع کنید خصوصاً به سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۲۲ به‌بعد، و نیز جلد دوم سرمایه، قسمتی که جملهٔ منقول در فصل هفدهم، یادداشت ۱۷، از آن گرفته شده‌است.

۲۹. شهادت شهود در کمیسیون سرّی مجلس اعیان [بریتانیا] برای تحقیق در علل پریشانی، الخ، ۱۸۷۵. به‌نقل از سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۳۹۸ به‌بعد.

۳۰. رجوع کنید از جمله به‌دو مقالهٔ سیمیکن دربارهٔ «اصلاح بودجه» (فصل نهم، یادداشت ۳). موضوع این مقالات سیاست ضد دوری است و در هر دو، شمه‌ای در بارهٔ اقدامات سوئدیها گزارش شده‌است.

۳۱. همان کتاب از پارکس، بویژه ص ۲۲۰، یادداشت ۶.

۳۲. سرمایه (آلمانی)، III/۲، ص ۳۵۴ به‌بعد. (اصطلاحی را که من «کالاهای مفید[2]» ترجمه کرده‌ام، به‌طور تحت‌اللفظی ممکن است «ارزش مصرف» ترجمه کرد).

۳۳. آقای واینر خاطرنشان ساخته‌است که جیمز میل نیز به‌نظریهٔ مورد نظر من ـ یا، به‌هر حال، به‌نظریه‌ای بسیار نزدیك به‌آن ـ قائل بوده است. مارکس مکرر به‌این نظریه کنایه زده‌است و بی‌آنکه موفق شود

1. monetary crisis 2. useful commodities

نکته‌ای را که در خاطر داشته کاملاً روشن کند، با آن دست و پنجه نرم کرده‌است. به‌طور خلاصه، نظریهٔ مورد بحث دایر بر آن است که هر سرمایه‌ای نهایتاً به‌دستمزد بر می‌گردد، زیرا «سرمایهٔ ساکن» (یا به‌قول مارکس، «سرمایهٔ ثابت[۱]») بر حسب دستمزد ـ و در ازای آن ـ ایجاد می‌شود و، به‌اصطلاح مارکس، آنچه هست فقط سرمایهٔ متغیر است و سرمایهٔ ثابت وجود ندارد.

پارکس (همان کتاب، ص ۹۷) نظریهٔ فوق را اینچنین به‌زبان بسیار روشن و ساده بیان می‌کند: «هر سرمایه‌ای، سرمایهٔ متغیر است. برای پی‌بردن به‌این نکته، کافی است صنعتی فرضی در نظر گرفته شود که تمامی مراحل مختلف تولید، از مزرعه یا معدن تا محصول نهایی را خود رأساً در اختیار دارد، بی‌آنکه محتاج خرید ماشین آلات یا مواد خام از خارج باشد. در چنین صنعتی، تمامی هزینهٔ تولید منحصر به دستمزد خواهد بود.» چون کل هر نظام اقتصادی را می‌توان چنین صنعت فرضیی تلقی کرد که در آن، بهای ماشین‌آلات (سرمایهٔ ثابت) همواره با دستمزد (سرمایهٔ متغیر) پرداخت می‌شود، سرجمع سرمایهٔ ثابت همیشه باید بخشی از سرجمع سرمایهٔ متغیر محسوب گردد.

ولی گمان نمی‌کنم این استدلال که زمانی خودم هم به‌آن معتقد بودم، عقیدهٔ مارکس را ابطال کند (و این تنها نکتهٔ مهم در انتقادهای استادانهٔ پارکس است که بر سر آن به‌دلایل زیر با او موافق نیستم). اگر این صنعت فرضی صرفاً به‌تبدیل به‌احسن یا تعویض ماشین‌آلات اکتفا نکند و بخواهد بر آنها بیفزاید، این کار را ممکن است، به‌مفهوم معمول مارکس، انباشت سرمایه از طریق سرمایه‌گذاری سود بدست آمده تلقی کنیم. برای سنجش درجهٔ موفقیت این سرمایه‌گذاری، باید ببینیم افزایش سود در سالهای بعد متناسب با این سرمایه‌گذاری بوده‌است یا نه. بخشی از این سود جدید را می‌توان دوباره سرمایه‌گذاری کرد. اما در سالی که این سود به‌مصرف سرمایه‌گذاری رسیده (یا از راه تبدیل به‌سرمایهٔ ثابت،

---

۱. constant [capital]. در سراسر این یادداشت، اصطلاح «سرمایهٔ ثابت» به‌مفهومی که مارکس اراده می‌کرده بکار می‌رود. (مترجم)

انباشت پیدا کرده‌است) در ازای آن، سرمایهٔ متغیر پرداخت شده‌است. از طرف دیگر، پس از اینکه سود به‌مصرف سرمایه‌گذاری رسید، در دوره‌های بعد جزیی از سرمایهٔ ثابت محسوب می‌شود زیرا باید به‌نسبت خود، به‌سود آینده بیفزاید و اگر چنین نکند، نسبت سود ناگزیر کاهش خواهد یافت و خواهیم گفت سرمایه‌گذاری خوبی نبوده‌است. پس نسبت سود، معیار موفقیت سرمایه‌گذاری و ملاك سنجش فراوری سرمایهٔ ثابتی است که بتازگی [به‌سرمایهٔ پیشین] افزوده شده‌است. این سرمایهٔ جدید گرچه در ازای پرداخت سرمایهٔ متغیر حاصل شده‌است، اکنون، به مفهوم مارکس، به‌صورت سرمایهٔ ثابت در آمده‌است و در نسبت سود تأثیر می‌گذارد.

۳۴. رجوع کنید از جمله به‌سرمایه، جلد سوم، فصل سیزدهم (ااهنما، ص ۴۹۹) که در آن آمده‌است: «پس ملاحظه می‌کنیم که با وجود نقصان متزاید نسبت سود، کل مقدار سود بدست آمده ممکن است از لحاظ قدر مطلق افزایش نشان دهد. تصاعدی بودن این افزایش نه تنها ممکن، بلکه بر اساس [شیوهٔ] تولید سرمایه‌داری و صرف‌نظر از نوسانهای موقت، حتمی است.»

۳۵. سرمایه، ص ۷۰۸ به‌بعد.

۳۶. پارکس، همان کتاب، ص ۱۰۲.

مارکس معتقد بود که انقلاب ناشی از فقر و بینوایی است. در قرن گذشته، وقوع انقلاب در کشورهایی که واقعاً گرفتار فقر متزاید بودند، تا حدی نظریهٔ مارکس را تأیید می‌کرد. اما، برخلاف پیش‌بینی او، هیچ‌یك از این کشورها از نظام سرمایه‌داری توسعه یافته برخوردار نبود و همه یا دهقانی بودند یا کشورهایی که سرمایه‌داری در آنها هنوز در مرحلهٔ بدوی توسعه بود. پارکس (همان کتاب، ص ۴۸) در تأیید این گفته، فهرستی [از اینگونه] کشورها تهیه کرده‌است. چنین می‌نماید که هر چه صنعت گستری بیشتر پیشرفت کند، گرایشهای انقلابی رو به کاهش می‌گذارند. از این رو، نه انقلاب روسیه باید انقلابی زودرس تلقی شود و نه کشورهای پیشرفته، کشورهایی که انقلاب در آنها به‌تأخیر افتاده‌است. انقلاب روسیه ثمرهٔ عادی فقر ناشی از دوران نوباوگی سرمایه‌داری و

بینوایی کشوری دهقانـی بود که مصائب جنگ و فـرصتهای فـراهم آمده در نتیجهٔ شکست نیـز به‌آن مزیـد شده‌بود. رجوع کنید به‌یادداشت ۱۹ در همین فصل.

۳۷. «راهنما»، ص ۵۰۷.

مارکس در ذیل این قطعه ادعـا مـی‌کند که حق با ادام اسمیث بوده است نه ریکاردو (سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۲۱۹).

جملهٔ ادام اسمیث که احتمالاً منظور نظر مارکس بوده، انـدکی بعد در همین بند نقل شده‌است. (ثروت ملل، ج ۲، ص۹۵)[1].

مـارکس قطعه‌ای از ریکـاردو نقل مـی‌کند[2]؛ امـا از آن گـویاتـر قطعه‌ای است که ریکاردو در آن اظهار می‌دارد ساز و کاری که ادام اسمیث توصیف کرده «ممکن نیست.... در نسبت سود تأثیر بگذارد.[3]»

۳۸. «راهنما»، ص۷۰۸. ایـن عبارات در امپریـالیسم [نـوشتهٔ لنین]، ص ۹۶، نقل شده‌است.

۳۹. رجوع کنید به‌فصل نوزدهم، یادداشت ۳۱، و مطـالب مربوط به‌آن در متن.

۴۰. لنین، امپریـالیسم: بـالاتـرین مـرحلـهٔ سرمایـه‌داری (۱۹۱۷)؛ «راهنما»، ص ۷۰۸ (= امپریالیسم، ص ۹۷).

۴۱. البته این ممکن است فقط عذری باشد ـ آن هم عذری ناموجه ـ برای سخنان بسیار دل‌آزاری که پارکس (همان کتاب، ص۲۱۳) از مارکس نقل می‌کند. علت دل‌آزار بـودن سخنـان مذکـور این است کـه خـواننده تردید پیدا می‌کند که آیـا مـارکس و انگلس بـراستی آنگونـه کـه تصور می‌شده به آزادی عشق می‌ورزیده‌اند، یا بیش از آنکه از کلیت تعالیمشان بر می‌آید تحت تأثیر بی‌بند و باری هگل و تعصبات قـومی او بوده‌اند؟

۴۲. «شیوهٔ تولید سرمایه‌داری، اکثریت وسیع خلق را هر چه بیشتر به‌جماعتی پرولتر مبدل مـی‌سازد و، از ایـن راه، نیرویی بوجود مـی‌آورد که چاره‌ای ندارد جز اینکه انقلاب کند.» («راهنمـا»، ص ۲۹۵ = مجموعه،

---

1. Adam Smith, *Wealth of Nations*, Vol. II, p. 95, Everyman edition.

2. David Ricardo, *Works*, ed. MacCulloch, p. 73 = Ricardo, Everyman edition, p. 78.

3. Ricardo, *Principles*, p. 232.

مجلد ویژه»، ص‌ص ۹۱-۲۹۰). در خصوص جمله‌های نقل شده از بیانیهٔ [کمونیست]، رجوع کنید به«راهنما»، ص ۳۵ (= «مجموعه»، ج ۶، ص ۵۳۶) و نیز «راهنما»، ص ۱۵۶ به‌بعد (= جنگ داخلی در فرانسه، ص ۸۴).

۴۳. سادگی و خوش‌باوری نهفته در این جمله‌ها، شگفت‌آور است. رجوع کنید به«راهنما»، ص ۱۴۷ به‌بعد (= جنگ داخلی در فرانسه، ص ۷۵ به‌بعد).

۴۴. برای اطلاع از این سیاست، رجوع کنید به‌قطعه‌هایی که از مارکس (سخنرانی خطاب به‌جامعهٔ کمونیستها) در فصل نوزدهم، یادداشتهای ۱۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷، نقل شده‌است. در آن سخنرانی آمده است («راهنما»، ص ۷۰ به‌بعد (تأکید بر کلمات از من است) = ماهنامهٔ کار، سپتامبر ۱۹۲۲، ص‌ص ۶ - ۱۴۵): «بنا بر این، اگر، فی‌المثل، خرده بورژوازی تصمیم به خرید راه‌آهن و کارخانه‌ها بگیرد، کارگران باید خواستار شوند که دولت بدون پرداخت هیچ‌گونه غرامت، آن راه‌آهن و کارخانه‌ها را به‌دلیل اینکه در مالکیت مرتجعان است، مصادره کند. اگر دموکراتها مالیات به‌نسبت ثابت را پیشنهاد کنند، کارگران باید خواستار مالیات تصاعدی شوند. اگر دموکراتها خودشان مالیات تصاعدی ملایمی پیشنهاد کنند، کارگران باید مصرانه خواستار نوعی مالیات تدریجی بشدت صعودی شوند ـ بقدری صعودی که موجب فروریختن سرمایه‌های بزرگ شود. اگر دموکراتها پیشنهاد کنند که قرضهٔ ملی تابع مقررات خاصی شود، کارگران باید خواستار [اعلام] ورشکستگی دولت شوند. *خواستهای کارگران بستگی خواهد داشت به‌پیشنهادها و اقدامات دموکراتها*.» چنین است تاکتیك کمونیستها که مارکس در بارهٔ ایشان می‌گوید: «شعار جنگیشان باید 'انقلاب دائم' باشد.»

فصل بیست و یکم

۱. رجوع کنید بـه‌فصل هفدهـم، یـادداشت۲۲، و فصـل هجدهـم، یادداشت ۹ و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۲. انگلس در ضد دورینگ می‌گوید که فوریه مدتها پیش «دور باطل» شیوهٔ تولید سرمایه‌داری را کشف کرده‌بود. راهنما، ص ۲۸۷.

۳. راهنما، ص ۵۲۷ (= سرمایه (آلمانی)، III/۱، ص ۲۴۲).

۴. رجوع کنید مثلاً به‌همان کتاب از پـارکس، ص ۱۰۲ به‌بعد.

۵. فعـلاً ترجیح می‌دهم این مسأله معلق بماند.

۶. همکارم، استاد سیمکین، در گفت و شنودهایی که با هم داشته‌ایم این نکته را مورد تأکید قرار داده‌است.

۷. رجوع کنید به‌فصل چهاردهـم، یـادداشت ۱۱، و فصل هفدهـم، اواخر یادداشت ۱۷.

۸. رجوع کنید به‌دیباچهٔ تاریخ اروپا، تـألیف فیشر[1]. سخنـان او در فصل بیست و پنجم، یادداشت ۲۷، به‌طور کاملتر نقل شده‌است.

---

1. H. A. L. Fisher, *History of Europe* (1935), Preface, Vol. I, p. VII.

فصل بیست و دوم

۱. در خصوص پیکار کی‌یرکه‌گور با «مسیحیت رسمی»، رجوع کنید بویژه به‌کتاب قاضی[1].

۲. ج. تاون زند، رساله‌ای در باب قانون گدایان...؛ به‌نقل از سرمایه، ص ۷۱۵.

در ص ۷۱۱ (یادداشت ۱)، مارکس می‌نویسد که «کشیش خوش ذوق و بذله‌گو، آبه‌گالیانی» نیز عقیده‌ای مشابه داشت و می‌گفت: «به‌این جهت است که کسانی که به‌سودمندترین پیشه‌ها مشغولند، زاد و ولد فراوان دارند[2].»

در ردیف استادانه‌ای که ولز بر آرای یکجانبه و متمایل به‌فاشیسم [ویلیام] اینگ در بارهٔ جنگ داخلی اسپانیا نوشته‌است، دیده‌می‌شود که حتی در کشورهای غربی، روح دفاع از بازگشت به‌جامعهٔ بستهٔ ارتجاع و ستمگری هنوز کاملاً از مسیحیت رخت بر نبسته‌است. (رجوع کنید به عقل سلیم در جنگ و صلح، نوشتهٔ ایچ. جی. ولز (۱۹۴۰)، ص‌ص ۳۸-۴۰). اشارهٔ من به‌کتاب ولز نباید حمل بر این شود که آنچه او ـ خواه بر سبیل انتقاد و خواه در جهت سازندگی ـ دربارهٔ حکومت فدراتیو می‌گوید ـ بویژه اندیشه‌ای که در صفحهٔ ۵۶ راجع به‌کمیسیونهای جهانی تام‌الاختیار مطرح می‌کند ـ مورد موافقت من است. به‌نظر من، این اندیشه متضمن خطرهای فاشیستی عظیم است. عکس چنین خطرات، خطر بوجود آمدن یك کلیسای طرفدار کمونیسم است. رجوع کنید به‌فصل نهم، یادداشت ۱۲.

---

1. S. Kierkegaard, *Book of the Judge*. (German ed. H. Gottsched, 1905). 2. Abbé Galiani, *Della Moneta*, 1803, p. 78.

۳. کرکه‌گور، همان کتاب، ص ۱۷۲.

۴. از سوی دیگر، کرکه‌گور مطلبی در بارهٔ لوتر گفته‌است که ممکن است در مورد مارکس هم صادق باشد: «اندیشهٔ اصلاحی لوتر... موجد... ظریفترین صورت [ماقبل مسیحی] شرك بوده‌است.» (همان کتاب، ص ۱۴۷).

۵. راهنما، ص ۲۳۱ (= لودویك فویرباخ، ص ۵۶). رجوع کنید به‌فصل سیزدهم، یادداشتهای ۱۱ و ۱۴.

۶. رجوع کنید به‌فصل سیزدهم، یادداشت ۱۴ و مطالب مربوط به‌آن در متن.

۷. رجوع کنید به‌کتاب من، فقر تاریخیگری، قسمت ۱۹.

۸. راهنما، ص ۲۷۴ به‌بعد (= مجموعه، مجلد ویژه، ص ۹۷).

۹. راهنما، ص‌ص ۲۴۸ و ۲۷۹ (قطعهٔ آخر تلخیص شده‌است = مجموعه، مجلد ویژه، ص‌ص ۹۷ و ۲۷۷).

۱۰. ل. لورا، مارکسیسم و دموکراسی، ص ۱۶ (تأکید بر کلمات از من است).

۱۱. در مورد این دو فقره نقل قول، رجوع کنید به‌کلیساها تکلیف خود را بررسی می‌کنند[1]، ص ۱۳۰، و دانشگاهها در دگرگونی[2]، ص ۱.
رجوع کنید همچنین به‌آخرین جمله‌های پارکس در انتقاد از مارکس.
(پارکس، همان کتاب، ص ۲۰۸).

1. *The Churches Survey Their Task* (1937).
2. A. Loewe, *The Universities in Transformation* (1940).

فصل بیست و سوم

۱. در مـورد مـانهایـم، رجـوع کنیـد خصوصـاً بـه [کتـاب او] ایده‌ئولوژی و ناکجاآباد[1] (که در اینجا بـه‌متن آلمانی آن، چـاپ ۱۹۲۹، استناد شده‌است). دو اصطـلاح «بوم اجتماعـی» و «ایـده‌ئولوژی تام» را مانهایم وضع کـرده‌است. «اصالت جـامعـه‌شناسی» و «تـاریخگرایـی» در فصل گـذشته نیـز ذکـر شده‌است. مفهـوم «بـوم اجتمـاعـی»، تصـوری افلاطونی است.

کتاب دیگر مانهایم، انسان و جامعه در عصر بازسازی، کـه نویسنده در آن گرایشهای اصالت‌تاریخی را با نوعی اعتقاد رمانتیك و حتی عارفانه به‌اصالت کل بـه‌هم می‌آمیزد، در نـوشتهٔ من فقر تاریخیگری مـورد انتقاد قرار گرفته‌است.

۲. رجوع کنید به‌نوشتهٔ من دیالکتیك چیست؟ در کتـاب حدسیات و ردیات، بویژه ص ۳۲۵.

۳. این اصطلاح از مانهایم‌است (ایده‌ئولوژی و ناکجاآباد، ص۳۵). در مورد «عقل شناور آزاد از تعلق»، رجوع کنید به‌همان کتاب، ص ۱۲۳، که این اصطلاح در آن بـه‌آلفرد وبـر[2] نسبت داده شده‌است. در خصوص «روشنفکران فاقد لنگرگـاه محکم در سنتها»، رجـوع کنید بـه‌همان کتاب، ص‌ص ۳۴-۱۲۱، بویژه ص ۱۲۲.

۴. در مورد این نظریه ـ یا به‌عبارت بهتر، ایـن عمل ـ رجوع کنید به‌فصل یازدهم، یاداشتهای ۵۱ و ۵۲.

۵. دیـالکتیـك چیست؟ (حـدسیات و ردیـات، ص ۳۲۷). همچنین،

---

1. K. Mannheim, *Ideology and Utopia.* 2. Alfred Weber

فصل دوازدهم، یادداشت ۳۳.

۶. [جان] ویزدم نیز در نوشته‌ای زیر عنوان ذهنهای دیگر[۱]، به‌شباهت میان روش روانکاوی و روش ویتگنشتاین اشاره می‌کند و می‌نویسد: «شك و شبههٔ کسی که می‌گوید: 'من هرگز نمی‌توانم واقعاً بدانم که دیگری چه احساس می‌کند' ممکن است سرچشمه‌های متعدد داشته‌باشد. تعدد موجبات[۲] شکاکیت، رفع عوارض آن را دشوار می‌کند. تشبیه ویتگنشتاین را ممکن است گسترش داد و روش درمان را به‌روش درمانی روانکاوی مانند کرد، زیرا [در هر دو مورد] درمان عین تشخیص است و تشخیص عین توصیف کامل عوارض»، الخ. (چیزی که باید بیفزایم این است که اگر واژهٔ «دانستن» را به‌معنای متداول بکار ببریم، البته هرگز نمی‌توانیم بدانیم دیگران چه احساس می‌کنند و فقط ممکن است فرضیه‌هایی در این باره ایجاد کنیم و آنچه «مسأله» خوانده شده، بدین ترتیب حل می‌شود. اما اصولاً خطاست که کسی در این مورد از شك و شبهه سخن بگوید و خطای بزرگتری است که بخواهد با توسل به روش ماورای منطقی-تحلیلی[۳]، آن شبهه را رفع کند).

۷. ظاهراً روانکاوان نیز همین عقیده را دربارهٔ متخصصان روانشناسی فردی دارند و احتمالاً حق با آنهاست. فروید در تاریخ نهضت روانکاوی[۴] کلام زیر را [خطاب به‌خودش] از آدلر نقل می‌کند: «آیا شما معتقدید که من از اینکه تمام عمر زیر سایهٔ شما باشم، لذت می‌برم؟» این گفته با افکار آدلر دربارهٔ روانشناسی فردی سازگار است، زیرا، به‌عقیدهٔ

---

1. [John] Wisdom, *Other Minds* (*Mind*, Vol. 49, p. 370, note).

2. over-determination

۳. semiotico-analytic. اصطلاح semiotic را مرحوم دکتر مصاحب به «ماورای منطقی» برگردانیده‌است و در توضیح آن چنین می‌نویسد: «... شامل سه قسمت است. اول **نحو منطقی**... که در نسب و روابط علامات بحث می‌کند. دوم **سمانتیک**... که در نسب بین علامات و معانی آنها گفتگو می‌کند. سوم **پراگماتیک**... که در نسب بین علامات و اشخاصی که آنها را بکار می‌برند گفتگو می‌نماید. منطقیون این عصر دو قسمت اول را قالب‌ریزی کرده‌اند.» (**مدخل منطق صورت**، ص ۶۸۴). (مترجم)

4. S. Freud, *History of the Psycho-Analytic Movement* (1916), p. 42.

او، احساس کهتری مهمتر از هر چیز دیگر است. بعلاوه، از همین کلام می‌توان پی برد که لااقل در آن هنگام آدلر نمی‌توانسته نظریاتی را که داشته‌است به‌نحو شایسته در مورد خودش اعمال کند. این حکم، به‌نظر من، در مورد خود فروید هم صادق است. بنیادگذاران روانکاوی، هیچ یك روانکاوی نشده‌بودند، و گرچه پاسخی که معمولاً به‌این ایراد می‌دادند این بود که خود خویشتن را روانکاوی کرده‌اند، ممکن نبود چنین عذری را از دیگران بپذیرند و حق هم داشتند نپذیرند.

۸. در مورد تحلیلی که اینجا دربارهٔ عینیت علمی کرده‌ام، رجوع کنید به‌کتاب من، منطق اکتشاف علمی، قسمت ۸ (ص ۴۴ به‌بعد).

۹. باید از کانتیها پوزش بخواهم که همراه با هگلیها از ایشان نام برده‌ام.

۱۰. رجوع کنید به‌فصل هشتم، یادداشت ۲۳، و فصل یازدهم، یادداشت ۳۹ (بند دوم).

۱۱. رجوع کنید به‌فصل یازدهم، یادداشت ۳۴ و یادداشهای بعد.

۱۲. کارل مانهایم، ایدئولوژی و ناکجاآباد (آلمانی، ص ۱۶۷).

۱۳. همان کتاب، ص‌ص ۱۷۶ و ۱۶۶. (برای سهولت بیان، به‌جای اصطلاح reflexive، در ترجمه [انگلیسی] واژهٔ conscious (= خودآگاه) بکار رفته‌است).

۱۴. راهنما، ص ۲۵۵ (= مجموعه، مجلد ویژه، ص‌ص۱۸ - ۱۱۷): «هگل نخستین کسی است که نسبت بین جبر و اختیار را صحیح بیان کرده است. در نظر او، اختیار یعنی درك جبر.» برای آگاهی از صورتی که هگل خود به‌این فکر همیشگی خویش داده‌است، رجوع کنید به‌منتخبات آثار هگل، ص ۲۱۳ (= مجموعهٔ آثار هگل، ۸۷ - ۱۸۳۲، ج ۶، ص ۳۱۰): «بنا بر این، آزادی [یا اختیار] حقیقت ضرورت [یا جبر] است»؛ ص ۳۶۱ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۴۶): «... آزادی یعنی مبدأ خودآگاهی بنا به‌اصول دین مسیح»؛ ص ۳۶۲ (= مجموعه، ج ۱۱، ص ۴۷): «سرشت ذاتی آزادی [یا اختیار] متضمن ضرورت [یا جبر] مطلق

است و به‌صورت نیل به‌آگاهی به‌خودش تجلی مـی‌کند (زیرا بنا بـه‌سرشت خویش عبارت از خودآگاهی است) و، از ایـن راه، هستی خـود را متحقق می‌سازد»، و هکذا الی آخر.

فصل بیست و چهارم

۱. اصطلاح «مسلك عقلی» را اینجا در مقابل «مسلك غیرعقلانی» بکارمی‌برم نه در برابر «مسلك تجربی». کارناپ در ساخت منطقی جهان[1] می‌نویسد: «امروز غالباً مفهوم جدیدی از اصطلاح 'مسلك عقلی' اراده می‌شود... در تقابل و به‌تفکیك از مسلك غیرعقلی.»

غرض من از کاربرد اصطلاح «مسلك عقلی» به‌معنای فعلی این نیست که بگویم وضع دیگر آن اصطلاح ـ در مقابل «مسلك تجربی» ـ اهمیتش کمتر است. بعکس، این تقابل، به‌عقیدهٔ من، نمایندهٔ یکی از شیرینترین مسائل فلسفه است. اما فعلاً هدف من بحث دربارهٔ آن مسأله نیست و تصور می‌کنم بهتر است در مقابل «مسلك تجربی»، اصطلاح دیگری بکار ببریم ـ از قبیل «اندیشه‌وری» یا «خردورزی» یا «مذهب تعقلی» یا «مذهب شهود عقلی» ـ که جای «مسلك عقلی» به‌مفهوم دکارتی آن را بگیرد. شایان تذکر است که مقصود من تعریف اصطلاح «عقل» یا «مسلك عقلی» نیست و مواظبم که این کلمات جز به‌عنوان برچسب بکار نروند و هیچ چیز [در این بحث] وابسته به الفاظ نباشد. رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۵۰. (در مورد کانت، رجوع کنید به‌فصل دوازدهم، یادداشت ۵۶، و مطالب مربوط به آن در متن).

۲. این همان کاری است که خود من خواسته‌ام در مقاله‌ای زیر عنوان در تدارك نظریه‌ای عقلی در باب سنت بکنم (که نخست در ۱۹۴۹ در سالنامهٔ اصحاب عقل[2]، ص۳۶ به‌بعد، منتشر شد و اکنون بخشی از کتاب

---

1. R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (1928), p. 260.

2. *The Rationalist Annual* (1949).

نام این نشریه در فصل هفتم، یادداشت ۷، به‌صورت زیر آمده که با نامی ←

حدسیات و (دیات است).

۳. افلاطون، تیمائوس، ۵۱e (نگاه کنید همچنین به‌ارجاعاتی که در فصل یازدهم، یادداشت ۳۳، داده شده‌است).

۴. رجوع کنید به‌فصل دهم، بویژه یادداشتهای ۳۸ تا ۴۱ و مطالب متن.

در فیثاغورس و هراکلیتوس و پارمنیدس و افلاطون، عناصر عقلی و عرفانی به‌هم درآمیخته‌اند. افلاطون بخصوص، به رغم همهٔ تکیه‌ای که بر «عقل» می‌کند، چنان عنصر غلیظی از غیرعقلانی مسلکی بـه فلسفه‌اش افزوده‌است که تقریباً جایی برای مسلك عقلی کـه از سقراط بـه‌او رسیده باقی نمانده‌است. این امر بعدها به‌نوافلاطونیان امکان داد که عرفانشان را بر پایهٔ تعالیم افلاطون بنا کنند و اغلب مشربهای عـرفانی بعدی نیـز از همین سرچشمه آب می‌خورند.

شاید تصادفی باشد ولی، بـه‌هر حال، بسیار جالـب توجـه است کـه هنوز بین اروپای غـربی و نواحی مـرکزی اروپا، مرزی از لحاظ فرهنگی وجود دارد. نواحـی مزبور تقریباً مساوی بـا سرزمینی است کـه در عصر آوگوستوس، تحت حکومت امپراتوری روم درنیامـد و از برکات صلح و آرامش حاکم بر آن امپراتوری و تمدن روم محروم ماند. مردم اینگونـه نواحی «بربر» مبدع عرفان نبوده‌اند ولی استعداد خاصی برای پذیرفتن آن داشته‌انـد. برنار کلارووئی[1] درخشانترین کامیابیها را در آلمان بدست آورد و همـانجـا بود که بعـدها اکهارت[2] و اهـل مکتب او و بومـه[3] کارشان

که در اینجـا داده شده‌است کمی اختلاف دارد (البته این اختلاف در تـرجمهٔ فارسی تفاوتی ایجاد نمی‌کند):

The Rationalist Yearbook (1949).

(مترجم)

۱. Bernard of Clairxaux (یـا سـن‌بـرنـار: ۱۱۵۳-۱۰۹۰ مـیـلادی). حکیم الاهی و عارف فرانسوی. (مترجم)

۲. Eckhart (معـروف بـه‌مایستر اکهـارت: ۱۳۲۸-۱۲۶۰ مـیـلادی). متألّه عارف مشرب آلمانی. (مترجم)

۳. J.Boehme (۱۶۲۴-۱۵۷۵). عارف وحدت وجودی آلمانی. (مترجم)

رونق گرفت.

مدتها بعد اسپینوزا درصدد تألیف خردورزی به‌سبك دکارت با عرفان برآمد و از نو نظریه‌ای مبتنی بر شهود عارفانهٔ عقلی ابداع کرد که، با وجود مخالفت شدید کانت، پس از او به‌پیدایش نوع جدیدی «ایده‌آلیسم» یا «اصالت تصور» و ظهور کسانی مانند فیخته و شلینگ و هگل انجامید. چنانکه در فصل دوازدهم باختصار خاطرنشان شد، ریشهٔ تقریباً تمام مذاهب غیرعقلانی امروزی به‌هگل می‌رسد. (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۲۹ تا ۳۲ و یادداشت ۵۸ در همین فصل و نیز فصل یازدهم، یادداشتهای ۳۲، ۳۳، و ارجاعاتی که در این یادداشتها به‌موضوع عرفان داده شده‌است).

۵. در خصوص «فعالیتهای ماشینی»، رجوع کنید به یادداشتهای ۲۱ و ۲۲ در همین فصل.

۶. می‌گویم باید «رها شود» برای رعایت نظر کسانی که ممکن است بگویند چنین فرضی (۱) کاذب است، (۲) ولو اتفاقاً صادق باشد، غیرعلمی (یا ناروا) است، و (۳) «مهمل» یا «بیمعنا»ست، مثلاً به‌مفهومی که ویتگنشتاین در رساله اراده می‌کند. رجوع کنید به‌فصل دوازدهم، یادداشت ۵۱، و یادداشت ۸(۲) در همین فصل.

در مورد فرق میان مسلك عقلی «نقدی» و «غیرنقدی»، به‌تعبیری می‌توان گفت که دانز اسکوتوس[۱] و کانت، هر دو در تعالیم خویش به مسلك عقلی «نقدی» نزدیك شده‌اند. (منظورم نظریهٔ ایشان دربارهٔ «اولویت اراده» است که ممکن است آن را به‌اولویت تصمیم غیرعقلانی تعبیر کرد).

۷. در این یادداشت و در یادداشت بعد، چند نکته در باب پارادکس دروغگو[۲] بیان خواهم کرد. اما مقدمتاً باید خاطرنشان سازم که

---

۱. Duns Scotus (۱۳۰۸-۱۲۶۵ میلادی). فیلسوف و متأله اسکاتلندی که بر نظریات ارسطو و توماس آکویناس اشکالات عمده واردکرده و از جمله معتقد بوده‌است که ایمان (که پایهٔ خداشناسی است) از اراده نشأت می‌گیرد، نه از قوای نظری و عقلی. (مترجم)

۲. paradox of the liar. در حاشیهٔ صفحات ۹۵ ـ ۷۹۴ اجمالاً دربارهٔ ←

پارادکسهای، باصطلاح، «منطقی» و «معناشناختی»، دیگر بر خلاف گذشته صرفاً بازیچه و وسیلهٔ سرگرمی منطقیان بشمار نمی‌روند و اکنون نه‌فقط در ریاضیات، بلکه در سایر رشته‌ها نیز اهمیت پیدا کرده‌اند. وجود ارتباط بین پارادکسها و مسائل مهم فلسفهٔ سیاسی ـ از قبیل پارادکس [یا باطل‌نمای] آزادی[1] ـ قطعی است. در بند (۴) این یادداشت، شباهت نزدیک پارادکسها [یا باطل‌نماهای] گوناگون حاکمیت[2] به‌پارادکس دروغگو، باختصار نشان داده خواهد شد. ولی مسألهٔ حل این پارادکسها به روشهای امروزی (یا به‌عبارت بهتر، ساختن زبانهایی عاری از چنین پارادکسها) مسکوت خواهد ماند زیرا از موضوع این کتاب بیرون است.

(۱) پارادکس دروغگو را به‌صورتهای مختلف می‌توان بیان کرد که یکی از آنها به‌شرح زیر است. فرض بگیریم روزی کسی بگوید: «هرچه امروز بگویم دروغ است» ـ یا به‌عبارت دقیقتر، «هر گزاره‌ای که امروز بیان کنم دروغ است» ـ و آن روز هیچ‌چیز دیگری نگوید. اگر از خود بپرسیم آیا این شخص راست گفته‌است، وضعی که پیش می‌آید از این قرار خواهد بود: اگر فرض کنیم آنچه گفته راست بوده‌است، با توجه به آنچه گفته به‌این نتیجه می‌رسیم که دروغ گفته‌است؛ و اگر فرض کنیم آنچه گفته دروغ بوده‌است، با توجه به‌آنچه گفته باید نتیجه بگیریم که راست گفته‌است.

(۲) پارادکس را گاهی «تناقض[3]» نیز می‌خوانند ولی این کار شاید اندکی گمراه کننده باشد. تناقض عادی (یا تناقض ذاتی) در گزاره‌ای پیدا می‌شود که از لحاظ منطقی کاذب باشد، مانند اینکه بگوییم «افلاطون

← واژهٔ «پارادکس» توضیح داده‌ایم و توصیه می‌کنیم خوانندگان ضمن مطالعهٔ این یادداشت، دوباره به‌آن مطالب مراجعه کنند. چنانکه در آنجا یادآور شده‌ایم، اصطلاح «پارادکس» را به‌مناسبت مقام در این کتاب «باطل‌نما» نیز ترجمه کرده‌ایم. (مترجم)

۱. رجوع کنید به‌فصل هفدهم، یادداشت ۲۰، و فصل هفتم، یادداشتهای ۴ و ۶.

۲. رجوع کنید به‌فصل هفتم، یادداشت ۶، و متن.

3. contradiction

دیروز شاد بود و افلاطون دیروز شاد نبود». اگر فرض کنیم چنین جمله‌ای دروغ یا کاذب است، مشکل دیگری نخواهیم داشت. ولی پارادکس را نه ممکن است فرض کنیم راست است نه «دروغ»، زیرا در هر دو صورت با اشکال روبرو خواهیم شد.

(۳) اما بعضی گزاره‌ها نیز هستند که گرچه با پارادکسها نسبت نزدیك دارند، اگر دقیق شویم می‌بینیم فقط ذاتاً مستلزم تناقضند، مانند این گزاره که: «هر گزاره‌ای دروغ است». اگر فرض کنیم این گزاره راست است، با توجه به‌آنچه در آن گفته شده، به‌این نتیجه می‌رسیم که دروغ است؛ ولی اگر فرض کنیم دروغ است، مشکلمان حل می‌شود، زیرا تنها نتیجه‌ای که از این فرض برمی‌آید این است که همهٔ گزاره‌ها دروغ نیستند یا، به‌عبارت دیگر، بعضی گزاره‌ها دروغ نیستند و دست کم یك گزاره هست که دروغ نیست. این نتیجه، زیانی به‌جایی نمی‌رساند چون مستلزم این نیست که گزارهٔ اصلی ما یکی از گزاره‌های صادق باشد. (البته این به معنای آن نیست که بتوانیم زبانی عاری از هرگونه پارادکس بسازیم که در آن، صورت‌بندی [این گزاره که] «هر گزاره‌ای دروغ است» یا «هر گزاره‌ای راست است»، امکان‌پذیر باشد).

گزاره‌ای که بگوید «هر قضیه‌ای دروغ است»، براستی پارادکس نیست، اما به‌سبب شباهت آشکار به‌پارادکس دروغگو، بر سبیل مسامحه ممکن است آن را «یکی از صورتهای پارادکس دروغگو» نامید. یونانیان باستان این پارادکس را اینگونه صورت‌بندی کرده بودند که: اپی‌منیدس کرتی[1] می‌گوید، «همهٔ کرتیها همیشه دروغ می‌گویند.» در قالب مصطلحات ما، این پارادکس فقط «یکی از صورتهای گوناگون پارادکس دروغگوست»، یعنی مستلزم تناقض است نه اینکه حقیقتاً پارادکس باشد. (رجوع کنید به یادداشت ۵۴ در همین فصل و مطالب مربوط به‌آن در متن).

(۴) بین پارادکس دروغگو و صورتهای مختلف پارادکس [یا باطل نمای] حاکمیت (مانند این اصل که بهترین یا داناترین فرد یا اکثریت باید حکومت کند[2])، شباهتی وجود دارد که اکنون باختصار به‌شرح آن

1. Epimenides the Cretan

۲. رجوع کنید به‌فصل هفتم، یادداشت ۶، و مطالب مربوط به‌آن در متن.

می‌پردازم.

از جمله صور مختلفی که می‌توان به‌پارادکس دروغگو داد و لنگفورد[1] تشریح کرده‌است، صورتهای زیر است:

فرض کنیم دو تن به‌نامهای الف و ب دو جمله به‌این شرح بگویند:

الف بگوید: «آنچه ب می‌گوید راست است.»

ب بگوید: «آنچه الف می‌گوید دروغ است.»

اگر روشی را که پیشتر تشریح شد بکار ببریم، بآسانی معتقد می‌شویم که هر یك از این دو جمله یك پارادکس است.

حال دو جملهٔ زیر را در نظر می‌گیریم که در اولی این اصل بیان شده‌است که داناترین فرد باید حکومت کند:

(الف) اصل مذکور می‌گوید: آنچه داناترین فرد در [بند] (ب) بگوید، باید در حکم قانون باشد.

(ب) داناترین فرد می‌گوید: آنچه اصل مذکور در [بند] (الف) بگوید، نباید در حکم قانون باشد.

۸. (۱) اگر مطلب به‌وجه زیر بیان شود، بآسانی خواهیم دید که اصل اجتناب از هر گونه پیش‌فرض، «یکی از صورتهای پارادکس دروغگو» است، به‌مفهومی که در بند (۳) یادداشت ۷ تشریح شد، و، بنابراین، ذاتاً مستلزم تناقض است. فیلسوفی را در نظر می‌گیریم که، بدون استدلال، تحقیقاتش را با مسلم شمردن این اصل آغاز می‌کند که: «هر اصلی که بدون استدلال مسلم شمرده شود، نارواست.» پیداست که اگر فرض کنیم این اصل راست است، باید به‌این نتیجه برسیم که، با توجه به‌آنچه می‌گوید، نارواست. (عکس این فرض هیچ گونه مشکلی ایجاد نمی‌کند). کلمات «رهنمودی برای حصول کمال»، کنایه‌ای است به‌ایراد معمول به همین اصل که از جمله واضعان آن هوسرل بوده‌است. لرد، در کتاب **فلسفهٔ اخیر**[2]، می‌نویسد که این اصل «یکی از ویژگیهای عمدهٔ فلسفهٔ هوسرل است. اما اینکه قائل شدن به‌آن توفیقی عاید کرده‌باشد محل تردید است، زیرا معلوم شده که جلو پیش‌فرضها را نمی‌توان گرفت.» تا اینجا من کاملاً

---

1. C. H. Langford 2. J. Laird, *Recent Philosophy*, 1936, p. 121.

موافقم، اما با آنچه بعداً می‌آید کاملاً موافق نیستم: «... اجتناب از هر گونه پیش‌فرض ممکن است رهنمودی برای حصول کمال باشد، ولی در دنیایی که غفلت و عدم مراقبت بر آن حکمفرماست، عملی نیست.» (رجوع کنید همچنین به‌فصل بیست و پنجم، یادداشت ۵).

(۲) در اینجا بی‌مناسبت نیست به‌بررسی چند «اصل» دیگر نیز بپردازیم که همه را به‌مفهومی که در بند (۳) یادداشت ۷ گفته‌شد، ممکن است «صور مختلف پارادکس دروغگو» و، بنا بر این، ذاتاً مستلزم تناقض بشمار آورد.

(الف) اصل زیر در «مذهب اصالت جامعه‌شناسی» (و اصل نظیر آن در «تاریخگرایی»)، از جهت فلسفهٔ اجتماعی جلب نظر می‌کند و ممکن است به‌این وجه صورت‌بندی شود: «هیچ گزاره‌ای مطلقاً راست نیست و هر گزاره‌ای بناچار به‌اعتبار بوم اجتماعی (یا تاریخی) مبدع آن، نسبی است.» پیداست که ملاحظاتی که در بند (۳) یادداشت ۷ ایراد شد، در اینجا نیز تقریباً بدون هیچ‌گونه تغییر مصداق دارد. اگر فرض کنیم که این اصل راست است، لازم می‌آید که [مطلقاً] راست نباشد و «به‌اعتبار بوم اجتماعی (یا تاریخی) مبدع آن»، نسبی باشد. رجوع کنید همچنین به یادداشت ۵۳ در همین فصل و مطالب مربوط به‌آن در متن.

(ب) مثالهایی از این قبیل در رساله ویتگنشتاین نیز یافت می‌شود. یکی این حکم اوست (که در فصل یازدهم، یادداشت ۴۶، به‌طور کاملتر نقل شده‌است): «تمامت قضایای صادق، [مساوی با] تمامت علوم طبیعی است.» چون این قضیه خود متعلق به‌علوم طبیعی نیست (و به‌قسمی ماوراء علم[1] تعلق دارد، یعنی نظریه‌ای که دربارهٔ علم بحث می‌کند)، لازم می‌آید که به‌ناراستی[2] [یا کذب] خود حکم کند و، بنا بر این، مستلزم تناقض باشد.

وانگهی، این قضیه بوضوح اصلی را که ویتگنشتاین خود بدان قائل است (رساله، ص ۵۷) نقض می‌کند. به‌موجب آن اصل: «هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند چیزی دربارهٔ خودش بگوید...»

بعلاوه، معلوم می‌شود حتی اصل اخیر نیز (که آن را اصل W خواهیم

---

1. meta-science 2. untruth

خواند) خود یکی از صورتهای گوناگون پارادکس دروغگوست و به‌ناراستی [یا کذب] خویش حکم می‌کند (وبنا بر این، برخلاف تصور ویتگنشتاین، نه معادل «نظریهٔ طبقات [منطقی][1]» است، نه ماحصل آن و نه جانشینی برای آن. برتراند راسل نظریهٔ مذکور را برای اجتناب از پارادکسهایی که کشف کرده‌بود، به‌این وسیله بوجود آورد که کلیهٔ عباراتی را که شبیه قضیه بنظر می‌رسیدند، به‌سه طبقه تقسیم کرد: قضایای صادق، قضایای کاذب و قضایای بیمعنا یا شبه‌قضایا). اصل W ویتگنشتاین را ممکن است مجدداً به‌شرح زیر صورت‌بندی کرد:

+W: هیچ عبارتی ــ بویژه هیچ عبارت شبیه‌قضیه‌ای ــ که به‌خود دلالت کند ــ خواه حاوی نام خود باشد و خواه حاوی متغیری فردی[2] که طبقه‌ای را که خود به‌آن متعلق است، در بر بگیرد ــ قضیه نیست (بلکه شبه‌قضیه‌ای بیمعناست).

اگر [اصل] +W راست باشد، با توجه به‌اینکه خود یك عبارت است و به‌هر عبارتی دلالت می‌کند، ممکن نیست قضیه باشد و، بنا بر این، به‌طریق اولی راست هم نیست.

از این‌رو، فرض اینکه [+W] راست است، قابل دفاع نیست. [اصل] +W ممکن نیست راست باشد؛ اما این نشان نمی‌دهد که ناگزیر باید دروغ [یا کاذب] باشد، زیرا هیچیك از این دو فرض ــ یکی دایر بر اینکه [+W] کاذب است و دیگری مشعر بر اینکه [+W] عبارتی بیمعنا (یا مهمل) است ــ ما را با اشکالات آنی روبرو نمی‌کند.

ویتگنشتاین ممکن بود بگوید وقتی جمله‌های زیر را می‌نوشت (رساله، ص ۱۸۹؛ فصل یازدهم، یادداشت ۵۱ (۱))، خود متوجه این مطلب بود: «قضایای من ایضاحی است بدین نحو که کسی که [نظر] مرا می‌فهمد، سرانجام این قضایا را فاقد مفهوم تشخیص می‌دهد...» ولی، به هر حال، می‌توان حدس زد که او [اگر بود] +W را بیمعنا توصیف می‌کرد نه کاذب. اما، به‌عقیدهٔ من، +W بیمعنا نیست، کاذب است. به عبارت دقیقتر، اعتقاد من این است که در هر زبان صوری که حاوی وسایلی

---

1. theory of types   2. individual variable

برای سخن گفتن دربارهٔ عبارات خود آن زبان باشد و نیز حاوی نامهایی برای نامیدن طبقات مختلف عبارات از قبیل «قضایا» و «غیرقضایا[۱]»، گزارهٔ صوری شده‌ای مانند W+ که به بیمعنا بودن خود حکم کند، نه بیمعنا خواهدبود نه براستی یك پارادکس، بلکه صرفاً تناقض ذاتی در بر خواهد داشت. (مثال زبان صوری، زبانی است که در آن گزاره‌های قطعیت‌ناپذیر[۲] گودل[۳] قابل عبارت‌بندی باشند). چنین گزاره‌ای به‌این دلیل ساده مفید معنا خواهدبود که حکم می‌کند به‌اینکه هیچ عبارتی از فلان قسم، قضیه نیست (یعنی فرمول نیک‌وصورت یافته‌ای نیست) و این حکم یا صادق خواهدبود یا کاذب. ولی بیمعنا نخواهدبود زیرا «نیکوصورت‌یافتگی (یا نیافتگی)» صفت عبارات است. فی‌المثل، «هر عبارتی بیمعناست»، مستلزم تناقض ذاتی است ولی پارادکس حقیقی نیست. همین‌طور است این عبارت که: «عبارت x بیمعناست»، اگر نام این عبارت را به‌جای x بگذاریم. برای اینکه یکی از افکار فیندلی[۴] را با اندك تغییری بیان کرده‌باشیم، می‌توانیم چنین بنویسیم که:

عبارتی که بدست می‌آید از تعویض[۵] متغیر در عبارت زیر: «عبارتی که بدست می‌آید از تعویض متغیر در عبارت x زیر با نام منقول این عبارت، گزاره نیست»، با نام منقول این عبارت، گزاره نیست[۶].

---

1. non-propositions

۲. undecidable statements. ترجمهٔ اصطلاح منطقی decision به «قطع» در زبان فارسی، از شادروان دکتر غلامحسین مصاحب به یادگار مانده‌است: **مدخل منطق صورت**، ۱۳۳۴. (مترجم)

۳. K.Goedel. منطقی و ریاضیدان اتریشی، متولد ۱۹۰۶. (مترجم)

4. J. N. Findlay

۵. «تعویض» به‌پیروی از دکتر مصاحب، در برابر substituting بکار برده شده‌است. (مترجم)

۶. برای آگاهی خوانندگان علاقه‌مند به‌منطق جدید و آشنابه‌انگلیسی، عین این جمله را به‌زبان اصلی نیز نقل می‌کنیم:

The expression obtained by substituting for the variable in the following expression, «The expression obtained by substituting for the variable in the following expression X the quotation name of this →

اما معلوم می‌شود آنچه هم‌اکنون نوشته‌ایم مستلزم تناقض ذاتی است. (اگر به‌جای «گزاره نیست» دوبار بنویسیم «گزاره‌ای کاذب است»، پارادکس دروغگو بدست می‌آید؛ اگر بنویسیم «گزاره‌ای برهان ناپذیر است»، گزاره‌ای به‌سبك گودل در نوشتهٔ فیندلی بدست می‌آید.)

خلاصهٔ بحث اینکه، برخلاف آنچه ممکن است در بادی امر بنظر برسد، نظریه‌ای که التزاماً بر بیمعنا بودن خود دلالت کند، بیمعنا نیست، کاذب است، زیرا محمول «بیمعنا» ـ به‌تفکیك از محمول «کاذب» ـ پارادکس ایجاد نمی‌کند. بنا بر این، نظریهٔ ویتگنشتاین، بر خلاف عقیدهٔ خود او، بیمعنا نیست، کاذب است (یا به‌عبارت دقیقتر، مستلزم تناقض ذاتی است).

(۳) بعضی از تحققیان [یا پوزیتیویستها] مدعی شده‌اند که تقسیم سه بخشی عبارات یك زبان به(۱) گزاره‌های صادق، (۲) گزاره‌های کاذب، و (۳) عبارات بیمعنا (یا بهتر بگوییم، عباراتی غیر از گزاره‌های نیکو صورت‌یافته)، تقسیمی کمابیش «طبیعی» است و، حذف پارادکسها را، به سبب بیمعنا بودنشان، و در عین حال حذف منظومه‌های مابعدالطبیعی را امکان‌پذیر می‌سازد. آنچه اکنون می‌گوئیم شاید نشان دهد که اینگونه تقسیم سه‌بخشی بتنهایی کافی نیست.

افسر رئیس ضداطلاعات تحت فرماندهی تیمسار، سه جعبه دارد که روی آنها بترتیب نوشته شده‌است: (۱) «جعبهٔ تیمسار»، (۲) «جعبهٔ دشمن» (که محتویات آن باید در دسترس جاسوسان دشمن قرار داده‌شود)، و (۳) «اوراق باطله». به‌این افسر دستور داده‌شده که هر روز پیش از ساعت ۱۲، کلیهٔ اطلاعاتی را که می‌رسد بر حسب اینکه آیا (۱) راست است، (۲) دروغ است، یا (۳) بیمعناست، بین آن سه جعبه تقسیم کند.

تا مدتی این افسر اطلاعاتی را که می‌رسد، بدون اشکال بین سه جعبه تقسیم می‌کند (از جمله اطلاعات دریافت شده، گزاره‌های صادق نظریهٔ

→expression, is not a statement», the quotation name of this expression, is not a statement.

(مترجم)

اعداد طبیعی و غیره است و احیاناً گزاره‌هایی در منطق از قبیل اینکه: «از مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق، نمی‌توان به‌قیاس صحیح هیچ گزارهٔ کاذبی استنتاج کرد»). اما آخرین پیام دریافت شده که نام آن را پ می گذاریم و درست پیش از ساعت ۱۲ با آخرین پست رسیده‌است، رئیس ضد اطلاعات را اندکی سرگردان می‌کند. در پ نوشته شده:«از مجموع تمامی گزاره‌هایی که در 'جعبهٔ تیمسار' گذاشته‌شده یا باید گذاشته‌شود، گزارهٔ '۱ = ۰' به‌قیاس صحیح قابل استنتاج نیست.» در ابتدا، رئیس ضداطلاعات دو دل است که شاید پ را باید در جعبهٔ (۲) بگذارد. اما چون به‌این نتیجه می‌رسد که اگر آن را در جعبهٔ (۲) بگذارد، اطلاع راست و گرانبهایی به‌دشمن داده‌است، سرانجام تصمیم می‌گیرد آن را در جعبهٔ (۱) بگذارد.

ولی معلوم می‌شود با این کار خطای فاحشی مرتکب شده‌است. متخصصان منطق نمادی (یا لوژیستیک؟) در ستاد فرماندهی می‌بینند، پس از صوری کردن (و «حسابیدن[1]») محتویات جعبهٔ تیمسار، مجموعه‌ای از گزاره‌ها بدست آورده‌اند که به‌سازگاری[2] خود حکم می‌کند و این امر، به‌موجب دومین قضیهٔ گودل دربارهٔ قطعیت‌پذیری[3]، به‌تناقض می‌انجامد، به‌نحوی که «۱ = ۰» را فی‌الواقع می‌توان از اطلاعات صادقی که به‌تیمسار داده‌شده استنتاج کرد.

حل مشکل بستگی به‌تشخیص این واقعیت دارد که تقسیم سه بخشی ـدست‌کم برای زبانهای عادیـ جایز نیست. بر اساس نظریهٔ تارسکی دربارهٔ صدق، پی‌می‌بریم که هیچ تعداد محدود و معینی از جعبه‌ها، [برای منظور ما] کافی نیست. در عین حال، همچنین مشاهده می‌کنیم که «بیمعنا بودن»ـ به‌مفهوم «عدم تعلق به‌فرمولهای نیکو صورت یافته» ـ به‌هیچ‌رو دلیل «مهمل‌گویی» نیست («مهمل‌گویی» به‌معنای «مشتی الفاظ که گرچه

---

۱. در حاشیهٔ صفحهٔ ۴۲۹، دربارهٔ این اصطلاح توضیح داده‌ایم. (مترجم)

۲. برای آگاهی از ملاك سازگاری (consistency) قالبها و فرمولها و گزاره‌های منطقی، رجوع کنید به‌مدخل منطق صورت، نگارش دکتر غلامحسین مصاحب. (مترجم)

3. decidability

ممکن است معانی عمیق برای آن ادعا شود، در واقع هیچ معنایی نمی‌دهد»). «بیمعنا بودن» (به‌مفهومی که گفته‌شد) آشکار می‌کند که تحققیان عمدتاً می‌خواسته‌اند این صفت را برای مابعدالطبیعه ثابت کنند.

۹. چنین می‌نماید که چیزی که وایتهد را در کتاب فرایند و واقعیت به‌نادیده‌گرفتن استدلال برانگیخت، مشکلات مرتبط با مسألهٔ معروف به «مسألهٔ استقراء» بود. (رجوع کنید همچنین به‌یادداشتهای ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ در همین فصل).

۱۰. تصمیمی اخلاقی است و صرفاً فرع سلیقه نیست، زیرا مسأله‌ای خصوصی نیست و در دیگران و زندگی ایشان نیز تأثیر می‌گذارد. (در مورد تقابل مسائل ذوقی و زیباشناختی با مسائل اخلاقی، رجوع کنید به متن مربوط به‌یادداشت ۶، فصل پنجم، و بویژه متن مربوط به‌یادداشتهای ۱۰ و ۱۱، فصل نهم). اهمیت فوق‌العادهٔ تصمیماتی که در اخلاق باید بگیریم، بخصوص ناشی از این است که «دانشورانی» که با چنین تصمیمها مواجهند، باید از لحاظ فکری و عقلی به‌عنوان امین کسانی که با اینگونه تصمیمات روبرو نیستند، عمل کنند.

۱۱. به‌اعتقاد من، شاید بزرگترین قدرت دین مسیح در این است که در اساس به‌جای اینکه به‌قوهٔ تعقل مطلق در آدمی متوسل شود، با اوصاف مشخص و ملموسی که از رنج و محنت بشر می‌دهد، قوهٔ تخیل او را به شهادت می‌طلبد.

۱۲. کانت که از جهت تصمیمات اخلاقی باید یکی از تساوی‌طلبان بزرگ بحساب آید، برکات ناشی از نابرابری افراد آدمی را مورد تأکید قرار می‌دهد. او متوجه است که تنوع و فردیت منش و عقاید آدمیان، یکی از شروط عمدهٔ پیشرفت مادی و تعالی اخلاقی است.

۱۳. کنایه‌ای است به‌کتاب جهان جسور جوان، نوشتهٔ الدس هاکسلی.

۱۴. در خصوص فرق امور واقع با تصمیمها یا درخواستها، رجوع کنید به‌فصل چهارم، متن مربوط به‌یادداشت ۵ و یادداشتهای بعد. در مورد «زبان خواستها» یا (به‌قول ال. جی. راسل) «پیشنهادهای سیاسی»،

رجوع کنید به‌متن مربوط به‌یادداشتهای ۴۳ ـ ۴۱ در فصل ششم و نیز فصل پنجم، یادداشت ۵ (۳).

این نظریه که جمیع آدمیان فطرتاً از نظر فکری و عقلی برابرند، به‌نظر من نادرست می‌رسد؛ اما از آنجا که بنا به‌ادعای کسانی مانند نیلس بور[۱]، تفاوتهای فردی فقط درنتیجهٔ تأثیر محیط بوجود می‌آید و، از طرف دیگر، داده‌های آزمایشی کافی برای فیصله بخشیدن به‌این مسأله در دست نیست، شاید بهتر باشد بگوییم که نظریهٔ مذکور «احتمالاً نادرست است».

۱۵. رجوع کنید مثلاً به‌رسالهٔ مرد سیاسی افلاطون که در متن مربوط به‌یادداشت ۱۲ در فصل نهم، قطعه‌ای از آن نقل شده‌است. در جمهوری، ۴۱۰a ـ ۴۰۹e، نیز قطعه‌ای مشابه دیده‌می‌شود. افلاطون نخست می‌گوید (۴۰۹ b ـ c): «قاضی خوب... بدین سبب خوب است که نیك‌نفس است»، و سپس می‌افزاید (۴۰۹e): «پس آیا در صدد نخواهی بود پزشکان و قضاتی را ... برای مراقبت از مردمانی که مزاج جسمی و روحی خوب و سالم دارند به‌کار بگماری؟ ایشان کسانی را که از سلامت جسمانی بی‌بهره‌اند به‌حال خود رها خواهند کرد تا بمیرند؛ و کسانی را که نفسشان بد و درمان‌ناپذیر است خواهند کشت.» مخاطب می‌گوید: «آری، زیرا خودت ثابت کردی که این کار، هم برای خود کسانی که با آنان اینگونه رفتار می‌شود و هم برای کشور، بهترین کار است.»

۱۶. رجوع کنید به فصل هشتم، یادداشت ۵۸، و فصل دهم، یادداشت ۲۸.

۱۷. نمونهٔ اینگونه کسان ایچ. جی. ولز بود که نخستین فصل کتابش، **عقل سلیم در جنگ و صلح**، با این عنوان زیبا مشخص می‌شد: «افراد بالغ به‌رهبر احتیاج ندارند». (رجوع کنید همچنین به‌فصل بیست و دوم، یادداشت ۲).

۱۸. در مورد پارادکس [یا باطل‌نمای] بردباری، رجوع کنید به فصل هفتم، یادداشت ۴.

---

۱. Niels Bohr (۱۹۶۲-۱۸۸۵). فیزیکدان بزرگ دانمارکی. (مترجم)

۱۹. «جهان» تابع عقل نیست، اما علم وظیفه دارد سامان «عقلی» به‌آن بدهد. «جامعه» تابع عقل نیست، اما مهندس اجتماعی وظیفه دارد سامان «عقلی» به‌آن بدهد. (البته غرض این نیست که او باید جامعه را «هدایت» کند یا «برنامه‌ریزی» از مرکز یا برنامه‌ای که کل را اصل قرار دهد، مطلوب است). زبان عادی ما تابع عقل نیست، ولی بر ماست که سامان «عقلی» به‌آن بدهیم یا دست‌کم موازین سلاست را حفظ کنیم. این طرز فکر که می‌توان آن را «مسلك عقلانی عملی[1]» نام داد، دارای نسبتی با مسلك عقلانی نسنجیده و مسلك غیرعقلانی است شبیه نسبت مسلك عقلانی سنجیده با آن دو. پیروان مسلك عقلانی نسنجیده ممکن است بگویند جهان تابع عقل است و وظیفهٔ علم کشف عقلانیت آن است. اتباع مسلك غیرعقلانی ممکن است بگویند جهان از بیخ و بن غیرعقلانی است و باید به‌وسیلهٔ شور و احساس و هیجان (یا با شهود عقلی) به‌تجربه درآید، نه به‌روش علمی. اما کسی که پیرو مسلك عقلانی عملی است گرچه تشخیص می‌دهد که مدار جهان بر عقل نیست، می‌خواهد تا می‌توانیم آن را به‌محك عقل بزنیم و موازین عقلی را بر آن حاکم کنیم. ممکن است مطلب را از زبان کارناپ (در کتاب ساخت منطقی جهان، ص VI) اینگونه بیان کنیم که پیرو مسلك عقلانی عملی «همه جا در جستجوی وضوح است اما در عین حال به‌آن دسته از رویدادهای زندگی نیز واقف است که هرگز کاملاً قابل فهم نیستند و هیچ‌گاه درهم پیچیدگیهایشان کاملاً در قالب عقل نمی‌گنجد.»

۲۰. در خصوص معیارهای سلاست، رجوع کنید به‌فصل دوازدهم، یادداشت ۳۰، و آخرین یادداشت در همین فصل.

۲۱. یکی از کسانی که به‌صنعت‌گستری و تقسیم کار حمله می‌کند، توین‌بی است (*مطالعه‌ای در تاریخ*، ج ۱، ص ۲۲ به‌بعد). توین‌بی از این می‌نالد که: «نظام صنعتی آبرو و اعتباری را که بدست آورده بر کسانی که در جهان غرب به‌کار فکری مشغولند تحمیل کرده‌است ... و هرگاه چنین کسان خواسته‌اند این مواد را به‌صورت 'اجناس مصنوع یا نیمه‌مصنوع'

---

1. pragmatic rationalism

عمل بیاورند، ناچار بوده‌اند دوباره به‌تقسیم کار متوسل شوند ...» (همان کتاب، ص۴). در صفحهٔ ۲ همان کتاب، توین‌بی دربارهٔ نشریات علوم طبیعی چنین می‌گوید: «این نشریات نیز مانند نظام صنعتی هستند ـ منتها 'به‌صورت کتاب' ـ که از همان [سیستم] تقسیم کار تبعیت می‌کنند و باید تولید اجناسی را که به‌نحو ماشینی از مواد خام می‌سازند، به‌طور یکنواخت در بیشترین حد نگاه‌دارند.» (تأکید بر کلمات از من است). در حاشیهٔ صفحهٔ ۳، توین‌بی نظر دیلتای[1] را (که خود از پیروان هگل بوده) تأیید می‌کند. دیلتای معتقد بود که لااقل علوم انسانی[2] باید از چنین روشها دوری گزینند. (جمله‌ای که او از دیلتای نقل می‌کند چنین است: «هیچ کجا در علوم انسانی[3] و علوم طبیعی، مفاهیم موجود یکسان نیستند.»)

به‌نظر من، نه تعبیر توین‌بی از تقسیم کار در زمینهٔ علوم درست است و نه فرقی که دیلتای بین روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی می گذارد. آنچه توین‌بی اسمش را «تقسیم کار» گذاشته‌است، بهتر می‌بود «همکاری» یا «نقد و سنجش متقابل» خوانده شود. رجوع کنید به‌فصل بیست و سوم، مطالب مربوط به‌یادداشتها ۸ و ۹ در متن، و نیز سخنان ملك‌مری دربارهٔ همکاری علمی که در متن مربوط به‌یادداشت ۲۶ در همین فصل نقل شده‌است. (در مورد ضدیت توین‌بی با مسلك عقلانی، رجوع کنید همچنین به‌فصل یازدهم، یادداشت ۶۱).

۲۲. آدولف کلر، دین و دولت در قارهٔ اروپا[4]. باید از آقای

---

۱. Wilhelm Dilthey (۱۹۱۱-۱۸۳۳). فیلسوف آلمانی. (مترجم)

۲. spiritual sciences (معنای لفظی: علوم روحی). پوپر اصل این اصطلاح را در آلمانی نمی‌دهد اما با وقوفی که به‌اندیشه‌های دیلتای داریم، به‌احتمال نزدیك به یقین، غرض همان مفهوم Geisteswissenschaften است که در فارسی و انگلیسی معادل دقیق ندارد و (در مقابل علوم طبیعی) بتفاوت گاهی «علوم انسانی» ترجمه می‌شود، گاهی «علوم فرهنگی» وگاهی «علوم اجتماعی» (رجوع کنید به‌جملهٔ بعد و بند آینده در یادداشت پوپر). (مترجم)

۳. sciences of the Spirit. رجوع کنید به‌توضیحاتی که در یادداشت قبل داده‌ایم. (مترجم)

4. Adolf Keller, *Church and State on the European Continent* (Beckly →

وب[1] سپاسگزاری کنم که توجه مرا به‌این قطعهٔ خواندنی جلب کرد.

۲۳. در مورد اینکه آینده‌پرستی اخلاقی یکی از اقسام مذهب تحققی [یا پوزیتیویسم] در اخلاق است، رجوع کنید به‌فصل بیست و دوم (بویژه متن مربوط به‌یادداشت ۹ و یادداشتهای بعد).

برخلاف شیوه‌ای که اکنون باب روز شده‌است (رجوع کنید به‌فصل یازدهم، یادداشت ۵۱)، سعی من بر این است که سخنان کلر را جدی بگیرم و به‌جای اینکه مانند تحققیان [یا پوزیتیویستها] کلام او را مهمل تشخیص دهم و کنار بگذارم، صدق آن را مورد تردید قرار دهم.

۲۴. رجوع کنید به‌فصل دهم، یادداشت ۷۰ و مطالب مربوط به‌آن در متن، و فصل یازدهم، یادداشت ۶۱.

۲۵. انجیل متی، باب هفتم، آیه‌های ۱۵ و ۱۶: «از انبیای کذبه احتراز کنید که به‌لباس میشها نزد شما می‌آیند ولی در باطن گرگان درنده می‌باشند. ایشان را از میوه‌های ایشان خواهید شناخت.»

۲۶. ج. مک‌مری، کلید تاریخ[2]. (در خصوص اختلاف عقیدهٔ من با مک مری، رجوع کنید به‌فصل بیست و پنجم، مطالب مربوط به‌یادداشت ۱۶ در متن).

۲۷. رجوع کنید به‌کتاب فلسفه و فیزیک‌دانان، نوشتهٔ ال. اس. استبینگ،[3] و سخنان کوتاه خود من در دیالکتیك چیست؟ (حدسیات و ردیات، ص ۳۳۰)، دربارهٔ مشرب هگلی جینز.

۲۸. رجوع کنید از جمله به‌فصل هفتم، یادداشتهای ۸ تا ۱۲، و متن.

۲۹. رجوع کنید به‌اواخر فصل دهم، یادداشتهای ۵۹ تا ۷۰ و متن (بویژه اشاره‌ای که به‌مك‌تگرت شده‌است)؛ همچنین یادداشت مربوط به «مقدمهٔ» این کتاب و فصل یازدهم، یادداشت ۳۳، فصل دوازدهم، یادداشت ۳۶، و یادداشتهای ۴ و ۶ و ۵۸ در همین فصل، و نیز جمله

→Social Service Lecture, 1936).

1. L. Webb
2. J. Macmurray, *The Clue to History* (1938), pp. 86, 192.
3. L. S. Stebbing, *Philosophy and the Physicists*.

هایی کـه پایینتر در یـادداشت **۳۲** از ویتگنشتاین نقـل شـده‌است دربـارهٔ اینکه مراقبهٔ جهان یا احساس دمسازی با جهان[1] به‌عنوان یك کل محدود، احساسی عرفانی است.

یکی از نوشته‌های اخیر در باب عرفان و نقـش عـرفان در سیاست، کتاب الدوس هاکسلی، عالیجناب خاکستری‌پـوش[2] است کـه بتـازگی بسیار راجع بـه‌آن بحث شده است. نکتهٔ جالب توجه در این کتاب این است کـه نویسنده ظاهراً متوجه نیست کـه داستانی کـه دربارهٔ عارف و سیاستمداری موسوم به پدر ژوزف نقل می‌کند، دقیقاً مدعای خود او را باطل می‌سازد. هـاکسلی مدعی است کـه کسانی کـه در هر کشور در سیاست و تدبیر ملك نفوذ وتأثیر دارند باید اساس اخلاق و دیانتشان کاملاً استوار باشد و تنها روش تعلیـم و تـربیت که ممکـن است چنین پایه و مایـه‌ای فراهم سازد، آمـوزش عـرفانـی است. اما سرگـذشتـی کـه در نوشتـهٔ وی آمـده‌است نشان مـی‌دهـد کـه پدر ژوزف، بـا وجود آموزشی کـه یافته‌بود، وسوسه شد و بـه‌همـان وسوسه‌ای گـرفتار آمـد که در انتظار همهٔ صاحبان قـدرت است و نتـوانست در بـرابـر ایـن وسوسه تاب بیـاورد و قـدرت مطلـق، او را مطلقاً فاسد کـرد. بـه‌سخن دیگـر، تنهـا شاهـد تاریخی کـه بتفصیل در کتـاب مـورد بحث قـرار گـرفته‌است، کاملاً بطلان ادعـای نـویسنده را ثابت مـی‌کند و او بنظـر نمـی‌رسد از ایـن رهگـذر حتـی دغـدغـه‌ای به‌دل راه دهد.

---

1. feeling for the World

2. Aldous Huxley, *Grey Eminence.*

عنوان ایـن کتاب، کنایه به‌لقبی است کـه در عهد لویـی سیزدهـم پادشـاه فرانسه، به‌یکی از روحانیان آن کشور بـه‌نام فـرانسوا لوکلر دو ترامبلـه (Frnacois Le Clerc du Tremblay)، معـروف بـه ژوزف پـدر روحانـی (Père Joseph)، داده‌بودنـد. پـدر ژوزف، رایـزن و محرم راز کاردینـال ریشلیـو، صدر اعظم فرانسه، بود (کـه او را عالیجناب سرخ‌پوش می‌گفتند). نظـر بـه نفوذی کـه پدر ژوزف بهم رسانیده‌بود، اصطلاح «عالیجناب خاکستری‌پـوش» امروز در فرانسه و انگلیسی به‌کسی اطـلاق می‌شـود کـه قدرت واقعی بـه‌طـور پنهان در دست اوست. (مترجم).

۳۰. فرانتس کافکا، دیوار چین[1].

۳۱. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۱۹ در همین فصل.

۳۲. ویتگنشتاین در صفحهٔ ۱۸۷ رساله می‌نویسد: «عرفان یعنی اینکه جهان هست، نه اینکه جهان چگونه است. مراقبهٔ جهان از جنبهٔ سرمدی یا خارج از ظرف زمان[2] به‌معنای مراقبهٔ آن است به‌عنوان یك کل محدود. احساس اینکه جهان یك کل محدود است، احساسی عرفانی است.» ملاحظه می‌شود که عرفان ویتگنشتاین بر اصالت کل بنا شده‌است. او جمله‌های دیگری هم دارد از این قبیل که: «بدون شك چیزی هست که به بیان نمی‌آید [ولی] نمایان است و این همان امر عرفانی است.» (همان کتاب، همان‌جا). در این مورد، رجوع کنید به‌انتقادهای کارناپ در نحو منطقی زبان، ص ۳۱۴ به‌بعد. رجوع کنید همچنین به‌فصل بیست و پنجم، یادداشت ۲۵ و مطالب متن، و یادداشت ۲۹ در همین فصل و ارجاعاتی که در آن یادداشت داده‌است.

۳۳. رجوع کنید به‌فصل دهم، ازجمله یادداشتهای ۴۰ و ۴۱. نمونهٔ گرایشهای قبیله‌ای نهفته در اینگونه فلسفهٔ مختص خواص و دانایان راز، جمله‌ای است که کولنای در جنگ با غرب، ص ۷۴، از بلوهر[3] نقل کرده‌است: «مسیحیت مرامی است مؤکداً اشرافی و آزاد از قیود اخلاقی و غیر قابل تعلیم. مسیحیان یکدیگر را از قالب ظاهری همدیگر می‌شناسند و جماعتی در جامعهٔ بشری تشکیل می‌دهند که [اعضای آن] هرگز تفاهم از میانشان رخت برنمی‌بندد و هیچ کس غیر از خودشان قادر به‌فهم ایشان نیست. مسیحیان انجمنی سری تشکیل می‌دهند. محبتی که در دین مسیح در کار است از نوع محبتی است که پرستشگاههای مشرکان [پیش از مسیح] را منور می‌کرد و با آنچه به‌محبت به‌بشر یا محبت به‌همسایه معروف است و از مخترعات یهود است، کوچکترین نسبتی ندارد.» نمونهٔ دیگر، این جمله از کتاب فون زالمون موسوم به‌یاغیان، صفحهٔ ۲۴۰، است (که در فصل دوازدهم، یادداشت ۹۰، نیز جمله‌هایی از آن نقل شد): «آناً یکدیگر را می‌شناختیم، هر چند هر کداممان چون خبر

1. F. Kafka, *The Great Wall of China* (English transl. by E. Muir, 1933), p. 236. 2. sub specie aeterni 3. H. Blueher

کشمکش و خطر به گوشمان خورده بود، از یك گوشهٔ رایش آمده بودیم.» (تأکید بر کلمات از من است).

۳۴. این سخن نباید به معنای اصالت تاریخی گرفته شود. منظور من این نیست که پیشگویی کنم چنین تعارضی هیچ نقشی در تحولات آینده نخواهد داشت. غرض این است که تا کنون می بایست آموخته باشیم که چنین مشکلی دیگر وجود ندارد و به فرض هم که داشته باشد، در مقام مقایسه با مشکل وجود مذاهب خبیثی مانند توتالیتاریسم و نژادپرستی که اکنون با آنها مواجهیم، بنسبت ناچیز است.

۳۵. غرض همکاری در نگارش کتاب پرینکیپیا ماتماتیکا [= مبادی ریاضیه][1] است. (وایتهد در فرایند و واقعیت، ص ۱۰، می گوید که «مباحث تمهیدی را تقریباً سراسر و، در تحریر دوم، کلاً راسل نوشته است.»)

۳۶. رجوع کنید به ارجاعاتی که وایتهد در فرایند و واقعیت، ص ۴، به هگل (و بسیاری دیگر، از جمله افلاطون و ارسطو) می دهد.

۳۷. وایتهد، همان کتاب، ص ۱۸ به بعد.

۳۸. کانت، پیشگفتار [بر هر مابعدالطبیعهٔ آینده]، «ضمیمه» (مجموعهٔ آثار، ویراستهٔ کاسیرر، ج ۴، ص ۱۳۲. در مورد اصطلاح crazy quilt (= مرقع چهل تکه)، رجوع کنید به ترجمهٔ انگلیسی کرس از پیشگفتار (۱۹۰۲ و ۱۹۱۲)، ص IV).

۳۹. وایتهد، همان کتاب، ص ۲۰ به بعد.

در خصوص طرز فکر می خواهی بخواه، نمی خواهی نخواه، که در متن در بند بعد تشریح شده است، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۵۳.

۴۰. وایتهد، همان کتاب، ص ۴۹۲. دو فقره از برابرنهاده های دیگر بدین شرح است: «صدق این دو گفته عیناً یکی است که جهان حال[2] در خداست یا خدا حال در جهان است... صدق این دو گفته عیناً یکی

1. A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica.*
2. immanent

است که خدا جهان را می‌آفریند یا جهان خدا را می‌آفریند.» از خواندن این جمله‌ها آدمی به‌یاد عارف آلمانی، شفلر (آنگلوس سی‌لسیوس)[۱]، می‌افتد که می‌گفت: «من به‌بزرگی خدا هستم و خدا به‌کوچکی من؛ من بی او نمی‌توانم بود و او بی من.»

پایینتر در همین بند در متن گفته‌ام که «نمی‌فهمم نویسنده می‌خواهد چه چیز را برساند». باید تذکر دهم که بسیار از نوشتن این جمله اکراه داشتم و کاملاً واقفم که این شیوهٔ انتقاد، از مقولهٔ تفننهای مبتذل و خطرناك است. تنها به‌این سبب این جمله از قلمم جاری شد که، با همهٔ کوششی که کردم، دیدم براستی چنین است.

۴۱. نامهٔ مورخ ۸ آوریل ۱۷۶۶ کانت به‌مندلسون[۲] (مجموعهٔ آثار، ویراستهٔ کاسیرر، ج۹، ص ۵۶ به‌بعد).

۴۲. توین‌بی، مطالعه‌ای در تاریخ، ج۶، ص ۵۳۶ به‌بعد.

۴۳. توین‌بی دربارهٔ «صاحبان عقاید سنتی» می‌نویسد (همان کتاب، ص ۵۳۷) که چنین کسان: «پژوهش ما را حمله‌ای خواهند شمرد به‌اساس و ارزش تاریخی سرگذشت عیسی مسیح به‌گونه‌ای که در انجیلها آمده است.» او معتقد است (ص۵۳۸) که خدا نه تنها از طریق حقایق، بلکه در شعر نیز تجلی می‌کند. به‌موجب نظریهٔ توین‌بی، خدا «در فرهنگ مردم [= فولکلور] متجلی است.»

۴۴. در ادامهٔ کاربرد روش توین‌بی در مورد خود او، ممکن است این سؤال را مطرح کرد که آیا مطالعه‌ای در تاریخ نیز ـ که نویسنده قصد دارد آن را به‌سیزده جلد برساند ـ مانند « سلسله مجلدات تاریخی مختلفی که انتشارات دانشگاه کیمبریج[۳] زیر چاپ دارد» و توین‌بی با چیره‌دستی آنها را در جلد اول، صفحهٔ ۴، با «تونلها و پلها و سدها و کشتیهای اقیانوس‌پیما و ناوهای جنگی و آسمانخراشهای شگرف و حیرت‌آور» مقایسه می‌کند، به‌قول خود وی از مقولهٔ «هنرنماییهای محیرالعقول»

---

۱. [Johannes] Scheffler (Angelus Silesius) (۷۷ - ۱۶۲۴). شاعر و عارف آلمانی. (مترجم)

۲. رجوع کنید به‌توضیحات ما در حاشیهٔ صفحهٔ ۸۳۱. (مترجم)

3. Cambridge University Press

نیست؟ بخصوص می‌توان پرسید که آیا هدف «هنرنمایی محیرالعقول» خود توین‌بی، به‌اصطلاح خودش ساختن یك «ماشین زمان[۱]» دیگر ـ یا گریز دیگری به‌دامان گذشته ـ نیست؟ (رجوع کنید خصوصاً به‌فصل یازدهم، یادداشت ۶۱، که در آن گرایش توین‌بی به‌قرون وسطا مورد بحث قرار گرفته‌است. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۵۴ در همین فصل).

۴۵. تاکنون فقط شش جلد اول را دیده‌ام. آینشتاین یکی از معدود دانشمندانی است که نامی از او برده شده‌است.

۴۶. توین‌بی، همان کتاب، ج ۲، ص ۱۷۸.

۴۷. توین‌بی، همان کتاب، ج۵، ص ۵۸۱ به‌بعد. (تأکید بر کلمات از من است).

در خصوص غفلت توین‌بی از تعالیم مارکس و بویژه بیانیهٔ کمونیست، اشاره به‌این گفتهٔ او در جلد پنجم، صفحهٔ ۱۷۹ [مطالعه‌ای در تاریخ] بیمناسبت نیست که: «در مارس ۱۹۱۸، جناح بلشویك یا اکثری[۲] حزب سوسیال دموکرات روسیه، برای بزرگداشت و به‌یادگار کمون ۱۸۷۱ پاریس، نام خود را به 'حزب کمونیست روس' تغییر داد ...» نظیر این گفته، در صفحهٔ ۵۸۲ همان مجلد نیز آمده‌است.

اما این سخن درست نیست. تغییر نام در کنفرانس آوریل ۱۹۱۷ حزب، به‌پیشنهاد لنین صورت گرفت (داهنما، ص‌ص ۷۸۳ و ۷۸۷) و آشکارا هم به‌بیانیهٔ کمونیست اشاره داشت و هم به‌این مناسبت بود که، به‌گفتهٔ لنین، «مارکس و انگلس خویشتن را کمونیست نامیده‌بودند».

۴۸. انگلس، سوسیالیسم ناکجاآبادی و سوسیالیسم علمی (رجوع کنید به‌فصل سیزدهم، یادداشت ۹). در مورد دو ریشهٔ تاریخی کمونیسم مارکس (یعنی کمونیسم افلاطون و شاید کمونیسم فیثاغورس، یا کهنه‌پرستی و کتاب اعمال [رسولان]) رجوع کنید بویژه به‌فصل پنجم، یادداشت ۲۹، و نیز فصل چهارم، یادداشت ۳۰، فصل ششم، یادداشتهای ۳۴ و ۳۵ و ۳۶، و فصل سیزدهم، یادداشتهای ۳ و ۸ و متن.

---

۱. time machine. کنایه‌ای است به‌کتاب معروف ایچ.جی. ولز. (مترجم)

2. Majoritarian Wing

۴۹. توین‌بی، همان کتاب، ج۵، ص۵۸۷.

۵۰. رجوع کنید به‌فصل بیست و دوم، به‌ویژه متن مربوط به یادداشتهای ۱ تا ۴ و اواخر آن فصل.

۵۱. این تنها جمله نیست. توین‌بی غالباً به «قضاوت تاریخ» ابراز احترام می‌کند و نظریه‌اش دایر بر اینکه «مسیحیت ادعا دارد ... که خدا در تاریخ متجلی است»، در همین راستا سیر می‌کند. نظریهٔ مذکور که [متکلم عیسوی]، کارل بارت، آن را نظریه‌ای «نو پروتستانی» می‌نامد، در فصل آینده موضوع بحث خواهد بود (رجوع کنید خصوصاً به‌یادداشت ۱۲ در آن فصل).

گفتنی است که شیوهٔ بحث توین‌بی دربارهٔ مارکس، سخت متأثر از مارکسیسم است. در صفحهٔ ۴۱ جلد اول مطالعه‌ای در تاریخ، چنین می‌خوانیم: «اینگونه برساخته‌های مارکسیستی امروز حتی در میان کسانی رواج پیدا کرده‌است که اصول جزمی تعالیم مارکس را رد می‌کنند.» منظور بالاخص کلمهٔ «پرولتاریا»ست؛ ولی پیداست که مدلول جمله از استعمال محض الفاظ فراتر می‌رود.

۵۲. توین‌بی، همان کتاب، ج۳، ص ۴۷۶. جملهٔ نقل شده برمی‌گردد به‌جلد اول، بخش یک، الف، نسبیت اندیشهٔ تاریخی. (مسألهٔ «نسبیت» اندیشهٔ تاریخی در فصل آینده مورد بحث قرارخواهد گرفت). برای آگاهی از ایرادات استادانه‌ای که مدتها پیش به‌نسبیگرایی تاریخی (و مذهب اصالت تاریخ) گرفته شده‌است، رجوع کنید به‌کتاب ه. سیج‌ویک، گستره و مناسبات فلسفه[1]، درس ۹، بویژه صفحهٔ ۱۸۰.

۵۳. زیرا اگر هر اندیشه‌ای، به‌اعتبار بوم تاریخی خود، به‌آنچنان معنایی «ناگزیر نسبی» باشد که «به‌طور مطلق راست» نباشد (یا به‌عبارت دیگر، راست نباشد)، این حکم در مورد خود این ادعا نیز صدق می‌کند و، بنا بر این، ممکن نیست راست باشد و، از این‌رو، «قانون طبیعت بشر» نیست. رجوع کنید همچنین به‌یادداشت ۸ (۲) (الف) در همین فصل.

۵۴. در مورد این دعوی که توین‌بی به‌دامان گذشته می‌گریزد،

---

1. H. Sidgwick, *Philosophy--Its Scope and Relations* (1902).

رجوع کنید به‌یادداشت ۴۴ در همین فصل و یادداشت ۶۱ در فصل یازدهم (راجع به‌گرایش توین‌بی به‌قرون وسطا). توین‌بی خود بهترین ایرادها را به‌کهنه‌پرستی می‌گیرد (مطالعه‌ای در تاریخ، ج۶، ص۶۵ به‌بعد) و من با حملهٔ او به‌ملیت‌گرایانی که می‌خواهند زبانهای باستانی را بویژه در فلسطین زنده کنند، کاملاً موافقم. اما خود او نیز در تعرضی که به‌صنعت‌گستری می‌کند، از لحاظ کهنه‌پرستی دست‌کمی از ملیت‌گرایان ندارد (رجوع کنید به‌یادداشت ۲۱ در همین فصل). در خصوص گریز به‌آینده، تنها شاهدی که می‌توانم ذکر کنم، عنوان پیامبرانهٔ بخش دوازده کتاب توین‌بی است به‌این عبارت: دورنما [یا آیندهٔ] تمدن غرب.

۵۵. «توفیق دنیوی غم‌انگیز» بعضی از پیامبران، در صفحهٔ ۴۷۲ جلد سوم کتاب توین‌بی مورد بحث واقع شده‌است. در مورد ایگناتیوس لویولا، رجوع کنید به‌همان کتاب، ج۳، ص‌ص ۲۷۰، ۴۶۶.

۵۶. توین‌بی، همان کتاب، ج۵، ص۵۹۰. قطعهٔ نقل شده، از همان جلد، ص ۵۸۸، است.

۵۷، توین‌بی، همان کتاب، ج۶، ص۱۳.

۵۸. توین‌بی، همان کتاب، ج۶، ص۱۲ به‌بعد. (اشارهٔ توین‌بی، به کتاب برگسون، دو سرچشمهٔ اخلاق و دین، است).

قطعهٔ زیر که توین‌بی در آن (همان کتاب، ج۵، ص۵۸۵) تاریخ را اصل قرار داده‌است، از جهت موضوع بحث ما خواندنی است: «مسیحیان معتقدند ـ و مطالعهٔ تاریخ مطمئناً صحت اعتقادشان را ثابت می‌کند ـ که آدمی محال است به برادری دست یابد مگر آنکه شهروند مدینه‌ای الاهی[1] شود که برتر از دنیای بشری است و خداوند خود پادشاه آن است.» (تأکید بر کلمات از من است). سؤال این است که چگونه ممکن است مطالعهٔ تاریخ، چنین ادعایی را ثابت کند؟ آیا خود اینکه کسی مدعی اثبات چنین چیزی می‌شود، مسؤولیت سنگین به‌دنبال ندارد؟

در مورد کتاب برگسون، من کاملاً موافقم که عنصری غیرعقلانی و شهودی در هر اندیشهٔ آفریننده وجود دارد؛ اما این عنصر در تفکر

1. Civitas Dei

عقلانی علمی نیز یافت می‌شود. اندیشهٔ عقلانی، اندیشهٔ غیرشهودی نیست ـ کشف و شهودی است که (برخلاف کشف و شهود بی‌قید و بند) باید به محک آزمون و بازسنجی بخورد. این حکم را من در مورد ایجاد جامعهٔ باز نیز صادق می‌دانم و تصدیق دارم که کسانی مانند سقراط، ملهم از شهود و درون‌بینی بوده‌اند؛ اما در ضمن معتقدم که چیزی که مایهٔ امتیاز بنیادگذاران جامعهٔ باز می‌شود عقلی بودن آنهاست و همین عامل ایشان را از کسانی ممتاز می‌کند که سعی داشته‌اند سیر تکاملی آن جامعه را متوقف سازند. سرچشمهٔ الهام چنین کسان نیز، مانند افلاطون، کشف و شهود بوده‌است، منتها شهودی غیرعقلایی (به‌معنایی که اصطلاح اخیر در این فصل بکار می‌رود). رجوع کنید همچنین به یادداشت مربوط به«مقدمهٔ» این کتاب.

۵۹. رجوع کنید به‌فصل هجدهم، یادداشت ۴.

فصل بیست و پنجم

۱. یعنی گروهی که به «عـرفیها[1]» معروفند (مـانند هـ. پوانکاره، پ. دوئم[2] و، اخیراً، ادینگتن). رجوع کنید به‌فصل پنجم، یادداشت ۱۷.

۲. رجوع کنید به‌کتاب من، منطق اکتشاف علمی.

۳. «نظریـهٔ سطل گونگی ذهن» در فصل بیست و سوم نیز ذکـر شده است.* (در مـورد «نظریهٔ نـورافکن‌وارگـی علـم»، رجوع کنیـد همچنین بـه‌نـوشتهٔ من در تدارک نظریـه‌ای عقلی در باب سنت، که اکنون در کتاب حدسیات و ردیات چاپ شده‌است.)* شاید بتوان گفت که «نظریهٔ نورافکن‌وارگی» فقط مشتمـل بر عناصر قابل دفـاع کانتیسم است. خطای کانت در این بود که گمان می‌کرد نورافکن را نمی‌توان بهبود بخشید و متوجه نبود که بعضی نورافکنها ممکن است از روشن کـردن برخی امور واقـع عـاجز بمانند و همین امور امکان دارد در پرتو نورافکنهای دیگـر روشن شونـد، و درست به‌همین گـونه است که ما برخی نورافکنها را رها مـی‌کنیم و بـه پیشرفت نائل می‌شویم.

۴. رجوع کنید به‌فصل هشتم، یادداشت ۲۳.

۵. در خصوص کـوشش برای اجتناب از هرگـونه پیش‌فرض، رجوع کنید بـه‌انتقـادی که در فصل بیست و چهـارم، یـادداشت ۸ (۱) و متن، (از هوسرل) شده‌است. هـ. گـومپرتس نیز از جهتی دیگر به‌این اندیشهٔ خام و ساده‌لـوحـانه حمله کرده‌است کـه اجتناب از پیش‌فـرض (یـا نظـرگـاه)

---

1. conventionalists

۲. گمـان می‌رود منظـور Paul Duhem (۱۹۱۶-۱۸۶۱) فیـزیکـدان و ریاضیدان فرانسوی باشد. (مترجم)

امکان‌پذیر است[1]. حملهٔ گومپرتس متوجه تجربیان رادیکال است (نه هوسرل). به‌نوشته او:

موضع فلسفی یا علمی نسبت به‌امور واقع، همواره موضعی فکری است و نه فقط موضع لذت بردن از امور واقع مثل گاو یا تماشای امور واقع مانند نقاش یا استغراق در امور واقع مانند کسی که در عالم هپروت سیر می‌کند. بنا بر این، فرض ما باید این باشد که فیلسوف صرفاً به‌هیچ امر واقع آنگونه که هست قانع نیست و دربارهٔ آن فکر هم می‌کند... روشن است که در پس پشت آنگونه رادیکالیسم فلسفی که مدعی... بازگشت به‌امور واقع یا داده‌های بیواسطه است، پذیرش نسنجیدهٔ نظریات موروثی نهفته‌است، زیرا بعضی افکار دربارهٔ امور واقع باید حتی به‌خاطر رادیکالهای فلسفی نیز خطور کند. اما چون ایشان به‌حدی از این افکار ناآگاهند که می‌گویند فقط امور واقع را تصدیق می‌کنند، بناچار باید فرض کنیم که افکارشان ناسنجیده است.

(رجوع کنید همچنین به‌سخنان همین نویسنده در مقاله‌ای به‌نام «تعبیر[2]»).

۶. رجوع کنید به‌اظهار نظرهای شوپنهاور دربارهٔ تاریخ (تفننات [و متممات][3]، ج۲، فصل نوزدهم، بند ۲۳۸؛ مجموعهٔ آثار، چاپ دوم آلمانی، ج۶، ص ۴۸۰).

۷ (۱) این نظریهٔ دربارهٔ علیت که طرح اجمالی آن در اینجا دیده می‌شود، تا جایی که می‌دانم نخست در کتاب من منطق پژوهش (۱۹۳۵) آمده‌است که در ۱۹۵۹ به‌نام منطق اکتشاف علمی به‌انگلیسی ترجمه شده است (رجوع کنید به‌آن ترجمه، از صفحهٔ ۵۹ به‌بعد). در ترجمهٔ فعلی در اینجا، پرانتزهای متن اصلی را برداشته‌ام ولی چند شماره و چهار

---

۱. رجوع کنید به: Weltanschauungslehre, I, 1905, pp. 33-5. ترجمهٔ من شاید اندکی آزاد است.

2. [H. Gomperz], «Interpretation», *Erkenntnis*, Vol. 7, pp. 225 f.

3. [A.] Schopenhauer, *Parerga* [*und Paralipomena*].

عبارت کوتاه بین دو هلال افزوده‌ام تا، از طرفی، مفهوم این قطعهٔ فشرده بهتر درك شود و، از طرف دیگر (چنانکه در مورد دو پرانتز آخر ملاحظه می‌شود)، فرصتی نیز برای بیان نظرگاهی که تارسکی آن را «معناشناسی[1]» نامیده‌است و در ۱۹۳۵ هنوز نزد من روشن نبود، فراهم بیاید (رجوع کنید از جمله به‌نوشتهٔ او بنیاد معناشناسی علمی[2] و کتاب کارناپ مدخل معنا شناسی). اکنون به‌سبب زحماتی که تارسکی در پروراندن بنیادهای معناشناسی کشیده‌است، برخلاف هنگامی که [منطق پژوهش] را می‌نوشتم، دیگر دودلی و تردیدی دربارهٔ کاربرد کامل دو اصطلاح «علت» و «معلول» ندارم، زیرا هر دو را می‌توان با استفاده از مفهوم تارسکی از «صدق»، به یاری تعاریف معناشناختی تعریف کرد، از جمله مثلاً به‌این وجه: رویداد A علت رویداد B است و رویداد B معلول رویداد A، به‌این شرط و تنها به این شرط که زبانی باشد که بتوان در آن سه قضیهٔ u و a و b را به‌نحوی صورت‌بندی کرد که u قانون کلی صادقی باشد و a رویداد A را توصیف کند و b رویداد B را، و b تالی منطقی u و a باشد. (اصطلاح «رویداد» یا «امر واقع» را در اینجا می‌توان به‌کمك صورت معناشناختی تعریف من از «رویداد» در منطق اکتشاف علمی، ص ۸۸ به‌بعد، مثلاً به‌این وجه تعریف کرد: رویدادی مانند E مدلول مشترك طبقه‌ای از گزاره‌های شخصی متقابلاً برگردان‌پذیر است).

(۲) بیمناسبت نیست چند نکته نیز دربارهٔ سابقهٔ تاریخی مسألهٔ علت و معلول در اینجا بیفزاییم. تصور ارسطو از علت، نمونهٔ تصور اصحاب اصالت‌ماهیت است. (منظور علت صوری و علت مادی و علت فاعلی است؛ علت غایی فعلاً مورد نظر نیست، گو اینکه آنچه می‌گوییم دربارهٔ آن نیز صدق می‌کند). مسأله نزد وی، مسألهٔ تبیین دگرگونی یا حرکت است. این امر با رجوع به‌ساخت پنهانی اشیاء تبیین می‌شود. مذهب اصالت‌ماهیت، نزد بیکن و دکارت و لاك و حتی نیوتن نیز یافت می‌شود. ولی نظریهٔ دکارت راهی برای نظر کردن در آن به‌نحو تازه‌ای می‌گشاید.

1. semantics

2. A. Tarski, *Grundlegung der wissenschaftlichen Semantik*, in *Actes du Congrès International Philosophique*, Vol. III, Paris, 1937, pp. 1 ff.

دکارت ماهیت هر جسم طبیعی را بعد یا امتداد مکانی یا شکل هندسی آن می‌دانست و به‌این نتیجه رسیده‌بود که اجسام فقط با وازنش ممکن است بر یکدیگر اثر بگذارند. هر جسم متحرك ضرورتاً باید جسم دیگر را از جایش پس بزند زیرا هر دو دارای ابعادند و، بنا بر این، ممکن نیست یك مکان را اشغال کنند. پس معلول ضرورتاً در پی علت می‌آید و هر تبیین علّی راستین (رویدادهای فیزیکی) باید بر حسب وازنش صورت بگیرد. نیوتن نیز این نظر را مسلم می‌شمرد و در بارهٔ نظریهٔ گرانش که خود واضع آن بود (و در آن به‌جای وازنش، تصور کشش را بکار برده‌بود) چنین اظهار عقیده می کرد که هرکس کوچکترین اطلاعی از فلسفه داشته‌باشد، محال است نظریهٔ مزبور را تبیین قانع کننده‌ای تلقی نماید. عقیدهٔ مورد بحث هنوز هم در فیزیك پیروانی دارد و بعضی همچنان از فکر «تأثیر از راه دور» ناخشنودند. بارکلی نخستین کسی بود که تبیین بر اساس ماهیت نهانی را مورد انتقاد قرارداد، خواه این ماهیت به‌منظور «تبیین» جاذبهٔ نیوتنی وارد بحث شود و خواه سرانجام به‌نظریهٔ وازنش دکارت منتهی گردد. او بر آن بود که علم باید به‌جای تبیین بر پایهٔ پیوستگیهای ذاتی یا ضروری، صرفاً به‌توصیف بپردازد. این نظریه بعدها به‌یکی از ارکان مذهب تحققی [یا پوزیتیویسم] مبدل شد، ولی اگر نظریهٔ ما در باب تبیین علّی معتبر دانسته‌شود، دیگر فایده‌ای ازآن حاصل نخواهد شد، زیرا در آن صورت تبیین نیز گونه‌ای توصیف خواهدبود، منتها توصیفی که در آن از فرضیه‌های کلی و شرطهای بدوی و استنتاج منطقی استفاده می شود. مهمترین نکته را هیوم دربارهٔ نظریهٔ علیت بیان کرد (هرچند سکستوس امپیریکوس[۱] و غزالی و دیگران نیز قبلاً افکاری نظیر او پیدا کرده بودند). هیوم در مخالفت با عقاید دکارت، متذکر شد که ما ممکن نیست چیزی دربارهٔ ارتباط ضروری دو رویداد A و B بدانیم. تنها چیزی که امکان دارد بدانیم این است که رویدادهای نوع A (یا مانند A) تاکنون رویدادهای نوع B (یا مانند B) را در پی داشته‌اند. می‌توانیم بدانیم

---

۱. Sextus Empiricus. از شکاکان یونانی سده‌های دوم و سوم میلادی. (مترجم).

که اینگونه رویدادها عملاً مرتبط به‌یکدیگر بوده‌اند؛ اما چون ممکن نیست بدانیم که این ارتباط، ارتباطی ضروری است، فقط ممکن است بگوییم که این ارتباط در گذشته برقرار بوده‌است. در نظریهٔ ما، ایراد هیوم کاملاً بحساب گرفته شده‌است، اختلاف ما با او از این جهت است که، اولاً، در نظریهٔ ما این فرضیهٔ کلی بصراحت صورت‌بندی شده‌است که رویدادهای نوع A همیشه و همه جا رویدادهای نوع B را در پی دارند و، ثانیاً، به صدق این گزاره حکم شده‌است که A علت B است مشروط بر آنکه فرضیهٔ کلی صادق باشد. به‌عبارت دیگر، هیوم فقط به‌خود رویدادهای A و B می نگریست و نمی‌توانست هیچ اثری از پیوستگی علّی یا ارتباط ضروری میان آنها بیابد، حال آنکه ما یك چیز سوم، یعنی یك قانون کلی، نیز به‌آن دو می‌افزاییم و در چارچوب این قانون، دربارهٔ پیوستگی علّی یا حتی ارتباط ضروری سخن می گوییم. فی‌المثل، ممکن است تعریفی بدین شرح بدهیم که: رویداد B با رویداد A **پیوستگی علّی** (یا **ارتباط ضروری**) دارد به‌این شرط و تنها به‌این شرط که A (به‌معنایی که در تعریف معناشناختی سابق آمد) علت B باشد. در مورد صدق قوانین کلی ممکن است بگوئیم که قوانین کلی بیشماری هست که صدقشان را در زندگی روزانه هرگز مورد تردید قرار نمی‌دهیم و، بنا بر این، همچنین موارد بیشمار علیت هست که در زندگی روزانه «پیوستگی ضروری علّی» در آنها هیچ گاه مورد تردید قرار نمی‌گیرد. اما از نظر روش علمی، وضع تفاوت می‌کند. صدق قوانین علمی را هرگز ممکن نیست عقلاً احراز کنیم؛ تنها کاری که از دستمان بر می‌آید این است که اینگونه قوانین را به‌آزمونهای شدید بگذاریم و [قوانین] کاذب را از این راه حذف کنیم (و این شاید جان کلام در منطق اکتشاف علمی است). پس هر قانون علمی تا ابد کیفیت فرضیه خواهد داشت و صرفاً یکی از فرضهای ما خواهدبود و، از این رو، هر گزاره‌ای دربارهٔ هر ارتباط علی خاص نیز دارای همین کیفیت خواهدبود. هرگز نخواهیم‌توانست (به معنای علمی) یقین کنیم که A علت B است، زیرا هیچ گاه نمی‌توانیم یقین داشته‌باشیم که فرضیهٔ کلی مورد نظر، هر قدر هم خوب آزموده شده‌باشد، صادق است. با اینهمه، هر چه بیشتر فرضیهٔ کلی را بیازماییم و به‌تأیید برسانیم، این تمایل در ما قویتر خواهدشد که فرضیهٔ خاصی را که می گوید

A علت B است، پذیرفتنی‌تر بدانیم. (در خصوص نظریهٔ من راجع به‌تأیید، رجوع کنید به‌فصل دهم و نیز ضمیمهٔ ۹ *، منطق اکتشاف علمی، بویژه صفحهٔ ۲۷۵، که در آن ضریبهای زمانی[1] یا شاخصهای جملات تأییدی[2] مورد بحث قرار گرفته است).

(۳) در مورد نظریهٔ من دربارهٔ تبیین تاریخی که اندکی بعد در متن بسط داده شده‌است، لازم است در اینجا چند ملاحظهٔ انتقادی در خصوص مقالهٔ مورتن وایت، زیر عنوان «تبیین تاریخی[3]»، ایراد شود. وایت تحلیل مرا از تبیین علّی، به‌نحوی که نخست در کتاب منطق پژوهش آمده‌است، می‌پذیرد (این کتاب اکنون به‌نام منطق اکتشاف علمی [به‌انگلیسی] برگردانده شده‌است). نهایت اینکه این‌نظریه را اشتباهاً به‌همپل (در مقاله‌ای در جورنال آو فیلاسوفی[4]) نسبت می‌دهد. (رجوع کنید به‌نقدی که همپل در دویچه لیتراتور تسایتونگ[5] دربارهٔ کتاب من نگاشته‌است). وایت از مشاهدهٔ آنچه عموماً نزد ما به‌تبیین معروف است، به‌این پرسش می‌رسد که تبیین تاریخی چیست؟ و برای پاسخ دادن به‌این سؤال، گوشزد می‌کند که ویژگی تبیین زیست‌شناختی (مثلاً به‌تفکیك از تبیین فیزیکی) وجودمصطلحات اختصاصاً زیست‌شناختی در قوانین تبیینی کلی است، و سپس نتیجه می‌گیرد که تبیین تاریخی آنچنان تبیینی است که مصطلحات اختصاصاً تاریخی درآن بیاید، و باز به‌این نتیجه می‌رسد که هر قانونی که در آن چیزی از قبیل مصطلحات اختصاصاً تاریخی بیاید، بهتر است قانون جامعه شناختی نامیده‌شود، زیرا مصطلحات مذکور بیشتر خصلت جامعه شناختی دارند تا تاریخی. بدینگونه، او عاقبت مجبور می‌شود «تبیین تاریخی» را عین «تبیین جامعه‌شناختی» بشمارد.

اما به‌نظر من پیداست که وایت فرق میان علوم تاریخی و علوم تعمیمی و مسائل و روشهای خاص هر یك را که در متن تشریح شده، نادیده گرفته‌است. مباحثه دربارهٔ مسائل و روش تاریخ، از مدتها پیش

1. temporal coefficients 2. indices of confirmation sentences

3. Morton G. White, (Historical Explanation), *Mind*, Vol. 52, 1943, pp. 212 ff. 4. C. G. Hempel in *Journal of Philosophy*, 1942.

5. *Deutsche Literaturzeitung*, 1937, (8), pp. 310-14.

روشن کرده‌است که تاریخ به‌رویدادهای مشخص توجه دارد نـه بـه‌قوانین کلی. منظور، فی‌المثل، مقالات سال ۱۸۵۸ لرد اکتن در مخالفت با باکل[1] است (که اکنون در کتاب **مقالات و مطالعات تاریخی**[2] به‌چاپ رسیـده‌است) و همچنین مناظرهٔ بین ماکس وبـر و ارنست مایـر[3]. وبر نیـز مانـنـد مایـر همیشه بحق تأکید می‌کرد که تاریخ به رویدادهای منفرد توجه دارد نـه بـه قوانین کلی و، در عین حال، متوجه تبیینهای علّی است. اما ایـن نظریات درست، متأسفانه بارها موجب مخالفت او با این عقیده شد که علیت مرتبط بـا قوانین کلی است[4]. بـه‌عقیدهٔ من، نظریـه‌ای کـه در متن دربـارهٔ تبیین تاریخی پرورانده شده‌است نـه تنها این اشکال را بـرطرف مـی‌کند، بلکـه توضیح می‌دهد که چنین مشکلی چگونه ممکن است پیش بیاید.

۸. عرفیها (بویژه دوئم) به‌این نظریـه حمله کرده‌اند کـه در فیزیك ممکن است آزمایشهای قطعـی انجـام داد (رجـوع کنید بـه‌یادداشت ۱ در همین فصل). امـا هنگـامی کـه دوئم مطالب خـود را می‌نـوشت، هنـوز آینشتاین نیامده‌بـود و ادینگتن مشاهـدات خویش را دربـارهٔ کسوف بعمـل نیاورده‌بـود و حتی لومـر[5] و پرینگس‌هایم[6] آزمـایشهایی را کـه بـه‌ابطال فرمولهای ری‌لی[7] و جینز و ابداع نظریهٔ کوانتوم منتهـی شد، انجام نداده بودند.

۹. مایر و منتقد او، وبر، هر دو اذعان داشته‌اند کـه تاریخ وابسته

---

۱. H.T. Buckle (۱۸۲۱ - ۶۲). مورخ انگلیسی و نویسندهٔ کتابی به‌نام **تاریخ تمدن در انگلستان** کـه در تـاریخنگاری سعـی در استفـاده از روش علمـی داشت. (مترجم)

2. Lord Acton, *Historical Essays and Studies* (1908).

۳. رجوع کنید به:

M. Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslehre*, 1922, pp. 215 ff.

4. Ibid., p. 8.

۵. O.Lummer (۱۸۶۰-۱۹۲۵). فیزیکدان آلمانی. (مترجم)

۶. E. Pringsheim (۱۸۵۹-۱۹۱۷). فیزیکدان آلمانی. (مترجم)

۷. Rayleigh ، لقب J. W. Strutt (۱۸۴۲-۱۹۱۹). فیزیکدان انگلیسی. (مترجم)

به‌امور مورد علاقهٔ ماست. مایـر می‌نویسد: «گزینش امـور واقـع بستگی دارد به‌آنچه در تاریخ مورد علاقهٔ کسانی است که در حال حاضـر زنـدگی می‌کنند ...[1]» وبر می‌نویسد: «آنچه مورد علاقهٔ ماست ... دامنـهٔ آنگونه ارزشهای فرهنگی را تعیین می‌کند که خود حدود تاریخ را تعیین می‌کنند[2].» وبر، بـه‌پیروی از ریکرت[3]، مصر بر این است که علایق ما نیز، بـه‌نوبـهٔ خویش، به‌تصورمان از ارزش بستگی دارد. در ایـن زمینه او یقیناً بـه‌خطا نـرفته‌است، اما چیزی هم بـه‌تحلیل روشها نیفزوده‌است. منتها مسألـه این است کـه هیچ‌یك از این پژوهندگان به‌این نتیجهٔ انقلابی نرسیـده‌است کـه از آنجا که هر تاریخی وابسته بـه‌امـور مـورد علاقـهٔ مـاست، فقط ممکن است تاریخهای متعدد وجود داشتـه‌باشد نه یك «تاریخ» که بتنهایی داستان رشد و تحول آدمی باشد «آنطور که واقعاً روی داده‌است.»

بـرای آگاهی از دو تعبیـر متضاد از تـاریخ، رجـوع کنید بـه‌فصل یازدهم، یادداشت ۶۱.

۱۰. در مورد امتناع از بحث دربارهٔ مسألهٔ «معنای معنا» (بـه‌قـول آگدن و ریچاردز[4]) یا، به‌عبارت بهتر، «معانی معنا»(به گفتهٔ ه. گومپرتس)، رجوع کنید به‌فصل یازدهم، بویـژه یادداشتهای ۲۶ و ۴۷ و ۵۰ و ۵۱، و همچنین یادداشت ۲۵ در همین فصل.

۱۱. در خصوص فوتوریسم یا آینده‌پرستی اخلاقی، رجوع کنید بـه فصل بیست و دوم.

۱۲. هرام هن، نوشتهٔ کارل بارت، ص ۱۲. در مورد اعتراض بـارت به‌نظریـهٔ «نو پروتستانی تجلی خدا در تاریخ»، رجوع کنید به‌همان کتاب، ص ۱۴۲. مأخـذ هگلی این نظریه در متن مربـوط بـه‌یادداشت ۴۹، فصل دوازدهـم، نقـل شده‌است. نگاه کنیـد همچنین بـه‌فصل بیست و چهـارم، یادداشت ۵۱. در مورد سخنی که کمی بعد از بارت نقل شده، رجوع کنید

1. E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, 1902, p. 37.
2. Weber, op. cit., p. 259.
۳. H.Rickert (۱۸۶۳-۱۹۳۶). فیلسوف نوکانتی آلمانی. (مترجم)
۴. C. K. Ogden & I. A. Richards. منتقدان و ادیبان انگلیسی که کتاب مشهوری به‌نام معنای معنا (*The Meaning of Meaning*) نوشته‌اند. (مترجم)

به‌همان کتاب او، ص ۷۹.

در خصوص اینکه گفته‌ام سرگذشت مسیح «حتی داستان یك انقلاب ملی ناموفق ... هم نبود»، اکنون نظرم تغییر کرده‌است و معتقدم سرگذشت وی دقیقاً ممکن است چنین چیزی بوده‌باشد[1]. به‌هر تقدیر، مسلم این است که داستان زندگی او، داستان کامیابی دنیوی نبوده‌است.

۱۳. بارت، همان کتاب، ص ۷۶.

۱۴. نگاه کنید به‌یادداشتهای روزانهٔ او در سال ۱۸۵۴ و همچنین ترجمهٔ آلمانی کتاب قاضی (۱۹۰۵)، ص ۱۳۵.

۱۵. رجوع کنید به‌فصل یازدهم، متن مربوط به‌یادداشت ۵۷.

۱۶. رجوع کنید به‌آخرین جمله‌های کلید تاریخ، ص ۲۳۷.

۱۷. رجوع کنید بویژه به‌فصل بیست و چهارم، یادداشت ۵۵ و متن.

۱۸. کرکه‌گور در دورهٔ حدت و شدت هگلیانیسم و نفوذ یکی از متکلمان به‌نام مارتنسن[2]، در دانشگاه کپنهاك درس خوانده‌بود. (نمونهٔ نگرش حادی که در این زمینه پدید آمده‌بود، داوری فرهنگستان کپنهاك بر ضد مقاله‌ای است که شوپنهاور زیر عنوان بنیادهای اخلاق[3] برای ربودن جایزه در مسابقه نوشته‌بود. به‌احتمال قوی این قضیه در زمانی که شوپنهاور حتی در آلمان هم ناشناخته‌بود، وسیلهٔ آشنایی کرکه‌گور با افکار او شد).

۱۹. رجوع کنید به‌یادداشتهای روزانهٔ کرکه‌گور در سال ۱۸۵۳ و همچنین ترجمه آلمانی کتاب قاضی، ص ۱۲۹، که جمله‌های منقول در متن به‌طور آزاد از روی آن ترجمه شده‌است.

کرکه‌گور تنها متفکر مسیحی معترض به‌مذهب اصالت تاریخ هگل نبود. دیدیم که بارت هم به‌آن اعتراض داشت (رجوع کنید به‌یادداشت ۱۲ در همین فصل). ام. بی. فاستر که فیلسوفی مسیحی و یکی از ستایندگان (و بلکه پیروان) هگل و نویسندهٔ کتابی به‌نام فلسفه‌های سیاسی افلاطون و

---

1. R. Eisler, *Jesus Basileus.*   2. [Hans L.] Martensen
3. A. Schopenhauer, *Foundations of Morals* (1840).

هگل[۱] است، انتقادی بسیار خواندنی و شایان توجه از هگل کرده‌است دربارهٔ تعبیر وی از تاریخ بر پایهٔ علل غایی. اگر اشتباه نکنم، نکتهٔ اساسی در انتقاد فاستر این است که هگل به‌سبب اینگونه تعبیر، هر مرحله از تاریخ را به‌جای اینکه فی‌نفسه غایتی تلقی کند، صرفاً وسیله‌ای می‌داند برای رسیدن به‌یك مقصود غایی. به‌عقیدهٔ وی، این فرض هگل خطاست که هر پدیدار یا دورهٔ تاریخی وسیلهٔ رسیدن به‌مقصودی است که می‌توان آن را جدا از خود آن پدیدار تصور و بیان کرد همانگونه که می‌توان مقصود از هر کار را از خود آن فرق گذاشت یا نتیجهٔ اخلاقی نمایشنامه را از خود نمایشنامه تمیز داد (البته در صورتی که کسی بر این تصور اشتباه باشد که تنها مقصود از نمایشنامه، رسیدن به‌آن نتیجهٔ اخلاقی بوده‌است). به‌ادعای فاستر، فرض مذکور مبین آن است که تفاوت کار کسی که خلق می‌کند با کار یك ابزارساز یا صنعتگر یا «دمی اورگوس[۲]»، درست درك نشده‌است. می‌نویسد (همان کتاب، ص‌ص ۳-۲۰۱): «توالی سلسله آثاری که در آنها آفرینندگی بکار رفته ممکن است گونه‌ای تحول تلقی شود ... و لازم نیست کسی تصور کند که آن آثار نمایانگر پیشرفت به‌سوی هدفی خاص است ... مثلاً می‌توان چنین برداشت کرد که نقاشی فلان دوره، از نقاشی دورهٔ پیشین متحول شده‌است بدون آنکه آن را نزدیکتر به‌مقصود یا درجهٔ خاصی از کمال تلقی کرد ... همین‌طور است تاریخ سیاسی که می‌توان آن را نوعی تحول تلقی کرد بی‌آنکه لازم باشد غایت خاصی برای آن در نظر گرفت. ولی هگل چه در اینجا و چه در جاهای دیگر، نشان می‌دهد که معنای آفرینندگی را درك نمی‌کند.» فاستر سپس می‌افزاید (همان کتاب، ص ۲۰۴): «هگل تصور می‌کند این یکی از نشانه‌های نقص تخیل دینی است که کسانی که نیت برای پروردگار قائلند، می‌گویند نیات او دانستنی نیست ... بدون شك، قول به تفحص‌ناپذیر

---

1. M. B. Foster, *The Political Philosophies of Plato and Hegel*.

۲. در اصل Demiurge که شکل انگلیسی واژهٔ یونانی دمی‌اورگوس (demiourgos) است. در فلسفهٔ افلاطون و فلسفهٔ گنوسی، دمی‌اورگوس به معنای صانعی است (به‌تفکیك از خالق) که جهان مادی را ساخته‌است. در تداول نیز اکنون به‌مفهوم سازنده بکارمی‌رود. (مترجم)

بودن نیت پروردگار، از جهت بیان مطلب نارساست، ولی حقیقتی که در این قالب نارسا بیان شده این نیست که نمی‌توان به‌نیات او پی برد، مراد این است که خداوند ـ به‌عنوان خالق، نه به‌عنوان صانع (دمی‌اورگوس) ـ اصولاً بر حسب نیت و مقصود کار نمی‌کند.»

این انتقاد، به‌نظر من، عالی است، هر چند البته باید متوجه بود که خلق یك اثر هنری گرچه غایت و مقصودی ندارد، به‌مفهومی دیگر بر حسب «نظم یا نقشه» صورت می‌گیرد، زیرا ممکن است کوشش هنرمند را برای متحقق ساختن چیزی از قبیل مثال افلاطونی آن کار هنری برساند ـ یعنی نسخه‌برداری از سرمشق یا نمونه کاملی که نقاش یا موسیقیدان در برابر چشم دل یا گوش جان دارد. (رجوع کنید به‌فصل نهم، یادداشت ۹، و فصل هشتم، یادداشتهای ۲۵ و ۲۶).

۲۰. برای آگاهی از حملهٔ شوپنهاور به‌هگل که مورد اشارهٔ کرکه‌گور است، رجوع کنید به‌فصل دوازدهم، متن مربوط به‌یادداشت ۱۳ و جمله‌های پایانی درآن قسمت. ادامهٔ سخن کرکه‌گور از همان کتاب او، ص ۱۳۰، نقل شده‌است. (در یادداشتی که کرکه‌گور بعداً اضافه کرد، «پوسیدگی» را به «وحدت وجودی[1]» تغییر داد).

۲۱. رجوع کنید به‌فصل ششم، بویژه متن مربوط به‌یادداشت ۲۶.

۲۲. در خصوص اخلاق هگلی چیرگی و تسلیم، رجوع کنید به فصل یازدهم، یادداشت ۲۵. در مورد قهرمان‌پرستی، رجوع کنید به‌فصل دوازدهم، بویژه متن مربوط به‌یادداشت ۷۵ و یادداشتهای بعد.

۲۳. رجوع کنید به‌فصل پنجم (خصوصاً متن مربوط به‌یادداشت ۵).

۲۴. می‌توانیم بی‌آنکه معنایی را برسانیم، به‌بسیاری راهها «ابراز شخصیت» کنیم. در مورد تکلیف ما در استفاده از زبان برای تعاطی معانی به‌طرز عقلانی و نیاز به‌حفظ معیارهای سلاست، رجوع کنید به‌فصل بیست و چهارم، یادداشتهای ۱۹ و ۲۰، و فصل دوازدهم، یادداشت ۳۰.

۲۵. این برداشت از مسألهٔ «معنای زندگی» را ممکن است در مقابل برداشت ویتگنشتاین در رساله (ص ۱۸۷) از «مفهوم زندگی» قرار داد.

1. pantheist

می‌نویسد: «چارهٔ مسألهٔ زندگی، در ناپدیدشدن آن مسأله دیده‌می‌شود. (آیا به‌همین دلیل نبوده که کسانی که پس از مدتها شك و شبهه، مفهوم زندگی نزدشان روشن شده‌است، هرگز نتوانسته‌اند بگویند که این مفهوم چه بود؟)» در خصوص عرفان ویتگنشتاین، رجوع کنید به‌فصل بیست و چهارم، یادداشت ۳۲. در خصوص تعبیری که در اینجا از تاریخ عرضه شده ،نگاه کنید به‌فصل یازدهم، یادداشت ۶۱ (۱)، و یادداشت ۲۷ در همین فصل.

۲۶. رجوع کنید از جمله به‌فصل پنجم، یادداشت ۵، و فصل بیست و چهارم، یادداشت ۱۹.

جهان واقعیات، در نفس خویش کامل است (زیرا هر تصمیمی را می‌توان به‌یك واقعیت تعبیر کرد). بنا بر این، قول کسی را که به‌یکتابنی[1] معتقد است و اصرار دارد که چیزی جز واقعیات وجود ندارد، هرگز نمی‌توان ابطال کرد. ولی ابطال‌ناپذیر بودن، نباید حسن محسوب شود، چنانکه مثلاً ایده‌آلیسم هم قابل ابطال نیست.

۲۷. ظاهراً یکی از اموری که باعث پیدایش مذهب اصالت تاریخ شده این بوده‌است که پیروان این مذهب بی‌آنکه شق ثالثی تشخیص دهند، فقط به‌دو شق قائل بوده‌اند: یا باید قدرت فائقه یا «سرنوشت ذاتی» یا «عقل» به‌مفهوم هگلی [از بالا] بر این جهان حکومت کند، یا این جهان صرفاً تابع بخت و اتفاق است و عقل درآن مداخله ندارد و چیزی جز صحنهٔ قمار نیست. اما امکان سومی هم هست: خود ما ممکن است عقل و استدلال وارد جهان کنیم (رجوع کنید به‌فصل بیست و چهارم، یادداشت ۱۹)؛ جهان پیشرفت نمی‌کند، اما خود ما ممکن است ـ چه منفرداً و چه با اشتراك مساعی ـ پیشرفت کنیم.

این امکان ثالث را فیشر به‌روشنترین وجه در کتابش، تاریخ اروپا، (ج ۱، ص VII) بیان کرده‌است (بخشی از این قطعه در فصل بیست و یکم، متن مربوط به‌یادداشت ۸ نیز نقل شده‌است). می‌نویسد: «در عالم اندیشه، یك لذت از من دریغ شده‌است. افراد داناتر و دانشمندتر از من

---

1. monism

تشخیص داده‌اند که در تاریخ نقشه و آهنگ و طرح از پیش تعیین شده‌ای هست. این مؤالفت و هماهنگی از من پنهان مانده‌است. تنها چیزی که می‌توانم ببینم این است که همانگونه که امواج یکی پس از دیگری می‌آیند، پیشامدهای ناگهانی نیز یکی پس از دیگری می‌رسند و فقط یك حقیقت بزرگ بچشم می‌خورد که چون منحصر بفرد است، قابل تعمیم نیست و یگانه قاعده‌ای که مورخ باید مد نظر داشته‌باشد این است که بازی امکانات و امور پیش‌بینی‌ناپذیر را بحساب بگیرد.» بلافاصله پس از این جملهٔ جانانه به‌مذهب اصالت‌تاریخ[1]، فیشر می‌افزاید: «اما این نظریه نباید حمل بر بی‌اعتقادی و سردباوری و یأس و استیصال شود. واقعیت پیشرفت به‌خط جلی در تاریخ رقم خورده‌است. اما پیشرفت، یکی از قوانین طبیعت نیست. آنچه یك نسل رشته است، ممکن است به‌دست نسل بعد پنبه شود.»

سه جملهٔ آخر درست مبین چیزی است که من آن را «امکان سوم» خوانده‌ام، یعنی اعتقاد به‌مسؤولیتی که بر عهده داریم و اعتقاد به‌اینکه همه چیز به‌دست ماست. شایان توجه اینکه توین‌بی این سخنان فیشر را نمایندهٔ «اعتقاد جدید غرب به‌قدرت مطلق بخت و اتفاق» معرفی می‌کند (مطالعه‌ای در تاریخ، ج، ۵، ص۴۱۴) و هیچ چیز نگرش و طرز فکر پیروان مذهب اصالت تاریخ و عجز ایشان را از تشخیص امکان سوم، به این وضوح نمایان نمی‌کند، هر چند شاید در عین حال نشان دهد که چرا چنین کسان از آنچه ادعا دارند «قدرت مطلق بخت و اتفاق» است می‌گریزند و به‌دامان قدرت مطلق نیرویی که در پشت صحنهٔ تاریخ پنهان شده ـ یعنی مذهب اصالت‌تاریخ ـ پناه می‌برند. (رجوع کنید به‌فصل یازدهم، یادداشت ۶۱).

توین‌بی سخنان فیشر را تا پایان جملهٔ راجع به«امور پیش‌بینی‌ناپذیر» نقل می‌کند. اکنون بیمناسبت نیست نظریات وی را دربارهٔ گفته‌های فیشر به‌طور کاملتر نقل کنیم. می‌نویسد: «این قطعه را با

---

۱. کلماتی را که بر آنها تأکید گذاشته شده، بسنجید با یادداشت ۱۳ در فصل سیزدهم.

چنین عبارات درخشان نمی‌توان صرفاً حمل بر لافزنی و خودبینی نویسنده کرد و کنار گذاشت، زیرا او لیبرالی است که مرامی را که لیبرالیسم به‌آن جامهٔ عمل پوشانیده، صورت‌بندی می‌کند ... این اعتقاد جدید غرب به قدرت مطلق بخت و اتفاق، در سدهٔ نوزدهم میلادی، هنگامی که بنظر می‌رسید همه چیز بر وفق مراد مردم غرب پیش می‌رود، سیاست آزاد گذاری یا آزادی عمل را ایجاد کرد ...» (توین‌بی البته توضیح نمی‌دهد که چرا اعتقاد به‌پیشرفتی که به‌دست خود ماست، باید مستلزم اعتقاد به قدرت مطلق بخت و اتفاق باشد یا موجد سیاست آزادگذاری شود).

۲۸. غرض از «واقع‌بینی» در انتخاب هدف این است که هدفهایی که بر می‌گزینیم باید در مدت معقول تحقق‌پذیر باشند و از آرمانهای مبهم و خیالی بپرهیزیم، مگر آنکه چنین آرمانها به‌تعیین هدفهای فوریتر و فی‌نفسه ارزنده‌ای کمک کنند. رجوع کنید بویژه به‌فصل نهم که اصول مهندسی اجتماعی جزء بجزء در آن تشریح شده‌است.

دستنویس نهایی نخستین چاپ جلد اول این کتاب در اکتبر ۱۹۴۲ و دستنویس جلد دوم آن در فوریهٔ ۱۹۴۳ به‌پایان رسید.

ضمائم

۱ واقعیتها و شاخصها و صدق: انتقادی دیگر از نسبیگرایی[1]

بزرگترین بیماری فلسفی عصر ما، گونه‌ای نسبیگرایی عقلی و اخلاقی است. نسبیگرایی عقلی، دست کم از پاره‌ای جهات، پایهٔ نسبیگرایی اخلاقی است. مراد من از نسبیگرایی ـ یا اگر بیشتر بپسندید، شکاکیت ـ باختصار این عقیده است که انتخاب میان دو نظریهٔ رقیب، امری است تابع دلخواه، زیرا یا اصولاً چیزی به‌نام راستی یا صدق عینی وجود ندارد، یا به‌فرض هم که داشته‌باشد، چیزی به‌اسم نظریهٔ صادق یا به‌هر حال نظریه‌ای صادقتر از نظریه‌ای دیگر وجود ندارد، یا اگر دو نظریه یا بیشتر داشته‌باشیم، هیچ راهی یا وسیله‌ای نداریم که بدانیم کدام یك بهتر از دیگری است.

نظری که می‌خواهم در این ضمیمه[2] پیش بنهم این است که برای درمان این بیماری، یك وعده از نظریهٔ صدق تارسکی[3] ـ که شاید کمی از نظریهٔ خود من دربارهٔ نزدیکتر شدن به‌صدق یا راستی هم چاشنی آن شده باشد ـ بسیار مؤثر و سودبخش است، هر چند البته اذعان دارم که ممکن

---

۱. این ضمیمه در ۱۹۶۱ افزوده شد.

۲. باید به‌دین عمیق خود به‌دکتر ویلیام بارتلی اذعان کنم که با انتقادات نافذ خویش نه تنها به‌اصلاح و تنقیح مطالب فصل بیست و چهارم این کتاب (بویژه صفحهٔ ۱۰۷۵) کمك کرد، بلکه مرا به‌وارد ساختن بعضی تغییرات مهم در این ضمیمه واداشت.

۳. نگاه کنید به‌ارجاعات دیگری که در فهرست اعلام به‌تارسکی داده شده‌است.

است به‌بعضی داروهای دیگر ـ مانند شناخت‌شناسی غیرتعبدی[1] من ـ نیز نیاز باشد[2]. همچنین می‌خواهم (در قسمت ۱۲ این ضمیمه) نشان دهم که در قلمرو شاخصها، بویژه در زمینهٔ اخلاق و سیاست، نیز حال تقریباً به‌همان منوال حوزهٔ امور واقع است.

۱. صدق یا راستی

بعضی استدلالها در تأیید نسبیگرایی، از این سؤال شکاکان سرچشمه می‌گیرد که با اعتماد بنفس و اطمینان به‌اینکه مسأله بی‌جواب است، می‌پرسند: «راستی چیست؟» به‌این پرسش پیلاطس‌وار[3] می‌توان به‌طرزی ساده و عقلایی (که شاید البته برای شخصی مانند او قانع کننده نباشد) چنین پاسخ داد: هر تصدیق یا قضیه یا خبر یا عقیده به‌این شرط و تنها به این شرط صادق است که مطابق با واقع باشد.

اما منظور از اینکه خبری مطابق با واقع باشد چیست؟ به‌نظر شکاکان و نسبیگرایان، این سؤال دوم هم مانند سؤال اول بی‌جواب است، ولی حقیقت این است که به‌همان آسانی می‌توان به‌آن پاسخ داد. اگر در نظر بگیریم که هر قاضی مسلم می‌شمارد که شاهدی که در دادگاه حاضر می‌شود می‌داند که غرض از راستگویی (به‌معنای مطابقت گفته‌هایش با واقع) چیست، خواهیم دید که پاسخ سؤال مورد نظر نه تنها دشوار نیست، بلکه تقریباً بدیهی است.

بدیهی است بنا به‌قول تارسکی که می‌گوید مسأله، مسألهٔ خبر دادن یا سخن گفتن از گزاره‌ها یا امور واقع است و نسبت مطابقتی که بین

1. non-authoritarian theory of knowledge

۲. رجوع کنید از جمله به مقالهٔ من «سرچشمه‌های معرفت و نادانی» که اکنون مقدمهٔ کتاب **حدسیات و ردیات** است و نیز فصل دهم آن کتاب و البته **منطق اکتشاف علمی**.

۳. کنایه‌ای است به‌سؤال پیلاطس، والی رومی یهودا (انجیل یوحنا، باب ۱۸، آیهٔ ۳۸) که وقتی عیسی گفت «من ... از این جهت متولد شدم و به‌جهت این در جهان آمدم تا براستی شهادت دهم»، از آن حضرت پرسید: «راستی چیست؟» (مترجم)

گزاره و امور واقع برقرار است و، بنا بر این، در حل مسأله نیز باید از گزاره‌ها و امور واقع خبر داد یا سخن گفت و همچنین دربارهٔ نسبت بین آن دو.

(۱) این گزاره که «کمی از ساعت ده و ربع گذشته، حسین وارد مغازهٔ سمساری شد» مطابق با واقع است به‌این شرط و تنها به‌این شرط که کمی از ساعت ده و ربع گذشته، حسین وارد مغازهٔ سمساری شده‌باشد.

وقتی مطالب بند (۱) را می‌خوانیم، نخستین چیزی که احتمالاً جلب توجهمان را می‌کند، بداهت موضوع است. ولی عجالتاً به‌بداهت آن کاری نداریم. اگر دوباره و با نظر دقیقتر به‌آن بنگریم، متوجه می‌شویم که اولاً خبر از گزاره‌ای معین می‌دهد و ثانیاً خبر از بعضی امور واقع می دهد و، بنا بر این، ثالثاً ممکن است حکایت از شرطهای بسیار واضحی کند که وجودشان لازم است اگر انتظار داشته‌باشیم که گزارهٔ مزبور با واقعیات مورد اشاره مطابقت کند.

کسانی که فکر می‌کنند مطالب بند (۱) بدیهی‌تر و پیش‌پا افتاده‌تر و ساده‌تر از آن است که چیز جالب توجهی در بر داشته‌باشد، باید حقیقتی را که پیشتر هم به‌آن اشاره شد به‌یاد بیاورند که از آنجا که همه کس (تا هنگامی که از گمان‌ورزی دربارهٔ موضوع خودداری کند) می‌داند غرض از صدق یا راستی یا مطابقت با واقع چیست، مسأله از یك جهت باید هم بدیهی و پیش‌پا افتاده باشد.

آنچه اکنون در بند (۲) می‌آید، روشن می‌کند که اندیشه‌ای که در بند (۱) صورت‌بندی شده، درست است.

(۲) گفتهٔ شاهد که «کمی از ساعت ده و ربع گذشته، حسین وارد مغازهٔ سمساری شد» راست است به‌این شرط و تنها به‌این شرط که کمی از ساعت ده و ربع گذشته، حسین وارد مغازهٔ سمساری شده‌باشد.

پیداست که مطالب این بند هم بسیار بدیهی و پیش‌پا افتاده است. ولی نباید فراموش کرد که شرط نسبت دادن محمول «راست» به‌حکمی که شاهد می‌کند، به‌طور کامل در آن بیان شده‌است.

بعضی ممکن است بر این تصور باشند که مفاد بند بالا را بهتر بود به‌وجه زیر صورت‌بندی کنیم:

(۳) گفتهٔ شاهد کـه «دیدم کمی از ساعت ده و ربع گذشته، حسین وارد مغازهٔ سمساری شد» راست است به‌این شرط و تنها به‌این شرط که شاهد دیده باشد که کمی ازساعت ده وربع گذشته، حسین وارد مغازهٔ سمساری شده‌است.

اگر این بند را با بند (۲) مقایسه کنیم، می‌بینیم در بنـد (۲) شروط صدق حکـم دربارهٔ حسین و عمل او بیان شده‌است، حال آنکه در بنـد (۳) شروط صدق حکم دربـارهٔ شاهد و عمل (یا مشاهدات) او آمـده‌است. ایـن تنها تفاوت آن دو بند است. از اینکه بگذریم، هـر بند بـه‌طور کامل حاوی شروط صدق گزارهٔ متفاوتی است که در خود آن نقل شده‌است.

یکی از قواعد ادای شهادت این است کـه شاهدان عینی فقط آنچه را واقعاً دیده‌اند بیان کنند. پیروی از این قاعده، گاهی تمیـز شهادت راست را از شهادت دروغ برای قاضی‌آسانتر می‌کند. بنا بر این، اگر به‌قضیه ازلحاظ حقیقت‌جویـی و حقیقت‌یابی بنگریم، ممکن است بند (۳) را نسبت بـه‌بند (۲) از پاره‌ای جهات مرجح بشماریم.

اما از جهت مقصود فعلـی، عمـده این است کـه حقیقت‌جویـی یـا حقیقت‌یابی (یعنـی مسائل شناخت‌شناسی یا روش‌شناسی) را با این مسألـه خلط نکنیم که وقتی دربارهٔ صدق یا مطابقت با واقع (یعنی مسائل منطق یا هستی شناسی) سخن می‌گوییم، مـرادمان چیست. از نظـر اخیر، بنـد (۳) هیچ مزیتی بـه‌بند (۲) نـدارد. هـر بنـد بـه‌طور کامل مبین شروط صـدق گزاره‌ای است که خود از آن خبر می‌دهـد.

بنا بر این، در هر دو بند، به‌این پرسش کـه «راستـی چیست؟» یکسان پاسخ داده شده‌است، نهایت اینکه این کار در هـر بند، ازطریق بیان شروط صدق گزاره‌ای معین و متفاوت، انجام یافته‌است.

۴. ملاك

یك نکتـه دارای اهمیت قطعی است: اینکه بـدانیم صـدق بـه‌چـه معناست ـ یا فلان گزاره تحت کدام شرایط راست است ـ غیر از ایـن است و باید از ایـن مسألـه بـوضوح فرق گـذاشته‌شود کـه وسیله یـا ملاکی در اختیار داشته‌باشیم کـه به‌قطعیت بگوییم فلان گـزاره آیـا راست است یـا دروغ.

فرق مـورد نظـر بسیار کلی است و، چنانکه خواهیم دیـد، از جهت تعیین ارزش نسبیگرایی حائز اهمیت است.

فی‌المثل، ممکن است بـدانیم کـه مقصودمان از «گوشت خوب» و «گوشت فاسد» چیست، امـا شاید دست کـم در بعضی مـوارد نـدانیم کـه چگونه باید یکی را از دیگری تمیز داد. وقتی می‌گوییم ملاکی برای تعیین «خوبی» گوشت در دست نداریم، منظورمان جز این نیست. به‌همین وجـه، هر پزشکی کمـابیش می‌دانـد کـه غرض از «سل» چیست، امـا ممکن است همیشه موفق بـه‌تشخیص‌آن بیماری نشود. گرچه اکنون بسیاری آزمایشها هست که روشی برای قطع ایـن مسأله درست می‌کنـد و، بـه‌عبارت دیگر، ملاکی بوجـود می‌آورد، شصت سال پیش محققاً چنین آزمایشهایـی ـ و در نتیجه، چنین مـلاکی ـ در اختیار پزشکان نبود. امـا در آن زمـان هم هـر طبیبی بخوبـی می‌دانست کـه مقصود، گـونـه‌ای عفونت ریـوی ناشی از نوعی میکروب است.

بدون شك، اگـر ملاك یـا روش معینی بـرای قطع مسائل در دست باشد، همه چیز روشنتر و قطعی‌تر و دقیقتر خواهد بـود. از این رو، کاملاً قابل درك است که بعضی مـردم، تشنهٔ دقت و طالب ملاك باشنـد و البتـه اگـر بتوان ملاکی بدست آورد، تـوقعشان ممکن است کاملاً معقول تلقـی شود.

اما این عقیده خطاست که تا ملاکی بـرای حکم قطعی دربـارهٔ ابتلا به‌بیماری سل در دست نباشد، جملهٔ «X به‌سل مبتلاست» بیمعناست؛ یـا تـا ملاکی برای تعیین خوبی یا فساد گوشت نباشد، سعی در تعیین فـاسد بودن فلان تکه گوشت بیهوده است؛ یا تا ماشین دروغ‌سنـج قابل‌اعتمادی وجود نداشتـه‌باشـد، نمی‌توان دانست کـه وقتی گفتـه مـی‌شود X عمـداً دروغ می‌گوید، مقصود چیست و، بنا بر این، حتی نباید «امکان» دروغ گفتن را به حساب گرفت زیـرا اساساً چنین امکانی نیست و اصل قضیه بیمعناست؛ یا تا ملاکی برای تشخیص صدق نبـاشد، اصولاً نمی‌تـوان دانست وقتی گفتـه می‌شود فلان گزاره راست است، مقصود چیست.

پس کسانی که اصرار دارند تا ملاك یا آزمون شایان اعتمادی برای تشخیص سل یا کذب یـا صدق در دست نبـاشد، ممکن نیست از واژه‌هـای

«سل» یا «کذب» یا «صدق» معنایی حاصل شود، یقیناً خطا می‌کنند. حقیقت این است که ایجاد آزمونهای لازم برای تشخیص سل یا دروغگویی تنها پس از این صورت می‌گیرد که ولو بتقریب تعیین کرده‌باشیم که مقصودمان از «سل» یا «دروغگویی» چیست.

شك نیست که در جریان ایجاد آزمایشهای لازم برای تشخیص سل، ممکن است بسیاری چیزهای تازه دربارهٔ این بیماری بیاموزیم و آنقدر چنین چیزها زیاد باشد که بگوییم در اثر شناخت جدیدی که پیدا کرده‌ایم، اساساً معنای لفظ «سل» زیر و رو شده‌است و در نتیجهٔ ملاك جدیدی که بدست آورده‌ایم، معنای این واژه اکنون غیر از گذشته‌است. حتی بعید نیست بعضی بگویند که «سل» اکنون ممکن است بر پایهٔ همین ملاك تعریف شود. با اینهمه، این حقیقت همچنان به‌جای خود باقی است که گرچه در گذشته اطلاعاتمان در این خصوص کمتر بود، در آن زمان نیز معنایی از این لفظ اراده می‌شد. حقیقت این است که شاید مرضی وجود نداشته‌باشد که ملاك یا تعریفی برای آن در دست باشد و شاید نتوان ملاکی سراغ کرد که شایان اعتماد باشد (که در این صورت بهتر است اصولاً نام «ملاك» بر آن اطلاق نشود).

ممکن است برای تعیین جعلی بودن اسکناسهای یك لیره‌ای ملاکی در دست نداشته‌باشیم؛ اما اگر دو اسکناس یك لیره‌ای پیدا کنیم که هر دو دارای یك شمارهٔ ردیف باشند، حتی به‌رغم نداشتن هیچ‌گونه ملاك، به همین دلیل حق داریم بگوییم که دست‌کم یکی از دو اسکناس تقلبی است و کسی نمی‌تواند بگوید که چون ملاکی برای تشخیص اسکناسهای جعلی نداریم، آنچه گفته‌ایم بیمعناست.

خلاصهٔ بحث اینکه نظریهٔ کسانی که می‌گویند برای تعیین معنای لفظ، باید اول ملاکی ناظر بر وضع و استعمال صحیح آن ایجاد کنیم، نظریه‌ای غلط است، زیرا تقریباً هیچ‌گاه چنین ملاکی در دست نیست.

۳. فلسفه‌های ملاکی

نظری که هم اکنون رد شد دایر بر این بود که برای اینکه بدانیم دربارهٔ چه چیز ـ اعم از سل یا دروغگویی یا وجود یا معنا یا صدق ـ سخن

می‌گوییم، باید اول ملاکهایی داشته‌باشیم. این عقیده، بتلویح یا بتصریح پایهٔ بسیاری فلسفه‌ها بوده‌است. چنین فلسفه‌ای را می‌توان «فلسفه‌ای ملاکی[1]» نام داد.

اما پیداست که چون نیاز اساسی فلسفه‌های ملاکی رفع نشدنی است، پیش‌گرفتن فلسفه‌ای از این قبیل، در بسیاری موارد به‌دلسردی و نسبیگرایی و شکاکیت خواهد انجامید.

به‌عقیدهٔ من، چیزی که این احساس را در بسیاری مردم برانگیخته است که سؤال «راستی چیست؟» ممکن نیست جواب داشته‌باشد، مطالبهٔ ملاك صدق بوده‌است. ولی نبودن ملاك صدق، معنای صدق را سلب نمی‌کند همچنان که نبودن ملاکی برای تندرستی، مفهوم تندرستی را از معنا تهی نمی‌سازد. بیمار ممکن است ملاکی برای تندرستی نداشته‌باشد و با وجود این در پی صحت باشد. کسی که به‌خطا رفته ممکن است ملاکی برای تعیین صدق در اختیار نداشته‌باشد و با اینهمه جویای راستی باشد.

هر دو ممکن است بی‌آنکه دربارهٔ معنای لفظ «تندرستی» یا «راستی» به‌خود دردسر بدهند، فقط خواهان تندرستی یا صدق باشند، زیرا هم خودشان و هم دیگران برای رسیدن به مقصودی که در پیش دارند، بخوبی معانی این واژه‌ها را می‌فهمند.

یکی از نتایج مستقیم تحقیقات تارسکی دربارهٔ صدق، این قضیه در منطق است که ممکن نیست هیچ‌گونه ملاك کلی برای صدق وجود داشته باشد (مگر در مورد بعضی زبانهای ساختگی نسبتاً فقیر).

نتیجهٔ فوق را می‌توان به‌صورت دقیق مسجل ساخت و برای این‌کار، باید از مفهوم صدق به‌معنای مطابقت با واقع استفاده کرد.

سر و کار ما در اینجا با نتیجه‌ای بسیار جالب توجه و، از نظر فلسفی، بسیار مهم است (که بویژه از جهت مسألهٔ شناخت‌شناسی غیرتعبدی اهمیت خاص دارد[2]). اما این نتیجه به‌کمك مفهومی (و در این مورد، مفهومی از

1. criterion philosophy

۲. وصف و انتقادی از شناخت‌شناسیهای تعبدی (یا غیر لغزش پذیر)، در قسمتهای ۵ و ۶ و ۱۰ و قسمتهای بعد مقدمهٔ من به‌کتاب حدسیات و ردیات آمده است.

صدق) بدست آمده‌است که هیچ ملاکی برای آن وجود ندارد. بنا بر این، اگر قرار بود در این مورد، شرط نامعقول اصحاب فلسفه‌های ملاکی را گردن بنهیم که می‌گویند تا ملاکی ایجاد نشده، هیچ مفهومی نباید جدی گرفته‌شود، می‌بایست تا ابد از رسیدن به‌چنین نتیجهٔ مهمی در منطق که از نظر فلسفی نیز بسیار جالب توجه است، محروم بمانیم.

ضمناً گفتنی است که این نتیجه که می‌گوید ممکن نیست هیچ‌گونه ملاك کلی برای صدق وجود داشته‌باشد، خود تالی مستقیم نتیجه‌ای حتی مهمتر است (که تارسکی از بهم پیوستن قضیهٔ قطعیت‌ناپذیری گودل با نظریهٔ خودش راجع به‌صدق بدست آورده‌است) و به‌موجب آن، ممکن نیست در زمینهٔ بنسبت محدود نظریهٔ اعداد یا در هر علمی که به‌طور کامل از حساب استفاده کند، هیچ‌گونه ملاك کلی برای صدق وجود داشته‌باشد. این حکم به‌طریق اولی در مورد صدق در هر زمینه‌ای خارج از ریاضیات نیز صادق است که در آن از حساب به‌طور نامحدود استفاده شود.

۴. لغزش‌پذیری

اینها همه نشان می‌دهد که پاره‌ای از اقسام شکاکیت و نسبیگرایی که هنوز باب روز است، نه تنها خطا، بلکه منسوخ است و جز بر خلط و اشتباهی منطقی ـ یعنی مشتبه ساختن معنای لفظ با ملاك صحت استعمال آن ـ بر پایهٔ دیگری استوار نیست، هر چند وسایل رفع این اشتباه از حدود سی سال پیش بآسانی در دسترس بوده‌است.

البته باید اذعان کرد که هم در شکاکیت چیزکی از حقیقت وجود دارد و هم در نسبیگرایی و آن حقیقت این است که هیچ‌گونه ملاك کلی برای صدق وجود ندارد. ولی این ملاحظه اجازهٔ این استنتاج را نمی‌دهد که انتخاب بین نظریه‌های رقیب، امری است تابع دلخواه، و فقط دلیل بر آن است که همیشه امکان خطا در انتخاب موجود است و همواره ممکن است یا از حقیقت دور بیفتیم یا از رسیدن به‌آن قاصر باشیم و نه تنها دسترسی به یقین، بلکه حتی حصول معرفت بسیار محتمل نیز (چنانکه در جاهای گوناگون از جمله در فصل دهم حدسیات و ردیات نشان داده‌ام) برای ما نامیسر است و ما موجوداتی هستیم لغزش‌پذیر.

تا جایی که می‌دانیم، حقیقت ساده همین است و بس. آدمی در هیچ حوزه‌ای مصون از خطا و لغزش نیست. آنچه تا دیروز محرز و استوار و حتی قطعی دانسته‌می‌شد، امروز ممکن است معلوم شود چندان درست نبوده و، بنا بر این، نادرست و نیازمند تصحیح است.

مثال خصوصاً چشمگیر این امر، کشف آب سنگین و ئیدروژن سنگین (یعنی دوتریوم[1]) است که نخست هارولد یوری[2] در ۱۹۳۱ به‌تفکیك آن کامیاب شد. تا پیش از این کشف، هیچ چیز در شیمی قطعی‌تر وفیصله یافته‌تر از معلومات ما دربارهٔ آب (H_2O) و عناصر شیمیایی سازندهٔ آن، متصور نبود. حتی برای تعریف «عملیاتی» گرم ـ یعنی واحد استاندارد جرم در سلسلهٔ «مطلق» متری ـ از آب استفاده می‌شد و، بنا بر این، آب یکی از واحدهای اساسی اندازه‌گیری در فیزیك آزمایشی بشمار می‌رفت و معلومات ما راجع به‌آن چنان محرز دانسته‌می‌شد که آب پایهٔ استوار هر گونه اندازه‌گیری در فیزیك بود. اما پس از کشف آب سنگین معلوم شد که آنچه تا آن هنگام ترکیب شیمیایی خالصی محسوب می‌گشت، در واقع مخلوطی از ترکیبهایی است از لحاظ شیمیایی نامتمایز اما از نظر فیزیکی بسیار متفاوت با چگالیها و نقاط جوش و نقاط انجماد بسیار مختلف، هر چند در گذشته آب مبنای سنجش کلیهٔ این نقاط گرفته شده‌بود.

این رویداد نمونهٔ اینگونه وقایع در تاریخ است و درسی که می‌دهد این است که نمی‌شود پیش‌بینی کرد کدام بخش از دانش علمی ما روزی ممکن است به‌شکست بینجامد. بنا بر این، اعتقاد به‌یقین علمی و ایمان به حجیت علم، چیزی جز تشفی آرزو نیست. علم لغزش‌پذیر است زیرا امری انسانی است.

دانش ما در معرض سهو و لغزش است و می‌توان مدعی شد که هر دانشی حدسی است، هر چند بعضی معلومات مرکب از حدسهایی است که سخت‌ترین آزمونها را گذرانیده‌اند. اما این امور نباید مؤید شکاکیت یا نسبیگرایی تلقی شوند. حقیقت این است که همه ممکن است خطا کنیم و ملاکی برای صدق وجود ندارد که از خطا مصونمان دارد. ولی از این

---

1. deuterium 2. Harold C. Urey

حقیقت نمی‌توان نتیجه گرفت که انتخاب بین نظریه‌های مختلف امری دلخواه است که عقل در آن مداخله ندارد و یادگرفتن و نزدیکتر شدن به راستی بیرون از توان ماست و افزایش دانش ممکن نیست.

۵. لغزش‌پذیری و افزایش دانش

مراد من از «لغزش‌پذیری»، این عقیده یا قبول این واقعیت است که همه ممکن است خطا کنیم و در پی یقین (یا حتی احتمال قوی) رفتن، اشتباه است. ولی این مستلزم آن نیست که طلب راستی خطاست. بعکس، خطا خود استلزاماً دلالت بر این دارد که چیزی به‌نام صواب هست و آن شاخصی است که دست ما ممکن است به‌آن نرسد؛ مستلزم این معناست که گرچه ممکن است به‌جستجوی راستی برخیزیم و (به‌عقیدهٔ من، حتی در بسیاری موارد) به‌آن دست یابیم، هرگز ممکن نیست از یافتن آن یقین حاصل کنیم. امکان اشتباه همواره هست، هر چند در مورد برخی برهانهای منطقی و ریاضی، شاید بسیار ضعیف باشد.

اما لغزش‌پذیری به‌هیچ رو نباید مقدمه‌ای برای رسیدن به‌شکاکیت یا نسبیگرایی قرار داده‌شود. این نکته هنگامی برما روشن می‌شود که در نظر بگیریم هر نمونهٔ شناخته شدهٔ لغزش‌پذیری آدمی در تاریخ ـ شامل کلیهٔ موارد شناخته شدهٔ عدم اجرای صحیح عدالت ـ شاهدی است بر پیشرفت دانش ما. هر بار اشتباهی کشف می‌شود، دانش ما در واقع پیشرفت می‌کند. به گفتهٔ روژه مارتن دوگار در [رمان] ژان باروا[1]: «این خود مهم است که بدانیم حقیقت کجا پیدا نمی‌شود.»

مثلاً کشف آب سنگین نشان داد که پیش از آن اشتباه می‌کرده‌ایم؛ این امر نه تنها بخودی خود پیشرفتی در دانش ما بشمارمی‌رفت، بلکه با سایر پیشرفتها مرتبط بود و بسیاری پیشرفتهای دیگر بوجودآورد. پس این امکان هست که از اشتباههای خویش درس بگیریم.

بصیرت به‌این موضوع جنبهٔ اساسی دارد و در واقع بنیاد هرگونه شناخت‌شناسی و روش‌شناسی است و رهنمودی است به‌ما که چگونه به

1. Roger Martin du Gard, *Jean Barois*.

سیاق منظمتر یاد بگیریم و چگونه سریعتر پیشرفت کنیم (البته نه لزوماً برای پیشبرد تکنولوژی، زیرا هر طالب راستی، به‌دلایل خاص خودش مسألهٔ تسریع پیشرفت خویش را در صدر مسائل دیگر قرار می‌دهد). رهنمودی که دریافت می‌کنیم به‌زبان ساده جز این نیست که باید در پی یافتن خطاهای خود باشیم ـ یا به‌عبارت دیگر، باید در صدد انتقاد از نظریه‌های خویشتن برآییم.

چنین می‌نماید که تنها وسیله‌ای که برای کشف خطاهای خویش و پند گرفتن به‌طرز منظم از آن خطاها در دست داریم، نقد و سنجش است.

۶. نزدیکترشدن به راستی

چیزی که در سراسر این بحث اهمیت قاطع دارد اندیشهٔ افزایش دانش و نزدیکتر شدن به‌صدق یا راستی است. این فکر بداهتاً به‌همان روشنی تصور صدق است. هر گزاره به‌شرطی راست است که مطابق با واقع باشد و به‌شرطی از گزاره‌ای دیگر به‌راستی نزدیکتر است که دقیقتر با واقع مطابقت کند.

اما گرچه این فکر بداهتاً روشن است و کمتر کسی از مردم عادی یا دانشمندان در موجه بودنش تردید می‌کند، بعضی از فلاسفه (از جمله اخیراً کوآین[1]) چنین تصوری را ناموجه شمرده و به‌آن تاخته‌اند. از این رو، بی‌مناسبت نیست گفته شود که بتازگی خود من موفق شده‌ام با بهم پیوستن دو تحلیل تارسکی، تصور نزدیکتر شدن به‌راستی را صرفاً بر پایهٔ منطقی نظریهٔ وی «تعریف» کنم. (کار من فقط این بود که دو تصور مضمون[2] و صدق را با هم تألیف کردم و تصور «مضمون صدقی[3]» گزاره‌ای مانند الف را بدست آوردم ـ یعنی طبقهٔ تمامی گزاره‌های صادقی که از الف لازم می‌آیند ـ و همچنین «مضمون کذبی[4]» گزارهٔ مزبور را که کمابیش معرف مضمون آن منهای مضمون صدقیش است. مطلب ممکن است به‌این صورت بیان شود که گزارهٔ الف از گزارهٔ ب به‌صدق نزدیکتر می‌شود به‌این شرط و تنها به‌این شرط که مضمون صدقی آن افزایش یافته‌باشد بی‌آنکه به

1. W.V. Quine, *Words and Objects*, 1959, p. 23.
2. content 3. truth content 4. falsity content

مضمون کذبیش افزوده‌شود. رجوع کنید به‌فصل دهم حدسیات و ردیات).
بنا بر این، هیچ دلیلی نیست که نسبت به‌تصور نزدیکتر شدن به‌صدق یا پیشرفت دانش، شکاك باشیم. گرچه امکان اشتباه همیشه وجود دارد، در بسیاری موارد (بویژه در مورد آزمونهای حساس و قطعی برای انتخاب یکی از دو نظریه) از اینکه آیا به‌صدق نزدیکتر شده‌ایم، تصور نسبتاً روشنی داریم.

باید متوجه بود که تصور اینکه گزارهٔ الف از گزارهٔ ب به‌صدق نزدیکتر است، به‌هیچ وجه مخل این معنا نیست که هر گزاره‌ای یا صادق است یا کاذب و شق ثالث وجود ندارد. تصور مورد بحث تنها ناظر به‌این حقیقت است که حتی در یك گزارهٔ کاذب نیز ممکن است بسیاری مطالب صادق موجود باشد. فرض کنید من بگویم: «الآن ساعت سه و نیم است و به قطار ساعت ۳ و ۳۵ دقیقه نخواهیم رسید.» گفتهٔ من ممکن است کاذب باشد زیرا هنوز برای رسیدن به‌قطار ۳ و ۳۵ دقیقه دیر نشده‌است (و آن قطار اتفاقاً چهار دقیقه تأخیر دارد).

با این وصف، هنوز هم گفتهٔ من حاوی بسیاری اطلاعات صادق است. راست است که می‌بایست افزوده‌باشم «مگر آنکه قطار ۳ و ۳۵ دقیقه تأخیر داشته‌باشد (که بندرت چنین چیزی روی می‌دهد)» و البته اگر این جمله را اضافه کرده بودم، مضمون صدقی گفته‌ام افزایش می‌یافت. ولی مخاطب من هم می‌توانست این جملهٔ اضافی را مستتر در گفته‌ام تلقی کند. (از سوی دیگر، گفتهٔ من امکان داشت به‌این دلیل کاذب باشد که وقتی آن را ادا می‌کردم ساعت فقط ۳ و ۲۸ دقیقه بود و هنوز سه و نیم نشده‌بود. ولی حتی در آن صورت هم، باز حاوی بسیاری اطلاعات صادق می‌بود.)

نظریه‌ای مانند نظریهٔ کپلر که مسیر سیارات را با دقت شایان توجه تشریح می‌کند، ممکن است شامل بسیاری اطلاعات صادق باشد ولو به دلیل انحرافهایی که از مدارهای بیضوی کپلر حاصل می‌شود، نظریه‌ای کاذب باشد. همین‌طور است نظریهٔ نیوتن که گرچه ممکن است در اینجا کاذب فرض شود، تا جایی که می‌توان دانست، مشتمل بر مقدار خیره کننده‌ای اطلاعات صادق است و از این جهت بمراتب بر نظریهٔ کپلر

می‌چربد. بنا بر این، نظریهٔ نیوتن تقریب بهتری از نظریهٔ کپلر بدست می‌دهد و به‌صدق نزدیکتر می‌شود. ولی هیچ یك از این ملاحظات باعث نمی‌شود که نظریهٔ وی صادق باشد؛ ممکن است در عین اینکه به‌صدق نزدیکتر می‌شود، نظریه‌ای کاذب باشد.

۷. مطلق گرایی

بسیاری از مردم بحق از تصور مطلق گرایی فلسفی[1] گریزانند و دلیلشان این است که مطلق گرایان فلسفی به‌طور معمول جزماً و مستبدانه ادعا دارند که راستی یا ملاك تشخیص راستی در تملك آنهاست.

اما یك نوع مطلق گرایی دیگر ـ یعنی مطلق گرایی قائلان به لغزش‌پذیری ـ هم هست که اینها همه را مردود می‌شمارد و فقط می‌گوید دست‌کم خطاهای ما، خطاهای مطلق است بدین معنا که اگر نظریه‌ای از جادهٔ صدق منحرف شد، ولو از نظریهٔ دیگر کمتر لغزیده باشد، کاذب است. بنا بر این، از نظر کسی که معتقد به‌لغزش‌پذیری است، شاخص مطلق همانا تصور صدق و دست نیافتن به‌صدق است. این نوع مطلق گرایی بکلی از لوث تعبد و استبداد منزه است و در مباحثات انتقادی جدی، بسیار راهگشاست، هر چند البته خود به‌نوبهٔ خویش ممکن است، به‌پیروی از این اصل که هیچ چیز مصون از انتقاد نیست، مورد انتقاد واقع شود. اما دست کم در حال حاضر چنین به‌نظر می‌آید که انتقاد از نظریهٔ (منطقی) صدق و نظریهٔ نزدیکتر شدن به‌راستی، بعید است به‌جایی برسد.

۸. منابع معرفت

چنانکه جای دیگری هم کوشیده‌ام نشان بدهم (رجوع کنید به مقدمهٔ حدسیات و ردیات)، این اصل که همه چیز باید در معرض نقادی باشد (از جمله خود این اصل)، مسألهٔ منابع یا سرچشمه‌های معرفت را بسادگی حل می‌کند. راه حل مزبور این است که: همهٔ «منابع» معرفت

1. philosophical absolutism

ـ اعم از سنت و عقل و تخیل و مشاهده و غیر آن ـ قابل قبولند و استفاده از آنها رواست، اما هیچیك حجیت ندارند.

سلب حجیت از منابع معرفت، نقش دیگری به‌آنها واگذار می‌کند غیر از سهمی که تاکنون تصور می‌شده در شناخت‌شناسیهای گذشته و حال داشته‌اند. شیوهٔ برخورد ما، بر نقد و سنجش و فرض لغزش‌پذیری بنا شده، و جزیی از این برخورد این است که ما از هر منبعی استقبال می‌کنیم اما هیچ گفته‌ای، از هر «منبعی» که صادر شده‌باشد، مصون از نقادی نیست. بخصوص سنت ـ که هم از جانب تعقلیانی مانند دکارت و هم از سوی تجربیانی همچون بیکن رد شده ـ نزد ما یکی از مهمترین «منابع» محسوب می‌شود و قابل قبول است، زیرا تقریباً هر چه از بزرگتران یا از کتابها یا در مدرسه می‌آموزیم، از سنت سرچشمه می‌گیرد. بنا بر این، سنت ستیزی باید، به‌اعتقاد من، مردود دانسته‌شود زیر بیهوده است. اما آنگونه سنت‌گرایی نیز که برای سنتها حجیت قائل است باید رد شود چرا که نه تنها عبث، بلکه خطاست همچنانکه هر شناخت‌شناسی دیگری هم که یکی از منابع معرفت (مانند شهود عقلی یا شهود حسی[1]) را حجت بداند یا ضامن و ملاك صدق تلقی کند، ناصواب است.

۹. آیا روش نقدی امکان‌پذیر است؟

ولی اگر هرگونه ادعای حجیت را برای هر منبع خاص معرفت مردود بدانیم، چگونه می‌خواهیم از نظریات انتقاد کنیم؟ مگر هرگونه نقادی نباید از بعضی اصول مسلم آغاز شود؟ و بنا بر این، آیا اینطور نیست که صحت هرگونه نقادی به‌صدق چنین اصول یا مفروضات بستگی دارد؟ اگر معلوم شود که انتقاد مخدوش و بی‌اعتبار بوده‌است، چه سود از اینکه نظریه‌ای را مورد نقادی قرار داده‌باشیم؟ مگر چنین نیست که برای اثبات صحت انتقاد، باید اول فرضهایی را که نقادی بر آنها مبتنی است، احراز یا توجیه کنیم؟ و آیا احراز و توجیه فرضها دقیقاً همان چیزی نیست که همه کس در صدد آن است (و غالباً هم به‌جایی نمی‌رسد) و خود

1. sense intuition

من هم آن را امری محال اعلام کرده‌ام؟ ولی اگر چنین کاری محال است، آیا نباید نقادی (صحیح) را نیز محال بدانیم؟

به‌عقیدهٔ من، عمدتاً همین سلسله سؤالها یا اعتراضهاست که راه پذیرش (آزمایشی) رأیی راکه در اینجا بیان شده سد کرده‌است. چنانکه از این سؤالها دیده می‌شود، شخص ممکن است بآسانی معتقد گردد که، از لحاظ منطق، روش نقدی نیز دچار گرفتاری هر روش دیگری است، زیرا بدون‌آنکه بعضی اصول را مسلم بشمارد، قابل اعمال نیست و، بنا بر این، کسی که آهنگ کاربرد چنین روشی را دارد باید اول آن مسلمات را توجیه کند، حال آنکه نکتهٔ اساسی بحث ما این بود که قطعیت ـ یا حتی احتمال ـ هیچ چیز را نمی‌توان احراز یا توجیه کرد و باید همین‌قدر خرسند بود که نظریه‌ای در برابر انتقاد تاب بیاورد.

شك نیست که اعتراضهای یاد شده بسیار مهم است و اهمیت اصلی را که برای آن قائل شدیم روشن می‌کند که هیچ چیز مصون از نقادی نیست و نباید مصون تلقی شود، حتی خود همین اصل که پایهٔ روش نقدی است.

چنین اعتراضها مساوی با انتقاد مهم و جالب نظری از موضع خود من است. اما خود این انتقاد را نیز به‌نوبهٔ خویش می‌توان مورد نقادی قرار داد و ابطال کرد.

اولاً، حتی اگر تصدیق کنیم که هر انتقادی باید از بعضی مفروضات آغاز شود، این لزوماً بدان معنا نیست که شرط صحت انتقاد، توجیه و احراز آن فرضهاست. فرضها فی‌المثل ممکن است بخشی از همان نظریهٔ مورد انتقاد باشند (که در این صورت باید از «نقادی از درون[1] » صحبت کرد). یا فرضها ممکن است بخشی از نظریهٔ مورد انتقاد نباشند اما عامه در آنها به‌دیدهٔ قبول بنگرند. در این صورت، نقادی مساوی با تذکر این نکته است که نظریهٔ نقد شده بی‌آنکه مدافعانش خبر داشته‌باشند، با بعضی عقاید مورد قبول عامه متناقض است. این قسم نقادی بسیار گرانبهاست ولو به‌شکست بینجامد، زیرا ممکن است مدافعان نظریهٔ نقد شده را به تشکیك و تردید در عقاید مقبول عامه بکشاند و این خود به

1. immanent criticism

کشفهای ذیقیمت منتهی گردد. (نمونـه جالب توجـه این امـر، تاریخچهٔ نظریهٔ پاد ذره‌ای دیراك[۱] است).

همچنین ماهیت فرضها ممکن است با یکی از نظریه‌های رقیب یکسان بـاشد (کـه در این صورت نقادی را ممکن است «نقادی از برون[۲]» نامید، در مقـابـل «نقـادی‌از درون»). مثلاً ممکـن است آنچـه مسلم‌شمرده‌ایم، فرضیات یـا حدسیاتی باشند کـه مستقلاً بتوان آنها را به‌آزمون گذارد یـا مورد نقد و سنجش قرار داد. در ایـن صورت نقادی بدین معناست که باید پا بـه‌میدان بـگـذاریـم و بـرای انتخاب یـکـی از دو نظریـهٔ رقیب، دست به‌بعضی آزمونهای حساس و قطعی بزنیم.

مثالهایـی کـه زده‌شده نشان مـی‌دهد کـه ایـرادهای مهمی کـه بـه نظریهٔ من دربـارهٔ نقادی گرفته‌شد، همه بـر پایهٔ این اصل جزمی و غیرقابل دفاع استوار است که شرط «صحت» نقـادی، شروع آن از فرضهـای توجیه شده و محرز است.

وانگهی، نقادی ممکن است، ولو ناصحیح، مهم و روشنگـر و حتی ثمربخش باشد. دلایلی کـه در رد انتقادهـای نـاصحیح اقامـه شود، ممکن است جنبـه‌هـای تـازه‌ای از نظریهٔ مورد منازعه را روشن کند و برهانـی مـوقت در تـأیید آن بشمـار آید. پس بحق می‌تـوان گفت: نظریـه‌ای کـه اینچنین در بـرابـر انتقادات پـایـدار مانده است، بـا استدلالهای منتقدان تقویت شده‌است.

به‌طور کلی مـی‌توان چنین گفت کـه انتقاد صحیح از نظریـه عبارت از تـذکـر این نکته است که آن نظریه مسائلی را که بنا بـوده حل کنـد، حل نمی‌کند. اگـر نقادی در پـرتـو این مـلاحظـه در نظـر گـرفته شود، یقیناً لازم نیست قـائـم بـه‌هیچ مجموعـهٔ خاصی از فـرضهـا تلقـی گـردد (یعنـی مـی‌تـواند «نقادی از درون » بـاشد)، هـر چند ایـن احتمال هست کـه نخست از پاره‌ای فـرضهای بیگانه (یا «از برون») نظریهٔ مـورد بحث

---

۱. P. A. M. Dirac (متولد ۱۹۰۲). فیزیکدان انگلیسی و بانی پژوهشهای مهم در مکانیك کوانتوم. (مترجم)

2. transcendent criticism

الهام گرفته باشد.

۱۰. مسألهٔ قطع و تصمیم

بر پایهٔ عقیده‌ای که تا اینجا بیان کرده‌ایم، به‌طور کلی هیچ نظریه‌ای قابل احراز یا توجیه نیست و گر چه ممکن است با دلایل نقدی تقویت شود، نمی‌تواند قطعاً بر آن دلایل اتکا پیدا کند. بنا بر این، غالباً مجبوریم تصمیم بگیریم که آیا چنین دلایل برای پذیرش نظریه به‌طور آزمایشی کفایت می‌کند یا نه ـ یا به‌تعبیر دیگر، با توجه به‌بحثهایی که بر سبیل نقادی از آن صورت گرفته‌است، امتیازی بر نظریه‌های رقیب دارد یا نه.

بدین‌سان، مسألهٔ قطع وارد روش نقدی می‌شود. البته قطع کردن مسأله به‌این صورت همیشه جنبهٔ موقت یا آزمایشی دارد و تابع انتقادهایی است که از آن می‌شود.

لیکن اختلاف آن با آنچه بعضی از فیلسوفان غیرعقلی یا ضد عقلی یا پیرو فلسفهٔ وجودی [اگزیستانسیالیسم] نامش را «تصمیم» یا «پرش در تاریکی» گذاشته‌اند، باید ملحوظ بماند. اینگونه فلاسفه شاید تحت تأثیر این استدلال که انتقاد بدون قائل شدن به‌بعضی پیش‌فرضها ممکن نیست (استدلالی که در قسمت پیش رد شد)، قائل به‌این نظریه شده‌اند که پایهٔ کلیهٔ اعتقادات ما باید تصمیمی بنیادی یا «پرشی در تاریکی» باشد ـ یعنی تصمیمی که، باصطلاح، کورکورانه گرفته‌ایم یا پرشی که با چشم بسته کرده‌ایم ـ زیرا بدون پاره‌ای فرضها و بی‌آنکه قبلاً تصمیم به‌اتخاذ فلان موضع اساسی گرفته‌باشیم، «دانستن» میسر نیست و موضع اساسی مذکور امکان ندارد بر مبنای «دانسته‌های» ما اتخاذ شده‌باشد. پس آنچه با آن مواجهیم، نوعی انتخاب است، منتها انتخابی خطیر و سرنوشت‌ساز و برگشت‌ناپذیر که کورکورانه یا به‌طور غریزی یا بر حسب اتفاق یا با عنایت الاهی صورت می‌گیرد.

آنچه در قسمت گذشته در رد ایرادهایی که گرفته شده‌بود بیان داشتیم نشان می‌دهد که برداشت غیرعقلیان از تصمیم، مسأله را بزرگتر و پر آب و تاب‌تر از آنچه هست جلوه می‌دهد. ما لزوم تصمیم گرفتن را قبول داریم، اما تصمیماتمان لازم نیست قطعی باشند مگر مصمم باشیم که

به‌دلایل گوش ندهیم و عقل را نادیده انگاریم و از اشتباهاتمان عبرت نیاموزیم و ایرادهای مخالفان را به‌عقاید خویش ناشنیده بگیریم. حتی تصمیم به‌سنجش انتقادها نیز لزوماً قطعی نیست. (مذهب عقلی تنها از یك نظر ممکن است به‌معنایی که در فصل بیست و چهارم گفتیم خود بسنده نباشد و آن از جهت تصمیم پیروان آن به‌خودداری از مبادرت به‌پرشی برگشت‌ناپذیر به‌قعر تاریك مسلك غیرعقلانی است).

به‌اعتقاد من، شناخت‌شناسی نقدی که خطوط اصلی آن در اینجا ترسیم شد، مسائل بزرگ هر نظریه‌ای را در شناخت‌شناسی تا حدی روشن می‌کند: مسائلی مانند اینکه چگونه شناخت ما اینقدر زیاد و اینقدر کم است و چگونه ممکن است، همچون کسی که می‌خواهد خود را با بند کفشهایش از جا بلند کند، خویشتن را از باطلاق نادانی بیرون بکشیم. از این راه به‌انجام چنین کاری موفق می‌شویم که با حدس جلو برویم و با استفاده از انتقادهایی که می‌شود، حدسهایمان را بهبود بخشیم.

۱۱. مسائل اجتماعی و سیاسی

شناخت‌شناسیی که در قسمتهای پیشین این ضمیمه به‌اجمال بیان شد بعضی نتایج ببار می‌آورد که، به‌نظر من، از جهت ارزیابی وضع اجتماعی روزگار ما که عمدتاً از افول دیانت تعبدی تأثیر پذیرفته، واجد اهمیت است. افول این قسم دیانت به‌شیوع نسبیگرایی و هیچ‌انگاری انجامیده و به‌کاهش همهٔ اعتقادها ــ از جمله اعتقاد به‌عقل و، در نتیجه، ایمان‌به خویشتن ــ منجر شده‌است.

ولی استدلالهایی که کردیم نشان می‌دهد که هیچ دلیلی برای اینگونه نتیجه‌گیریهای نومیدانه وجود ندارد. براهین نسبیگرایان و هیچ‌انگاران (و حتی «اگزیستانسیالیستها») همه مبتنی بر دلایل علیل است و آشکار می‌کند که پیروان فلسفه‌های مزبور گر چه عقل و استدلال را قبول دارند، نمی‌توانند درست ازآن استفاده کنند و، به‌اصطلاح خودشان، از فهم «وضع بشر» و بویژه توان رشد عقلی و اخلاقی آدمی عاجزند.

نمونهٔ چشمگیر این سوء فهم ــ و نتایج نومید کننده‌ای که بر مبنای فهم ناقص وضع آدمی از نظر معرفت‌جویی گرفته شده ــ قطعهٔ زیر از بخش

سوم نوشتهٔ نیچه دربارهٔ شوپنهاور در کتاب رساله‌هایی بر خلاف روزگار[۱] است:

نخستین خطری که وقتی شوپنهاور بزرگ می‌شد بر زندگی او سایه افکنده‌بود تنهایی و انزوا بود. دومین خطر، یأس از دست یافتن به‌حقیقت بود. خطر دوم پیوسته همراه هرکسی است که فلسفهٔ کانت را خاستگاه قرار دهد ـ البته هرکسی که براستی مرد باشد و انسانی زنده و بتواند رنج بکشد و آرزو در دل بپرورد، نه آدمکی جفجغه صفت و یك مغز ماشینی حسابگر... هرجا نگاه می‌کنم می‌بینم نوشته‌اند [به‌برکت وجود کانت]... در هر قلمروی از اندیشه، انقلابی براه افتاده‌است؛ اما من هنوز نمی‌توانم باورکنم ... اگر کانت روزی نفوذ گسترده‌تر پیدا کند، خواهیم دید که نفوذش به‌شکل قسمی شکاکیت و نسبیگرایی خزنده و ویرانگر ظهور خواهد کرد و فقط کسانی که روحشان از دیگران فعالتر و والاتر است... دچار آن ضربهٔ عمیق عاطفی و یأس از رسیدن به‌حقیقت خواهند شد که مثلاً کسی مانند هاینریش فون‌کلایست[۲] دستخوش آن شد... چقدر این کلمات او تکان دهنده است که می‌نویسد: «اخیراً با فلسفهٔ کانت آشنا شده‌ام و باید فکری را با شما در میان بگذارم که بیمناك نیستم همانگونه که عمیقاً او به‌آن طرز دردآلود مرا به‌لرزه درآورد شما را هم تکان بدهد. [آن فکر این است که] برای ما محال است قطعاً تعیین کنیم که آنچه به‌نام حقیقت بدان متوسل می‌شویم حقیقتاً خود حقیقت است یا فقط این‌طور

---

۱. *Tracts Against the Times*. این نام در میان آثار نیچه ناآشناست و متأسفانه پوپر اصل آلمانی آن را نمی‌دهد. گویا منظورش کتابی است به‌نام:

Unzeitgemässe Betrachtungen

که به‌وجوه گوناگون ـ از جمله زیر عنوان «اندیشه‌های نابهنگام» ـ به انگلیسی بر گردانده شده و شامل چهار بخش است: ۱. داوید اشتراوس، شافی و نویسنده؛ ۲. دربارهٔ سود و زیان تاریخ از نظر زندگی؛ ۳. شوپنهاور به عنوان معلم؛ و ۴. ریشارد واگنر در بایرویت. جز این، در کتابنامه‌های آثار نیچه، نوشتهٔ دیگری که عنوانش با این نام سازگار باشد، پیدا نشد. (مترجم)

۲. Heinrich von Kleist (۱۸۱۱-۱۷۷۷). شاعر ونمایشنامه نویس‌آلمانی که سرانجام در فقر و نومیدی خودکشی کرد. (مترجم)

به‌ما می‌نماید. اگر شق دوم درست باشد، هرحقیقتی که اینجا به‌آن دست پیدا کنیم، پس از مرگمان هیچ است و اینهمه کوششی که بخرج می‌دهیم تا بلکه چیزی بوجودآوریم یا به‌چیزی برسیم که پس از ما پایدار بماند، پوچ و بیحاصل است. اگر نوك تیز این اندیشه قلبتان را سوراخ نمی‌کند، برآنکه احساس می‌کند پاکترین ژرفای روحش از این رهگذر زخم برداشته‌است، ریشخند مزنید. بلندترین هدف و یگانه مقصود من با خاك یکسان شده‌است و دیگر هیچم بدست نیست.»

من در اینکه سخنان کلایست تکان دهنده است، با نیچه همداستانم و همچنین تصدیق می‌کنم که تعبیر کلایست از تعالیم کانت دایر بر اینکه حصول معرفت به‌اشیاء فی‌نفسه امکان‌پذیر نیست، روشن و سر راست است، هر چند البته با روح فلسفهٔ وی مغایرت دارد، زیرا کانت علم را ممکن‌الحصول و دست یافتن به‌حقیقت را مقدور می‌دانست. (تنها چیزی که او را به‌ذهن‌گرایی سوق داد و آن ضربه را به‌کلایست وارد ساخت، لزوم توجیه این پارادکس بود که علم به‌طبیعت در عین حال بایستی مقدم بر تجربه باشد). یأس و پریشانی کلایست دست کم از بعضی جهات معلول سرخوردگی وی از مشاهدهٔ بر باد رفتن اعتقادات خوش‌بینانه به‌وجود ملاکی ساده (مانند بداهت) برای یافتن حقیقت بود. به‌هرحال، این یأس فلسفی هر تاریخچه‌ای داشته‌باشد، نابایسته است. حقیقت، برخلاف تصور پیروان دکارت و بیکن، خود بخود آشکار نمی‌شود و حصول یقین شاید میسر نباشد، اما وضع بشر نیز به‌هیچ وجه مستأصل کننده و یأس‌آور نیست. بعکس، باید گفت بسیار روح‌بخش و دلگشاست. مائیم و این کار بینهایت دشوار شناختن خویشتن و جهان زیبایی که در آن بسر می‌بریم. راست است‌که محل سهو و لغزشیم، اما با کمال شگفتی می‌بینیم که نیروی درك و فهممان برای کاری که در پیش داریم بیش و کم کافی است و هرگز به‌خواب هم نمی‌دیدیم که به‌این پایه برسد. می‌بینیم به‌روش آزمایش و خطا براستی یاد می‌گیریم و از خطاها پند می‌آموزیم. در همان حال، پی‌می‌بریم که آنچه می‌دانیم چقدر ناچیز است. همچون کوه‌نوردان با هر گامی که به‌بالا برمی‌داریم، چشم‌انداز جدیدی در این سرزمین ناشناخته به‌رویمان باز می‌شود و جهانهای نوینی در برابرمان گسترش پیدا می‌کند

که هنگامی که آغاز به‌صعود کردیم از وجودشان بیخبر بودیم.

پس ولو هرگز نتوانیم به معرفت یقینی برسیم، در توان داریم که یاد بگیریم و بر توشهٔ معرفت خویش بیفزاییم. چون استعداد آموختن داریم، دلیلی برای مأیوس شدن از عقل نیست؛ و چون هیچ‌گاه بر معرفت احاطه پیدا نمی‌کنیم، دلیلی نیست که لاف بزنیم یا از افزایش دانش خویش غره شویم.

ممکن است گفته‌شود که این طریق جدید کسب شناخت، کلی‌تر و ظریفتر از آن است که جای دیانت تعبدی را بگیرد. شاید چنین باشد. ولی قدرت فکر و نیروی روشنفکران را نباید دست‌کم گرفت. همین روشنفکران ـ یا به‌قول فون‌هایك «سوداگران دست دوم اندیشه‌ها» ـ بودند که تخم نسبیگرایی و هیچ‌انگاری و یأس عقلی را پراکندند. بنا بر این، هیچ دلیلی نیست که برخی روشنفکران دیگر ـ روشنفکرانی روشن بین‌تر ـ سرانجام جهانیان را بشارت ندهند که هیاهوی هیچ‌انگاران براستی برای هیچ بود.

۱۲. دوگانگی امور واقع و شاخصها

پیشتر در این کتاب از دوگانگی امور واقع و تصمیمها سخن گفتم و، به‌پیروی از ال. جی. راسل (در فصل پنجم، یادداشت ۵ (۳)) متذکر شدم که این دوگانگی را ممکن است دوگانگی قضایا و پیشنهادها معرفی کرد. نامگذاری اخیر دارای مزیت یادآوری این نکته است که هم قضیه که خبر از امور واقع می‌دهد جای بحث و گفتگوی عقلی دارد، هم پیشنهاد که خط مشی یا سیاستی را پیش می‌نهد یا اصل یا شاخصی را که ناظر بر سیاستها باشد. افزون بر این، هر تصمیم ـ فی‌المثل، تصمیم به‌اتخاذ فلان اصل در رفتار ـ که پس از بحث دربارهٔ پیشنهاد معینی گرفته‌شود، ممکن است جنبهٔ موقت یا آزمایشی داشته‌باشد و از بسیاری جهات همانند تصمیم به‌برگزیدن (موقت یا آزمایشی) قضیه‌ای در بیان فلان امر واقع به‌عنوان بهترین فرضیهٔ موجود باشد.

اما باید مواظب این تفاوت مهم هم بود که در مورد پیشنهاد برای اتخاذ فلان سیاست یا برگزیدن فلان شاخص، خود بحث در این باره و تصمیم به‌قبول پیشنهاد را می‌توان موجد آن سیاست یا شاخص دانست،

حال آنکه پیشنهاد فلان فرضیه و بحث و تصمیم دربارهٔ اتخاذ آن ـ یا تصمیم به‌پذیرش فلان قضیه ـ به‌آن معنا موجد یك امر واقع نیست. شاید به‌این دلیل بود که فکر کردم اصطلاح «تصمیم» بهتر می‌تواند فرق بین پذیرش سیاستها یا شاخصها و قبول امور واقع را برساند. اما بدون شك مطلب روشنتر می‌شد اگر به‌جای سخن گفتن از دوگانگی امور واقع و تصمیمها، از دوگانگی امور واقع و سیاستها یا امور واقع و شاخصها صحبت کرده‌بودم.

ولی گذشته از مسألهٔ مصطلحات، آنچه اهمیت دارد خود این دوگانگی است که نمی‌توان آن را به‌چیز دیگری بر گردانید. امور واقع و شاخصها (از جمله مثلاً اصول سیاست ما) هرچه باشند، قبل از هرچیز باید از یکدیگر تفکیك شوند و توجه کنیم که چرا شاخصها را ممکن نیست به‌امور واقع برگردانیم.

۱۳. پیشنهادها و قضایا

پس نسبت بین شاخصها و امور واقع، متکرر یا دوسویه نیست. وقتی (دست کم به‌طور موقت و آزمایشی) تصمیم به‌قبول فلان پیشنهاد می‌گیریم، (دست کم به‌طور موقت و آزمایشی) شاخص ناظر بر آن را نیز ایجاد می‌کنیم. اما وقتی تصمیم به‌پذیرش فلان قضیه می‌گیریم، واقعیت ناظر بر آن را ایجاد نمی‌کنیم.

نسبت نامتکرر یا یك‌سویهٔ دیگر این است که شاخصها همیشه به امور واقع مربوطند ولی امر واقع را با شاخص ارزیابی می‌کنند. این نسبتها را نمی‌توان معکوس کرد.

وقتی واقعیت، خصوصاً واقعیتی قابل تغییر، در برابر ماست، ممکن است بپرسیم آیا منطبق با شاخص معینی هست یا نیست. باید متوجه بود که این پرسش غیر از این است که واقعیت مزبور را دوست داشته‌باشیم یا نه، زیرا گرچه غالباً به‌پیروی از اینکه چه‌چیز را می‌پسندیم یا نمی‌پسندیم شاخصهایمان را برمی‌گزینیم و باز گرچه دوست داشتن و نداشتنمان در اینکه آیا فلان شاخص پیشنهادی را می‌پذیریم یا نمی‌پذیریم سهم عمده دارد، معمولاً بسیاری شاخصهای دیگر نیز هست که

برنگزیده‌ایم و امور واقع مورد نظر را ممکن است با هر یك از آنها مورد داوری قرارداد یا ارزیابی کرد. پس می‌بینیم که، از نظر منطقی، رابطه‌ای که در ارزیابی (امر واقع مورد تردیدی به‌وسیلهٔ شاخص پذیرفته‌شده یا پذیرفته‌نشده‌ای) وجود دارد، یکسره غیر از رابطهٔ روانی شخص با امر واقع یا شاخص مورد نظر است، یعنی آیا واقعیت یا شاخص مذکور مورد پسند او هست یا نیست. رابطهٔ روانی از مقولهٔ شاخصها نیست،بلکه خود باید یکی از امور واقع بشمار رود. دوست داشتن یا نداشتن واقعیتی است که مانند هر امر واقع دیگر می‌تواند ارزیابی شود.

به‌همین وجه، این واقعیت که شخص یا جامعهٔ معینی فلان شاخص را پذیرفته یا رد کرده‌است، به‌عنوان یکی از واقعیات باید از هر گونه شاخص ـ از جمله شاخصهای پذیرفته‌شده یا مردود ـ فرق گذاشته‌شود. و چون این امر خود یکی از امور واقع (و امور واقع تغییر ناپذیر است) باید با شاخصهای دیگری مورد داوری یا ارزیابی قرار گیرد.

دلایلی که آوردیم تنها بعضی از دلایلی بود که چرا باید بین شاخصها و امور واقع ـ و بنا بر این، میان پیشنهادها و قضایا ـ با قاطعیت و وضوح فرق گذاشت. اما همینکه به‌چنین فرقی قائل شدیم، ممکن است نه تنها به‌ناهمانندیها، بلکه به‌همانندیهای امور واقع و شاخصها نیز توجه کنیم.

نخست اینکه هم پیشنهادها را می‌توان به‌بحث و انتقاد گذارد و در موردشان تصمیم گرفت هم قضایا را. دوم اینکه در مورد هر دو، نوعی تصور تنظیمی[1] وجود دارد که در قلمرو امور واقع، همان تصور مطابقت گزاره یا قضیه با واقع ـ یعنی تصور صدق ـ باشد، و در زمینهٔ شاخصها یا پیشنهادها، تصوری که می‌توان آن را به‌نامهای گوناگون، از قبیل «حق» یا «خوب»، نامید. ممکن است بگوییم فلان پیشنهاد حق (یا باطل) است یا مثلاً خوب (یا بد) است و منظورمان این باشد که با بعضی شاخصهای معینی که برگزیده‌ایم مطابقت دارد (یا ندارد). از طرف دیگر، ممکن است بگوییم که فلان شاخص حق است یا باطل یا خوب است یا بد

1. regulative idea

یا صحیح است یا ناصحیح یا پست است یا والا و مرادمان این باشد که پیشنهادی راکه با آن انطباق دارد باید رد کرد یا پذیرفت. بنا بر این، باید تصدیق کرد که، از لحاظ منطق، وضع تصورات تنظیمی ـ یعنی «حق» یا «خوب» ـ به‌هیچ وجه به‌روشنی تصور مطابقت با واقع نیست.

این مشکل، چنانکه در این کتاب خاطرنشان ساخته‌ام، مشکلی منطقی است و با آوردن نظامی از شاخصهای دینی برطرف شدنی نیست. این واقعیت که خدا یا هر مرجع دیگری مرا به‌انجام کاری فرمان دهد، تضمین نمی‌کند که آن کار حق است. منم که باید تصمیم بگیرم آیا می‌خواهم شاخصهایی را که هر مرجعی معین کرده‌است به‌عنوان اینکه اخلاقاً خوب است یا بد بپذیرم یا نه. خدا به‌شرطی خوب است که فرمانهایش خوب باشد. اینکه بگوییم فرمانش خوب است زیرا فرمان اوست، نه تنها اشتباهی فاحش، بلکه در حقیقت قسمی مرجعیت‌طلبی و تعبد خلاف اخلاق است، مگر آنکه قبلاً (به مسؤولیت خودمان) به‌این نتیجه رسیده‌باشیم که او ما را جز به‌حق و نیکی امر نمی‌کند.

این همان تصور کانت از خودآئینی[1] در مقابل دیگرآیینی[2] است.

پس استناد به‌هیچ مرجعی ـ حتی مراجع دینی ـ رافع این مشکل نیست که تصور تنظیمی «حقانیت» یا «نیکی» منطقاً با تصور صدق مطلق تفاوت می‌کند و باید این تفاوت را بپذیریم. واقعیتی که پیشتر هم به‌آن اشاره شد و مبنی بر آن بود که، به‌یک تعبیر، وقتی شاخصی را پیشنهاد می‌کنیم و آن را به‌بحث می‌گذاریم و برمی‌گزینیم، در واقع به‌ایجاد آن مبادرت می‌کنیم، ناشی از همین تفاوت است.

از اذعان به‌آنچه گفتیم چاره نیست؛ اما در عین حال ممکن است تصور صدق مطلق ـ یا مطابقت با واقع ـ را نوعی سرمشق در قلمرو شاخصها قرار دهیم تا از توجه به‌این نکته غافل نشویم که همانگونه می‌توانیم در حوزهٔ امور واقع در پی قضایای مطلقاً صادق یا دست کم نزدیکتر به‌صدق برویم، در زمینهٔ شاخصها نیز می‌توانیم به‌دنبال پیشنهادهای مطلقاً بحق یا صحیح یا دست کم بهتر یا صحیحتر بگردیم.

---

1. autonomy 2. heteronomy

با اینهمه، به‌نظر من، نباید جستجو را با یافتن اشتباه کنیم. باید در جستجوی پیشنهادهای بحق یا صحیح باشیم، اما هرگز نباید معتقد شویم که چنین پیشنهادها را یافته‌ایم، زیرا پیداست که وقتی ممکن نیست ملاکی برای صدق مطلق وجود داشته‌باشد، به‌طریق اولی ملاکی هم برای حقانیت مطلق نخواهد بود. شاید نیت این بوده که تأمین حداکثر خوشبختی ملاك قرار بگیرد. ولی من هرگز پیشنهاد نمی‌کنم ملاك ما این باشد که بدبختی را به‌حد اقل کاهش دهیم، هر چند تصور می‌کنم چنین ملاکی باز بهتر از بعضی از تصورات پیروان اصالت سودمندی است. یکی از اندیشه‌هایی که در این کتاب به‌میان آوردم این بود که کاهش بدبختیهای قابل اجتناب باید در دستور کار سیاست گذاری اجتماعی قرار گیرد (که البته غرض این نیست که هیچ مسأله‌ای از مسائل سیاست اجتماعی را باید با محاسبهٔ حداقل بدبختی حل کرد) و تأمین حداکثر خوشبختی باید به‌خود فرد واگذار شود. (بعضی از منتقدان من نشان داده‌اند که اصل حداقل بدبختی اگر ملاك قرار داده‌شود، نتایج خنده‌آور و باطل ببار خواهد آورد. من کاملاً با ایشان همعقیده‌ام و تصور می‌کنم این حکم در مورد هر ملاك اخلاقی دیگری هم راست است).

هیچ ملاکی برای حقانیت مطلق در دست نداریم، اما یقیناً در این زمینه پیشرفت می‌کنیم و، در اینجا نیز مانند قلمرو امور واقع، به‌بعضی کشفها نائل می‌شویم. اینکه بیرحمی و سنگدلی همیشه «بد» است و اینکه هر جا ممکن باشد باید از آن پرهیز کرد؛ اینکه قانون زرین اخلاق [یعنی هر چه به‌خود نمی‌پسندی به‌دیگران مپسند] شاخصی نیکوست و اینکه، در صورت امکان، اگر به‌دیگران چیزی را بپسندیم که خود می‌پسندند، آن قانون حتی نیکوتر هم خواهد شد ـ اینها همه نمونه‌های ساده ولی بینهایت مهم کشف در زمینهٔ شاخصهاست.

می‌توان گفت که چنین کشفها، شاخصهایی از عدم ایجاد می‌کنند و در این زمینه نیز مانند اکتشافاتی که در قلمرو امور واقع صورت می‌گیرد، ناگزیریم خود را با بند کفشهایمان از جا بلند کنیم. حقیقت باورنکردنی این است که می‌توانیم بر پایهٔ خطاهایمان و انتقادهایی که می‌شود، یاد بگیریم و همانگونه که در قلمرو امور واقع یاد می‌گیریم، در حوزهٔ

شاخصها نیز یاد بگیریم.

۱۴. دو باطل مساوی دو حق نیست

همینکه نظریهٔ صدق مطلق را پذیرفتیم، امکان پاسخ گفتن به‌یکی از استدلالهای قدیمی و جدی ولی فریبنده پدید می‌آید که به‌قیاس با واقعیات صادق و شاخصهای صحیح، به‌طرفداری از نسبیگرایی عقلی و ارزشی اقامه شده‌است. در استدلال فریبندهٔ منظور نظر من، به‌این کشف استناد می‌شود که مردم تصورات و معتقداتی بسیار متفاوت با ما دارند. بنا بر این، ما که باشیم که بگوییم تصورات و معتقدات خودمان بر حق است؟ در حدود ۲۵۰۰ سال پیش، کسنوفانس چنین سروده است[1]:

حبشیان می‌گویند ایزدانشان پهن‌بینی و سیاهند،
تراکیان می‌گویند خدایانشان نیلگون‌چشم و سرخ‌مویند،
ولی اگر گاوان و اسبان و شیران هم دست داشتند و می‌توانستند بنگارند،
و همچون آدمیان تندیس بسازند، اسبها خدایانشان را مانند اسب می‌نگاشتند،
و گاوها بسان گاو، و هر یك
پیکرهٔ ایزدانشان را به‌شکل خود می‌ساختند.

پس هر کدام از ما خدایان خودش و جهان خودش را از دیدگاه خویش و مطابق سنتها و طرز تربیت خویش می‌بیند و هیچ‌کس از این تمایل ذهنی بر کنار نیست.

این استدلال به‌صورتهای گوناگون بسط داده شده‌است. دلیل آورده‌اند که نژاد یا ملیت یا سابقهٔ تاریخی یا عصر تاریخی یا نفع طبقاتی یا بوم اجتماعی یا زبان یا معلومات خصوصی مقدماتی ما، سدی رخنه ناپذیر ــ یا تقریباً رخنه‌ناپذیر ــ میان ما و عینیت امور بوجود می‌آورد. حقایقی را که پایهٔ این استدلال است باید پذیرفت. باید تصدیق کرد

---

1. Diels-Kranz, B, 16, 15.

که هیچ‌یك از ما هرگز موفق نمی‌شود گریبان خویش را از چنگ پیشداوریها خلاص کند. ولی لزومی به‌پذیرفتن خود استدلال یا نتایج نسبیگرایانهٔ آن نیست. نخست اینکه می‌توانیم با تفکر نقاد و بویژه با گوش دادن به‌انتقاد، مرحله به‌مرحله برخی از این پیشداوریها را از خود دور کنیم. شك نیست که مثلاً خود کسنوفانس موفق شده‌بود از طریق این کشف، امور را با پیشداوری کمتر مورد نظر قرار دهد. دوم، واقعیت این است که افراد با سوابق فرهنگی بسیار متفاوت می‌توانند وارد مباحثات ثمربخش شوند مشروط بر آنکه به‌نزدیکتر شدن به‌صواب علاقه‌مند باشند و بخواهند به‌سخنان یکدیگر گوش بدهند و از هم چیزی بیاموزند. این نشان می‌دهد که سدهای فرهنگی و زبانی هست ولی رخنه‌ناپذیر نیست.

پس بسیار مهم است که در هر زمینه‌ای، از کشف کسنوفانس سود ببریم و از اینکه فکر کنیم مرغ یك پا دارد صرف نظر کنیم و پذیرای انتقاد شویم. ولی همچنین بسیار مهم است که این کشف را که گامی به‌سوی نقادی است، گامی به‌سوی نسبیگرایی نپنداریم. وقتی دو کس با هم اختلاف دارند، این به‌معنای آن است که یا یکی بخطا می‌رود یا دیگری یا هر دو. این نظر کسی است که به‌نقادی پای‌بند است، ولی بر خلاف تصور نسبیگرایان، بدان معنا نیست که طرفین ممکن است هر دو حق داشته باشند. ممکن است حرف هر دو باطل باشد، هر چند ضرورتاً چنین نیست. اما هر کس بگوید بطلان سخن هر دو مساوی است با اینکه حق به‌جانب هر دو باشد، فقط با الفاظ و استعارات بازی می‌کند.

یکی از بزرگترین گامهایی که می‌توانیم به‌جلو برداریم این است که نقادی از خویشتن را یاد بگیریم و بیاموزیم که طرفمان ممکن است حق داشته‌باشد و حتی محقتر از ما باشد. ولی خطر بزرگی که در این قضیه وجود دارد این است که احیاناً فکر کنیم حق هم به‌جانب ماست و هم به جانب حریف. چنین طرز فکری ممکن است در چشم ما نمایندهٔ افتادگی و نقادی از خویش باشد، اما، برخلاف پندار ما، هیچ یك از آن دو صفت را نمی‌رساند، زیرا احتمال قویتر این است‌که هردو باطل بگوییم. نقادی از خویش‌نباید دستاویزی برای تنبلی ونسبیگرایی قرارگیرد. همانگونه که دو باطل مساوی یك حق نیست، در منازعه نیز دو حریف باطل‌گو مساوی

با دو حریف حقگو نیستند.

۱۵. دو منبع معرفت: «تجربه» و «شهود»

حقیقتی که اهمیت اساسی دارد این است که، چه در قلمرو شاخصها و چه در زمینهٔ امور واقع، از خطاهایمان و از انتقادهایی که می‌شود، پند می‌گیریم. ولی آیا کافی است فقط به‌انتقادها استناد کنیم؟ آیا مستند ما (بخصوص در قلمرو شاخصها) نباید حجیت تجربه یا شهود باشد؟

در حوزهٔ امور واقع، به‌انتقاد محض از نظریه‌ها بسنده نمی‌کنیم، بلکه با استناد به‌تجربه‌ای که در نتیجهٔ آزمایش و مشاهده حاصل شده‌است، به‌انتقاد برمی‌خیزیم. گرچه فیلسوفان، بویژه فلاسفهٔ اهل تجربه، همیشه ادراك حسی و خصوصاً بینایی را منبع معرفت معرفی کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که «داده‌های» مشخص و روشنی که تجربه مرکب از آنهاست از این منبع فراهم می‌آیند، اشتباه خطرناکی است که مستند خویش را چیزی مانند حجیت تجربه قرار دهیم. تصویری که فیلسوفان بدان نحو ترسیم کرده‌اند، به‌اعتقاد من، یکسره اشتباه است. حتی تجربه‌ای که در نتیجهٔ آزمایش و مشاهده حاصل می‌کنیم از «داده‌ها» تشکیل نمی‌شود و تار و پود آن از حدسها و گمانها و انتظارها و فرضیه‌هایی بوجود می‌آید که با روایات و منقولات و پیشداوریها در هم بافته شده‌اند. چیزی به‌اسم تجربهٔ خالص محصول آزمایش و مشاهده ـ یعنی تجربه‌ای که از انتظارات و نظریات رنگ نپذیرفته‌باشد ـ وجود ندارد. به‌همین وجه، چیزی به‌نام «داده‌های» خالص ـ یا «منابعی برای معرفت» که از تجربه حاصل شده باشد و بتوان در نقادی بدان استناد کرد ـ نیز وجود ندارد. «تجربه» ـ خواه تجربهٔ عادی و خواه تجربهٔ علمی ـ بیشتر شبیه چیزی است که وقتی اسکار وایلد پردهٔ سوم نمایشنامهٔ بادبزن خانم ویندرمیر[1] را می‌نوشت در نظر داشت:

> **دامبی:** همه کس اسم اشتباهاتش را تجربه می‌گذارد.
> **سیسیل گراهام:** آدم اصولاً نباید اشتباه کند.

1. Oscar Wilde, *Lady Windermere's Fan*.

دامبی: ولی زندگی بدون اشتباه خیلی خسته کننده می‌شد.

همین مفهوم اشتباه ـ یعنی پندگرفتن از اشتباه که زندگی یقیناً بدون آن بسیار خسته کننده می‌شد ـ در لطیفهٔ مشهور دکتر جانسن[1] دربارهٔ «پیروزی امید بر تجربه» نیز به‌طور ضمنی وجود دارد و همچنین در کلام سی. سی. کینگ در داستان نیروی زمینی بریتانیا[2] مبنی بر اینکه: «رهبران بریتانیا سرنوشتشان این بود که در 'تنها مدرسه‌ای که احمقان در آن درس می‌گیرند، یعنی مکتب تجربه' درس بگیرند.»

پس چنین می‌نماید که واژهٔ «تجربه» [= experience]، دست کم در بعضی موارد کاربرد عادی، با آنچه به‌عقیدهٔ من ویژگی «تجربهٔ علمی» و «معرفت تجربی عادی» است بمراتب بهتر وفق می‌دهد تا با تحلیلهایی که از قدیم بین فیلسوفان اهل مکتب تجربی معمول بوده‌است و این خود با معنای اصلی لفظ empeiria (از ریشهٔ peirao به‌معنای امتحان کردن و آزمودن و بررسیدن) و، بنا بر این، با کلمات experientia و experimentum، سازگارتراست. ولی نباید تصور کرد که این امر، خواه بر مبنای استعمال عادی لغت و خواه بر اساس ریشهٔ آن، دلیلی بوجود می‌آورد. غرض از آنچه گذشت فقط ذکر شاهدی از تحلیل منطقی ساختار تجربه بود. به‌موجب این تحلیل، تجربه و بویژه تجربهٔ علمی، حاصل حدسهای خطا و آزمودن آن حدسها و پند گرفتن از اشتباههاست. تجربه (به‌این معنا) نه یکی از «منابع معرفت» است و نه حجیتی دارد.

به‌همین وجه، انتقادی هم که با استناد به‌تجربه صورت بگیرد فاقد حجیت است. نقادی این نیست که نتایج مشکوك را با نتایج محرز و محکم یا «شواهد حسی» یا «داده‌ها» مقایسه کنیم. غرض از نقادی، سنجش نتایج مشکوك است با نتایج دیگری که آنها نیز به‌همان درجه مشکوکند اما فعلاً ممکن است خالی از شبهه فرض شوند ولو در هر لحظه ممکن است با پدید آمدن شبهه‌های تازه یا به‌سبب حدس و گمانهای جدید ـ مثلاً دربارهٔ

---

۱. Dr. Samuel Johnson (۱۷۰۹ ـ ۸۴) ادیب و منتقد و فرهنگ نویس نامدار انگلیسی. (مترجم)

2. C. C. King, *Story of the British Army*, 1897, p. 112.

اینکه فلان آزمایش بعید نیست بـه‌کشف نوینی بینجامد ـ دوباره صحتشان مورد تردید قرار بگیرد.

در خصوص کسب معرفت دربارهٔ شاخصها هـم، به‌نظر من، وضع به همین منوال است.

در اینجا نیز فلاسفه بـاز به‌دنبال منابعی بـرای اینگـونـه معـرفت رفته‌اند که حجیت داشته‌بـاشد و عمدتاً دو منبع از این قبیل یافته‌اند: یکی احساس لذت و الم یا شعور و شهود اخلاقی خـاصی برای تشخیص حق و باطل (نظیر ادراك [حسی] در زمینهٔ شناخت امور واقـع) و دیگری منبعی به‌نام «عقل عملی» (نظیـر «عقل محض» یـا قوهٔ «شهود عقلـی» در معرفت به واقعیات). مناقشه و منازعه دربـارهٔ وجـود همـه یـا فقط بعضی از این منابع واجد حجیت برای معرفت اخلاقـی، پیوسته با شدت هـر چه تمامتـر ادامه داشته‌است.

اما به‌عقیدهٔ من، این مسألـه، مسألـه‌ای کاذب است. نکتـهٔ اصلی، «وجود» هیچ یك از قـوا نیست کـه خـود یکی از مسائل بسیار مبهـم و مشکوك روانشناسی است؛ سؤال این است که آیا هیچ‌کدام از این«منابـع معـرفت» آنچنان حجیتـی دارد که «داده‌ها» یا دیگر خاستگاههای روشن و مشخص برای ما فراهم کند یا لااقل چارچوب مرجع پـابـرجایی بـه‌منظور نقادی بدست دهد؟ من منکر این هستم که، چه در معرفت به‌امور واقـع و چه در شناخت شاخصها، هیـچ منبعی از ایـن قسم بـا چنین حجیتی وجود داشتـه‌بـاشد و قبول ندارم که برای ما نیازی به‌اینگونه چارچوب مـرجع به‌منظور نقادی در میان باشد.

پس چگونه به‌شاخصها معرفت حاصل می‌کنیم؟ چگونه در این قلمرو از خطاها پند می‌گیریم؟ نخست، تقلید از دیگـران را (بـه‌روش آزمـایش خطا) یاد می‌گیریم و می‌آموزیم کـه شاخصهای ناظر بـر رفتار را قواعـد ثابت و «داده شده»ای تلقـی کنیم. سپس (باز هم بر پایهٔ آزمـایش و خطا) می‌بینیم به‌خطا مـی‌رویـم و مثلاً دیگران را آزرده می‌کنیم. از ایـن راه قانون زریـن اخلاق را یـاد مـی‌گیریم، اما باز بزودی مشاهـده می‌کنیم که ممکن است دربـارهٔ طرز فکـر یا نگـرش یا معلومات قبلـی یا هـدفهـا یـا مـلاکهـای دیگـران درست داوری نکـرده‌بـاشیم و از اشتباهاتـی که

کرده‌ایم پند می‌گیریم که حتی فراتر از مرزهای قانون زرین نیز مراقبت بخرج دهیم.

بدون شك، چیزهایی از قبیل همدردی و در عالم خیال خود را به جای دیگری گذاشتن، سهم مهمی در این جریان دارند ولی همانگونه که منابع معرفت ما در زمینهٔ امور واقع حجیت ندارند، این قسم امور هم ندارند. چیزی مانند درك شهودی حق و باطل نیز ممکن است در جریان مذکور سهم مهمی داشته‌باشد ولی آن هم منبعی نیست که حجیت داشته باشد، زیرا امروز ممکن است بوضوح مشاهده کنیم که حق با ماست و فردا پی ببریم که به‌خطا رفته‌ایم.

«شهود گرایی» نام یکی از مکتبهای فلسفی است که اهل آن معتقدند در ما قوه یا استعدادی برای شهود عقلی هست که امکان می‌دهد حقیقت را «رؤیت» کنیم، و آنچه بدینگونه رؤیت می‌کنیم لزوماً باید حقیقت داشته‌باشد. بنا بر این، پیروان این مکتب قائل به منبعی واجد حجیت برای معرفت هستند. ضد شهودیان معمولاً وجود چنین منبعی را انکار می‌کنند اما در عین حال قائل به‌منابعی دیگر از قبیل ادراك جسی هستند. به‌نظر من، هر دو طرف به‌دو دلیل اشتباه می‌کنند. نخست اینکه معتقدم چیزی شبیه شهود عقلی هست و به‌همین سبب این احساس به‌ضرس قاطع به‌ما دست می‌دهد که حقیقت را رؤیت می‌کنیم (نکته‌ای که مخالفان شهود منکر آن هستند). دوم اینکه معتقدم شهود عقلی گرچه لازم است، غالباً به‌خطرناکترین وجه ما را به‌اشتباه می‌اندازد، چرا که معمولاً در اطمینان به‌اینکه حقیقت به‌ما مربی شده به‌خطا می‌رویم. باید خطا کنیم تا بیاموزیم که اینگونه شهود شایان اعتماد نیست.

پس به‌چه چیز می‌توانیم اعتماد کنیم؟ چه چیز را باید بپذیریم؟ پاسخ این است که صرف نظر از اینکه چه چیز را بپذیریم، فقط باید به‌طور آزمایشی و موقت به‌آن اعتماد کنیم و همیشه به‌یاد داشته‌باشیم که حتی در بهترین حالتها، تنها ممکن است بخشی از حقیقت (یا حق) به‌ما معلوم باشد و دیر یا زود نه تنها در مورد آنچه هست (امور واقع)، بلکه دربارهٔ آنچه باید باشد (شاخصها) نیز ناگزیر خطایی پیش خواهد آمد و غلط داوری خواهیم‌کرد. دوم اینکه حتی به‌طور آزمایشی و موقت هم تنها به

شرطی باید به‌درك شهودی خویش اعتماد کنیم که این درك در نتیجهٔ بسیاری کوششها برای بکار انداختن قوهٔ تخیل و بسیاری خطاها و بسیاری آزمونها و بسیاری شبهه‌ها و بسیاری نقادیها حاصل شده‌باشد.

ملاحظه می‌شود که این قسم ضدیت با شهودگرایی (یا شاید به‌زعم بعضی، این قسم شهودگرایی) از بیخ و بن با اقسام گذشته فرق دارد. و باز ملاحظه می‌شود که عنصر اساسی در نظریهٔ ما این است که شاید همیشه شاخصی برای حقیقت مطلق یا حقانیت مطلق باشد که ما در عقاید و اعمال خویش از رسیدن به‌آن قاصر باشیم.

*

ممکن است اعتراض شود که صرف نظر از اینکه آراء من دربارهٔ ماهیت معرفت اخلاقی و وجدانیات اخلاقی پذیرفتنی باشد یا نه، به‌هر حال «نسبی» یا «ذهنی» است، زیرا هیچ شاخص مطلقی را در اخلاق تسجیل نمی‌کند و فقط نشان می‌دهد که تصور شاخص مطلق، تصوری تنظیمی است و تنها به‌کار کسانی می‌آید که قبلاً به‌این عقیده گرویده‌اند و حال می‌خواهند دربارهٔ شاخصهای اخلاقی خوب یا حقیقی یا صحیح بیشتر بدانند یا به‌جستجوی چنین شاخصها برخیزند. پاسخ من این است که هیچ شاخص مطلق یا مجموعه دستورهای اخلاقیی نیست که حتی «تسجیل» آن ـ مثلاً بر پایهٔ منطق محض ـ تفاوتی از این جهت ایجاد کند. بفرض هم که توانسته‌باشیم منطقاً صحت فلان شاخص مطلق یا مجموعهٔ دستورهای اخلاقی را مبرهن سازیم به‌نحوی که بر مبنای منطق بتوانیم به‌دیگری ثابت کنیم که چگونه باید رفتار کند، باز هم او ممکن است اعتنایی نکند یا در جواب بگوید: «من کوچکترین علاقه‌ای به 'بایدها' یا قواعد اخلاقی شما ندارم، کما اینکه براهین منطقی یا نظریات شما در ریاضیات پیشرفته کمترین تفاوتی به‌حال من ایجاد نمی‌کند.» بنا بر این، حتی برهان منطقی نیز تغییری در این وضع نمی‌دهد که فقط کسی تحت تأثیر دلایل اخلاقی (یا هر دلیل دیگری) قرار می‌گیرد که حاضر باشد اینگونه امور را جدی تلقی کند و چیز تازه‌ای در این باره بیاموزد. شما نمی‌توانید با استدلال کسی را مجبور به‌جدی‌گرفتن استدلال یا احترام گذاشتن به‌عقل خودش کنید.

۱۶. دوگانگی امور واقع و شاخصها و مفهوم لیبرالیسم

به‌ادعای من، یکی از پایه‌های سنت لیبرال، پذیرفتن دوگانگی امور واقع و شاخصهاست. یکی از ارکان سنت مذکور قبول وجود ستم و بیداد در دنیاست و عزم کمك به‌قربانیان آن، به معنای اینکه بین امور واقع و شاخصها، تعارض یا لااقل تفاوتی وجود دارد و آنچه هست (واقعیات) ممکن است در قیاس با آنچه باید باشد (شاخصها) نقص و نارسایی نشان دهد و این حکم بویژه در مورد واقعیت پذیرش و اجرای اصول عدالت صادق است.

به‌بیان دیگر، لیبرالیسم،مبتنی بر دوگانگی‌امور واقع و شاخصهاست به‌معنای اعتقاد به‌اینکه، خاصه در زمینهٔ سیاست و قانونگذاری، همیشه باید در صدد یافتن شاخصهایی بهتر از پیش بود.

اما بعضی از نسبیگرایان دوگانگی واقعیات و شاخصها را با استدلالهایی از قبیل استدلال زیر رد کرده‌اند:

۱. قبول هر پیشنهاد ـ و بنا بر این، هر شاخصی ـ خود یکی از واقعیات سیاسی یا تاریخی است.

۲. ممکن است شاخصی را که هنوز پذیرفته نشده با شاخص پذیرفته شده‌ای سنجید و به‌این نتیجه رسید که شاخص اول ناقص و نارساست. صرف نظر از اینکه چه کسی به‌این داوری اقدام کرده‌باشد، خود این عمل نیز یکی از واقعیات سیاسی یا تاریخی است.

۳. حتی اگر چنین قضاوتی مبنای حرکت اجتماعی و سیاسی خاصی قرار بگیرد، خود این امر نیز یکی از واقعیات تاریخی است.

۴. حتی اگر چنین حرکتی مقرون به موفقیت باشد و، در نتیجه، شاخصهای قدیم اصلاح شوند یا شاخصهای جدیدی جای آنها را بگیرند، خود این امر نیز یکی از واقعیات تاریخی است.

۵. پس (بنا به استدلال نسبیگرایان یا کسانی که در اخلاق به‌مذهبی تحققی پای بندند)، اگر واقعیات اجتماعی یا سیاسی یا تاریخی را نیز در قلمرو واقعیات بگنجانیم، هرگز لازم نیست از آن قلمرو بالاتر برویم و، بنا بر این، میان واقعیات و شاخصها دوگانگی وجود ندارد.

نتیجه‌ای که در بند ۵ گرفته شده به‌عقیده من، خطاست و از مقدماتی

که در بندهای ۱ تا ۴ چیده شده، لازم نمی‌آید. دلیل رد این استنتاج، ساده است: همواره امکان این پرسش هست که آیا تحولی که در اینجا تشریح شده ـ یعنی پیدایش فلان حرکت اجتماعی بر پایهٔ قبول فلان برنامه برای اصلاح پاره‌ای شاخصها ـ «خوب» بوده‌است یا «بد». همینکه این پرسش مطرح شود، تفاوت بین واقعیات و شاخصها (که در استدلال یك‌بنی ۱ تا ۵ انکار شده) از نو پدید می‌آید.

از آنچه گفتم به‌درست می‌توان نتیجه گرفت که اینگونه موضع یك‌بنی ـ یعنی فلسفهٔ وحدت واقعیات و شاخصها ـ خطرناك است،زیرا حتی در جایی که شاخصها را با واقعیات موجود یکی نمی‌شمارد و نمی‌گوید در حال حاضر زور حق است، لزوماً به‌جایی می‌رسد که باید بگوید در آینده زور و حق یکی خواهندبود.

بر مبنای اینگونه موضع یك‌بنی، نمی‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا فلان حرکت اصلاحی حق است یا باطل (یا خوب است یا بد)، مگر اینکه چنین سؤالی عطف به‌حرکت دیگری در جهت مخالف طرح شود. بنا بر این، فقط می‌توان پرسید که بالاخره کدام یك از این دو حرکت مخالف موفق به‌تسجیل شاخصهای خود به‌عنوان واقعیتی اجتماعی یا سیاسی یا تاریخی شده‌است.

به‌عبارت دیگر، فلسفه‌ای که تشریح شد ـ یعنی تلاش برای «تعالی جستن» از دوگانگی واقعیات و شاخصها به‌منظور ایجاد دستگاهی یك‌بنی و آفریدن جهانی صرفاً مشتمل بر واقعیات ـ منجر به‌این می‌شود که شاخصها را یا با زور موجود یکی بشماریم یا با زور آینده و سرانجام یا به مذهب تحققی در اخلاق منتهی می‌گردد یا به‌اصالت تاریخ در اخلاق، چنانکه در فصل بیست و دوم این کتاب شرح آن آمد.

۱۷. باز هم هگل

فصلی که به‌هگل اختصاص داده‌ام، سخت مورد انتقاد واقع شده است. بیشتر این انتقادها برای من غیرقابل قبول است زیرا پاسخی به ایرادهای اساسی من به‌هگل در بر ندارد. حرف من این بود که فلسفهٔ هگل اگر با فلسفه کانت مقایسه شود (آوردن نام این دو با هم هنوز، به‌نظر

من، اهانت به‌مقدسات است) نمودار سقوط وحشتناك صداقت و صمیمیت فکری است و به‌این جهت استدلالهای فلسفی هگل را نباید جدی گرفت و فلسفهٔ او، به‌قول کنراد هایدن، یکی از عوامل عمدهٔ پیدایش «عصر نادرستی و تقلب فکری» بوده و زمینه را برای «خیانت روشنفکران[۱]» در عصر کنونی آماده ساخته‌است که تا به‌حال به‌ایجاد دو جنگ جهانی کمك کرده‌است.

نباید از یاد برد که من این کتاب را برای ادای سهم خود در تلاش برای پیروزی در جنگ نوشتم و از آنجا که معتقد بودم هگل و هگلیها مسؤول بسیاری از حوادثی هستند که در آلمان پیش آمده‌است، احساس می‌کردم در مقام يك فیلسوف باید نشان دهم که آن فلسفه، فلسفه‌ای دروغین بوده‌است.

اصلی که در آن هنگام (شاید تحت تأثیر شوپنهاور) با خوش بینی مسلم می‌شمردم این بود که واقعیات عریان جنگ پرده از ماهیت لعبت بازیهای روشنفکران ـ از قبیل نسبیگرایی ـ برخواهد داشت و این مترسك لفظی ناپدید خواهد شد. شاید دلیل اینکه به‌چنین فرضی قائل شدم، زمان نگارش این کتاب بود.

اما بعدها معلوم شد بیش از حد خوشبین بوده‌ام. ظاهراً بیشتر کسانی که از من انتقاد کرده‌اند آنچنان فرض را بر صحت نسبیگرایی به یکی از صور گوناگون آن قرار داده‌اند که باورشان نشده من براستی آن را رد کرده باشم.

تصدیق می‌کنم که دربارهٔ بعضی وقایع اشتباه کرده‌ام. آقای رادمن[۲] از دانشگاه هاروارد تذکر داده‌است که در جایی می‌بایست به‌عوض «دو سال»، «چهار سال» نوشته باشم و، افزون بر این، در فصل مورد بحث چند اشتباه تاریخی مهمتر ـ ولو نامشخصتر ـ نیز هست و، به‌عقیدهٔ ایشان، نسبت دادن «بعضی اغراض پنهان» به‌هگل، از لحاظ تاریخی ناموجه است.

---

۱. کنایه است به‌عنوان کتاب گرانقدر ژولین بندا:
Julien Benda, *La Trahison des clercs*.
2. H. N. Rodman

اینگونه اشتباهها گرچه برای مورخان بهتر از من نیز پیش آمده، به‌هر حال موجب تأسف است. اما سؤالی که اهمیت واقعی دارد این است که آیا این اشتباهها تأثیری در ارزیابی من از فلسفهٔ هگل و پیامدهای مصیبت‌بار آن داشته است؟

پاسخ خود من این است که تأثیری نداشته‌است. آنچه سبب شده که من چنین نظری به‌هگل پیدا کنم فلسفهٔ او بوده‌است نه زندگینامه‌اش. من هنوز در شگفتم که چگونه فیلسوفان معتبر از حملهٔ آمیخته به‌شوخی من به‌فلسفه‌ای که تا کنون نتوانسته‌ام آن را جدی بگیرم، آزرده شده‌اند. امیدوار بودم حرکت تند و نشاطانگیز و لحن مطایبت‌آمیز فصلی که راجع به‌هگل نگاشته‌ام منظور مرا برساند و جنبهٔ خنده‌آور این فلسفهٔ، به‌نظر من، پست و وحشتناك را آشکار سازد.

همهٔ این نکات در کتاب من کاملاً عیان است به‌اضافهٔ این نکته که نه امکان و نه میل داشته‌ام وقت نامحدود صرف ژرف پژوهی در سرگذشت فیلسوفی کنم که از آثارش بیزارم. در نوشتهٔ من راجع به‌هگل فرض بر این بوده که کمتر کسی او را جدی می‌گیرد. اگرچه منتقدان هگلی من شیوهٔ کار را درك نکرده‌اند و خاطر خطیرشان مسرور نشده‌است، هنوز امیدوارم برخی از خوانندگان طنز قضیه را دریافته باشند.

ولی اینها همه بنسبت کم اهمیت است. آنچه اهمیت دارد این است که آیا نگرش من به‌هگل موجه بوده‌است یا نه و آنچه اکنون می‌خواهم بنویسم برای کمك به‌روشن شدن پاسخ به‌این مسأله است.

*

تصور می‌کنم اکثر هگلیها اذعان داشته‌باشند که یکی از انگیزه‌ها و نیات اساسی هگل این بوده که برای اعتقاد به‌دوگانگی امور واقع و شاخصها که از کانت سرچشمه می‌گرفت و شالودهٔ فلسفی لیبرالیسم و اصلاحگری اجتماعی بود، جانشینی پیدا کند و از آن «تعالی بجوید».

تعالی جستن از دوگانگی امور واقع و شاخصها، هدف اصلی فلسفهٔ اینهمانی هگل است، به‌این معنا که، به‌ادعای او، امر معنوی یا معقول همان امر متحقق یا موجود است و هر که زور دارد حق با اوست. هر شاخص و ملاکی ماهیت تاریخی دارد و یکی از واقعیتهای تاریخ است:

مرحله‌ای است در سیر تکاملی عقل و تکامل عقل هم مساوی است با تکامل و انکشاف امور معنوی یا معقول و امور متحقق یا موجود. هیچ چیز وجود ندارد مگر آنچه واقعیت دارد و هست، نهایت اینکه پاره‌ای از واقعیتهای اجتماعی یا تاریخی موجود در عین حال شاخص و ملاك نیز هستند.

استدلال هگل در اساس همان استدلالی است که در قسمت پیش بیان شد و مورد انتقاد قرار گرفت، منتها هگل آن را به‌صورتی بغایت مبهم و گنك و با ظاهری حق بجانب طرح کرده‌است. حرف من این است که این فلسفهٔ اینهمانی (به‌رغم بعضی کنایات «ترقی‌خواهانه» و تمایلات ملایم به‌جنبشهای «مترقی» که در آن موجود است) در برانداختن نهضت لیبرالیسم در آلمان سهم اساسی داشته‌است، و فراموش نکنیم که این همان نهضتی بود که با الهام از فلسفهٔ کانت، متفکران ارجمندی مانند شیلر و ویلهلم فون هومبولت پدید آورد که یك نمونه از کارهای مهمشان رساله در تعیین حدود قدرت دولت[1]، نوشتهٔ هومبولت است.

این نخستین و بنیادی‌ترین اتهام من علیه هگل است. اتهام دومی که، به‌عقیدهٔ من، به‌او وارد است و با اتهام اول بستگی نزدیك دارد، این است که فلسفهٔ اینهمانی وی با کمکی که به‌اصل قراردادن تاریخ و یکی دانستن حق و زور کرده، موجب تشویق طرز فکر استبدادی و توتالیتاریسم شده‌است.

سومین اتهام من به‌هگل این است که استدلال او (گر چه نیازمند بعضی ظرافتها و باریك‌بینیها بوده، ولی نه چندان که نشود از فیلسوف بزرگی توقع داشت) پر از خطاها و تردستیهای منطقی است و ظاهر آن برای مرعوب کردن‌خواننده آراسته شده‌است. هگل با این کار نه تنها معیارهای مسؤولیت و صداقت فکری را سست کرده و پایین آورده است، بلکه مسبب پیدایش فلسفه‌های استبدادی شده و، از آن بدتر، عزم متفکران را برای ایستادگی در برابر چنین فلسفه‌ها به‌تحلیل

1. Wilhelm von Humboldt, *Essay toward the Determination of the Limits of the Powers of the State.*

برده‌است.

این بود عمده اعتراضات من به‌هگل که معتقدم در فصل دوازدهم این کتاب به‌نحو نسبتاً روشن بیان شده‌است. البته یقیناً مسألهٔ اساسی، یعنی فلسفهٔ اینهمانی یا یگانگی واقعیات و شاخصها را آنگونه که می‌بایست [در آن فصل] تحلیل نکرده‌ام. ولی امیدوارم این کمبود را در این ضمیمه برای کسانی که از هگل آسیب دیده‌اند (نه برای خود او) جبران کرده‌باشم.

۱۸. نتیجه

حتی اکنون که کتاب به‌پایان می‌رسد، باز هم مانند همیشه به نقصهای آن آگاهم. این نقصها، از یك جهت، برخاسته از گسترهٔ کتاب است که از حدود علاقه‌های تخصصی من فراتر می‌رود و، از جهت دیگر، پیامد لغزش‌پذیری خود من. بیجهت نیست که [در فلسفهٔ خویش] لغزش‌پذیری را اصل قرار داده‌ام.

اما گرچه سخت به‌این نکته آگاهم که شخصاً لغزش‌پذیرم و حتی آنچه اکنون می‌خواهم بگویم از این قاعده مستثنا نیست، اعتقاد راسخ دارم که فیلسوف اجتماعی اگر اصل لغزش‌پذیری را نصب‌العین قراردهد، فایده‌های بسیار از آن خواهدبرد. اعتقاد به‌لغزش‌پذیری اگر با نقد و سنجش (و ترقی‌خواهی) توأم شود، چون کیفیت ذاتاً نقاد و، بنا بر این، خصلت انقلابی تفکر آدمی را به‌حساب می‌گیرد و می‌پذیرد که بشر از خطاهایی که می‌کند بیش از گردآوری اطلاعات عبرت می‌گیرد و، از طرف دیگر، تشخیص می‌دهد که کمابیش همهٔ مشکلات و منابع (فاقد حجیت) اندیشهٔ ما در سنتها ریشه دارند و تقریباً همیشه سنتها در معرض نقادی قرار می‌گیرند، نظرگاهی در دسترس ما می‌گذارد که نه تنها برای ارزیابی سنت، بلکه برای سنجش تفکر انقلابی نیز سخت محل حاجت است. اعتقاد به‌لغزش‌پذیری همچنین آشکار می‌سازد که تفکر وظیفه دارد، به‌جای خشونت و جنگ، از طریق مناظره و نقادی انقلاب براه بیندازد. سنت گرانمایهٔ خردگرایی در غرب حکم می‌کند که با حربهٔ سخن به‌جنگ برویم نه با شمشیر. تمدن ما در غرب به‌همین جهت ذاتاً پذیرای تعدد و

تنوع است. به‌همین دلیل است که هدفهای اجتماعی یکپارچه و تك‌بنی به‌بهای مرگ آزادی ـ هم آزادی اندیشه و هم آزادی طلب حقیقت ـ تمام می‌شوند و مرگ آزادی به‌معنای مرگ عقلانیت و شرف آدمی است.

۲ کتاب شوارتس‌شیلد دربارهٔ مارکس[1]

چند سال پس از نوشتن این کتاب، با کتاب لئوپولد شوارتس‌شیلد دربارهٔ مارکس، تحت عنوان پروسی سرخ[2]، آشنا شدم (ترجمهٔ انگلیسی (لندن، ۱۹۴۸) به‌قلم مارگارت وینگ[3]). برای من جای شبهه نیست که شوارتس‌شیلد به‌دیدهٔ مخالفت و حتی خصومت به‌مارکس می‌نگرد و غالباً چهرهٔ او را به‌بدترین وجه تصویر می‌کند. ولی گرچه آن کتاب گاهی از انصاف دور می‌شود، حاوی بعضی شواهد و مدارك ـ بویژه بر اساس مکاتبات مارکس و انگلس ـ است که نشان می‌دهد مارکس آنچنان که در کتاب من تصویر شده، بشر دوست و عاشق آزادی نبوده‌است. شوارتس شیلد او را مردی توصیف می‌کند که «پرولتاریا» را عمدتاً وسیله‌ای برای پیشبرد هدفهای شخصی خویش تلقی می‌کرده‌است. گرچه ممکن است شواهد مورد استناد، کافی برای چنین برداشت خشنی نباشد، به‌هر حال باید اذعان کرد که آنچه ارائه شده بسیار کوبنده است.

---

۱. این ضمیمه در ۱۹۶۵ افزوده شد.

2. Leopold Schwarzschild, *The Red Prussian.*

3. Margaret Wing

تکمله

تذکر مترجم

جامعهٔ باز، چنانکه اول هم یادآور شدم، کتابی طولانی است. بسیاری از اندیشه‌های اساسی پوپر که در متن شرح و بسط پیدا نکرده، در یادداشتها پراکنده است که تقریباً نیمی از کتاب را دربر می‌گیرد. حتی خوانندهٔ هوشیاری که حوصله بخرج داده و یادداشتها را نیز دقیق خوانده‌است، امکان دارد، به‌سبب این پراکندگی، در پایان کتاب سررشتهٔ بعضی مطالب از دستش بیرون رفته‌باشد و ارتباط مسائل را با یکدیگر درست درك نکند. اما از آنجا که اشتهار پوپر نیز مانند هر متفکر بزرگی عمدتاً مرهون منطق متین و انسجام اندیشه‌های اوست، مسلماً دریغ خواهد بود که این بافت منطقی از چشم خواننده پوشیده‌بماند. از این گذشته، از زمان نخستین چاپ **جامعهٔ باز** تا امروز چهل و پنج سال می‌گذرد و یقیناً برای هر انسانی در این مدت دراز تصورات جدید حاصل می‌شود که، در مورد کسی مانند نویسندهٔ این کتاب، آگاهی بر آنها نیز در نفس خویش گرانبهاست.

با توجه به‌این جهات، شایسته دیدیم اکنون که کتاب به‌انجام رسیده، بخشی کوتاه به‌آن بیفزاییم تا خواننده را در رسیدن به‌دو مقصود یاد شده، مددکار باشد. آنچه در صفحه‌های آینده ملاحظه می‌شود، گفت و گویی است که براین مگی در ۱۹۸۶ با پوپر انجام داده و از جهت جمع‌بندی اندیشه‌های او بسیار ارزنده است، بویژه به‌لحاظ اینکه ارتباط نظریات پوپر را در منطق و فلسفهٔ علم (که در حقیقت رشتهٔ تخصصی اوست) با عقایدش در فلسفهٔ سیاسی روشن می‌کند. متن این مصاحبه که اکنون ترجمهٔ فارسی آن به‌نظر خوانندگان می‌رسد، در کتابی به‌نام **فلسفهٔ جدید**

انگلستان[1]، ویـراستهٔ براین مگــی، چـاپ شده‌است. از آقای غـلامحسین میرزا صالح که این متن را در عسرت فعلی کتب خارجی در ایران، به‌اختیارم گذاشتند، سپاسگزارم.

ع. ف.

1. *Modern British Philosophy*, ed. Bryan Magee, Oxford University Press, 1986, pp. 88-107.

مگی: کارل پوپر در ۱۹۰۲ در وین به‌دنیا آمد و تا بیش از سی سالگی در آن شهر زندگی کرد. او هرگز از اعضای حلقهٔ وین نبود، اگرچه در توجه به‌بیشتر مسائل با آنان شریك بود، با اصول عقایدشان موافقت نداشت. شاید حتی بشود گفت که نخستین کتابش، *Logik der Forschung*، که عنوانش را ممکن است به‌طور تحت لفظی «منطق پژوهش» ترجمه کرد، برضد حلقهٔ وین نوشته‌شد. این کتاب در پائیز ۱۹۳۴ [به‌آلمانی] منتشر شد ولی متأسفانه یك ربع قرن طول کشید تا (به‌نام *منطق اکتشاف علمی*) به‌انگلیسی ترجمه شود. خود من از این احساس نمی‌توانم خودداری کنم که اگر این کتاب زودتر به‌انگلیسی منتشر شده‌بود، امکان داشت فلسفهٔ یك نسل در انگلستان تفاوت کند.

پوپر در ۱۹۳۷ از وین رفت و سالهای جنگ را در زلاندنو گذراند و در آنجا *جامعهٔ باز و دشمنان آن* را نوشت که سبب اشتهارش در جهان انگلیسی‌زبان شد. *جامعهٔ باز* کتابی پرمایه و پرقدرت است که با دلایل قوی از دموکراسی در برابر توتالیتاریسم دفاع می‌کند و همچنین در برابر بزرگترین مخالفان فلسفی دموکراسی، یعنی عمدتاً افلاطون و مارکس. همزمان با *جامعهٔ باز*، پوپر سلسله مقالاتی دربارهٔ روشهای علوم اجتماعی نظری انتشار داد که بعدها به‌صورت کتاب کوچکتری به‌نام **فقر تاریخیگری** منتشر شد و ممکن است تعلیقی به‌*جامعهٔ باز* محسوب شود. به‌همین ترتیب، *حدسیات و ردیات* هم که در ۱۹۶۳ منتشر شد، ممکن است تعلیقی بر اولین کتاب پوپر، *منطق اکتشاف علمی*، تلقی شود که بذر افکارش در آن کاشته شده. پوپر در ۱۹۴۵ به‌تابعیت انگلستان درآمد و از آن زمان تا ۱۹۶۸ که با سمت استادی منطق و روش علمی بازنشسته شد، عضو هیأت علمی دانشکدهٔ اقتصاد [و علوم سیاسی دانشگاه] لندن بود؛ ولی در

ایام بازنشستگی هم تراوش آثار غنی و مایه‌ور از قلمش همچنان ادامه داشته‌است.

*

سر کارل، من از گفت و گوهایی که قبلاً با هم داشته‌ایم، می‌دانم که، به‌نظر شما، فیلسوف بودن چیزی است که باید از بابت آن پوزش خواست. ممکن است بفرمایید چرا؟

پوپر: بله، درست است. برای خود من مایهٔ سربلندی نیست که بگویند فیلسوفم.

مگی: این حرف غریبی است. چرا چنین حرفی می‌زنید؟

پوپر: در تاریخ طولانی فلسفه، تعداد استدلالهای فلسفیی که باعث ننگ و شرمساری من می‌شود بمراتب بیش از استدلالهای فلسفیی است که مایهٔ افتخار من است.

مگی: ولی شك نیست که فکر می‌کنید فیلسوف‌بودن اگر مایهٔ افتخار هم نباشد، دست‌کم به‌زحمتش می‌ارزد.

پوپر: لااقل تصور می‌کنم بتوانم عذری برای این کار بیاورم-چیزی از قبیل توجیه وجود فلسفه یا دلیلی برای اینکه چرا فکر کردن دربارهٔ فلسفه لازم است.

مگی: ممکن است بفرمایید آن دلیل چیست؟

پوپر: این است که هرکس بالاخره فلسفه‌ای دارد: همهٔ ما- من، شما، همه‌کس، اعم از اینکه متوجه باشیم یا نباشیم، همهٔ ما بسیاری چیزها را مسلم فرض می‌کنیم. این فرضهای نسنجیده غالباً خصلت فلسفی دارند. بعضی اوقات راستند، اما بیشتر اوقات فلسفه‌هایی که داریم نادرستند. اغلب فقط از این راه می‌توانیم پی‌ببریم که حق با ماست یا نیست که این فلسفه‌هایی را که نسنجیده مسلم فرض می‌کنیم، نقادانه مورد رسیدگی قرار بدهیم. به‌نظر من، کار فلسفه و دلیل وجودیش، همین رسیدگی نقدی است.

مگی: چه شاهدی می‌توانید از مرامهای فلسفی نسنجیدهٔ معاصر بیاورید که محتاج رسیدگی سنجیده و نقدی است؟

پوپر: یکی از اقسام بسیار رایج فلسفهٔ مورد نظر من، این عقیده

است که هر چیز «بد»ی که در جامعه اتفاق می‌افتد ـ چیزهایی از قبیل جنگ و فقر و بیکاری که مورد تنفر ماست ـ حتماً باید محصول نوعی سوء نیت یا طرح شوم باشد؛ حتماً کسی «عمد»ی در ایجاد آن داشته‌است و البته حتماً کسی از آن سود می‌برد. من اسم این فرض فلسفی را نظریهٔ اجتماعی توطئه گذاشته‌ام. می‌شود از این عقیده انتقاد کرد و، به‌نظر من، می‌شود نادرستی آن را نشان داد. در جامعه بسیاری اتفاقها می‌افتد که نتیجهٔ غیرعمدی و پیش‌بینی نشدهٔ اعمال خود ماست.

نظریهٔ اجتماعی توطئهٔ یکی از خیل فلسفه‌های نسنجیده‌ای است که لزوم رسیدگی سنجیده را پیش می‌آورد و، به‌نظر من، عذری برای فیلسوف شدن است. این فلسفه‌های نادرست بسیار رایجند و بالاخره کسی باید آنها را مورد بحث و انتقاد قرار بدهد.

مگی: ممکن است شواهد دیگری هم ذکر کنید؟

پوپر: شاهد و مثال زیاد است. می‌شود فلسفهٔ بسیار زیان‌آور و تباه‌کننده‌ای در قالب همین چند کلمه صورت‌بندی کرد که: «نظریات هر کس را منافع اقتصادی یا سیاسیش موجب می‌شود.» کسی که چنین عقیده‌ای دارد، اغلب آن را فقط در مورد مخالفانش بکار می‌برد و می‌گوید: «اگر شما هم به‌همان نظریاتی که من قائلم، قائل نباشید، یقیناً تحت تأثیر انگیزه‌های شوم اقتصادی هستید.» بدترین عیب این قسم فلسفه این است که قبولش بحث جدی را غیرممکن می‌کند و به‌زوال شوق و علاقه به کشف حقیقت امور منجر می‌شود، چون مردم به‌جای اینکه بپرسند «حقیقت این مطلب چیست؟» فقط سؤال می‌کنند «انگیزه‌های شما چیست؟» و واضح است که این سؤال چندان اهمیت و معنایی ندارد.

نظیر این فلسفه را که آن هم زیان‌آور و تباه‌کننده‌است و، به‌اضافه، در حال حاضر بسیار رواج دارد، می‌شود این‌طور صورت‌بندی کرد که: «مباحثهٔ عقلی فقط بین کسانی امکان‌پذیر است که دربارهٔ اصول بنیادی توافق داشته‌باشند» کسانی که این قضیه را می‌پذیرند، در عین حال قائل به این هستند که بحث عقلی دربارهٔ مسائل بنیادی محال است. گاهی در دفاع از این فلسفه گفته‌می‌شود که: «فقط به‌شرطی می‌توانیم در یک مباحثهٔ عقلی به‌حصول توافق امیدوار باشیم که اول چارچوبی وسیع و مشترک از

مفروضات را بپذیریم.» این فلسفه بظاهر کاملاً دلنشین و عاقلانه است ولی پیامدهای وحشتناك دارد، چون بشر را به‌صورت گروههـای متعدد ـ یعنی گروههای فرهنگی ـ کـه بینشان غیر از جنگ هیچ چیز امکان‌پـذیر نیست، متلاشی مـی‌کنـد. ولـی با اینکه فلسفهٔ بدی است، بطلانش را نمـی‌توانم فقـط در ظـرف چنـد دقیقـه ثـابت کنـم. بـه‌هـر حـال، وجـود و رواج فوق‌العاده‌اش، به‌عقیدهٔ من، فی‌نفسه یکـی از عذرهـا برای فیلسوف شدن است.

مگی: بنا بـر این ، تز شما این است که ما همه بـه‌مفهـوم اینکه بـه نظریات فلسفی قائلیم و به‌این نظریات عمل هم می‌کنیم، عمـلاً فیلسوفیم. اما معمولاً متوجه نیستم که در حقیقت آنچـه مـی‌کنیم، پـذیرش نسنجیدهٔ صدق فلان نظریه است.

پوپر: بله.

مگی: و از این گذشته، می‌فرمایید که بعضی از این نظریه‌هـا صادقند و بقیه نه تنها کاذب، بلکه زیـان‌آورند. و همچنین معتقدیـد کـه کار حقیقی فلسفـه رسیدگی سنجیده و نقدی بـه‌پیشداوریهـای فلسفیی است کـه اغلب ناخودآگاه به‌آنها قائلیم و، در صورت لزوم، تصحیح این پیشداوریها.

پوپر: دقیقاً. ضمناً اضافه کنم که، به‌عقیدهٔ من، لزوم تصحیح گفته‌های فلاسفهٔ حرفه‌ای بتنهایی عذر موجهی برای وجود فلسفه نیست.

مگی: این درست نقطهٔ مقابل نظر [جی.ئی.] مور است که در جایـی می‌گوید وجود دنیا بتنهایی مسأله‌ای برای من مطرح نمی‌کند کـه بـه‌این جهت بخواهـم فلسفه‌پردازی کنم. فقط بـه‌دلیل گفته‌هـای غیرقابـل قبول سایر فلاسفه بوده که فیلسوف شده‌ام.

پوپر: مـن فکر می‌کنم ایـن‌نظر بـه‌گـرفتارشـدن فـلسفه در تنگنای افکار ناشی از یك رشتهٔ تخصصی محدود منجر می‌شود و فلسفه را مطابـق الگوی علوم جدید به‌تخصص‌پرستی می‌کشاند، در حالـی که در خـود علوم هم می‌توانیم دلایل قوی در رد اینگونه تخصص‌گرایـی بیاوریم کـه فعلاً باب روز است. برای رد تخصص‌گرایی در فلسفه حتی دلایل قویتر وجـود دارد.

مگی: از علوم جدید صحبت کردید ـ تصور می‌کنم خودتان هم آموزشتان تا اندازه‌ای در علوم بوده، این‌طور نیست؟

پوپر: بله. من تحصیلاتم را در ریاضیات و فیزیک شروع کردم و اولین شغلم در تدریس، دبیری دبیرستان در آن دو رشته بود. ولی هرگز متخصص نبودم و همیشه دربارهٔ آنچه بیش از همه مورد علاقه‌ام بود کار می‌کردم. در فیزیك آماتور بودم و هیچ وقت حرفه‌ای نشدم. تزی که برای دریافت اجازهٔ تدریس ریاضی نوشتم، دربارهٔ اصول موضوعهٔ هندسه بود و بعد هم مدتی در مسألهٔ اصل موضوعی‌کردن نظریهٔ احتمالات کار می‌کردم.

مگی: آیا این محور رشتهٔ تحقیقی شما بود؟

پوپر: دقیقاً نمی‌شود گفت. شاید بهتر است این‌طور بگویم که محور تحقیقاتم، روشهای علوم، بخصوص فیزیك جدید، بود یا، به‌اصطلاح امروزیها، فلسفهٔ علم. ولی خیلی چیزهای دیگر هم هست که مورد علاقهٔ من است.

مگی: چه اندیشه‌هایی محور اولین کتاب شما، منطق اکتشاف علمی، بود؟

پوپر: تصور می‌کنم اندیشهٔ عمده این بود که با توجه به‌نظریهٔ جدید آینشتاین دربارهٔ گرانش، همهٔ تبیینهای گذشته راجع به‌گردش کار علوم و ماهیت شناخت علمی، اشتباه بوده‌است.

مگی: چطور؟

پوپر: آن روزها عموماً نظر بر این بود که علم با شناخت علمی به معنای قسمی شناخت مطمئن یا نوعی معرفت یقینی است و از مشاهده و آزمایش نتیجه می‌شود. به‌عبارت دیگر، مشاهده و آزمایش ما را به صورت‌بندی فرضیه سوق می‌دهد. وقتی این فرضیه بارها و بارها آزموده شد، به‌عنوان نظریهٔ علمی مسجل یا ثابت شده‌ای پذیرفته می‌شود. عقیدهٔ مقبول به‌طور خلاصه این بود، اما من متوجه شدم که به‌علت تردیدی که آینشتاین راجع به‌نظریهٔ نیوتن پیش آورده، دیگر آن عقیدهٔ مقبول، قابل دفاع نیست، در حالی که نظریهٔ نیوتن موفق‌ترین و مهمترین نظریه‌ای است که تا امروز پیشنهاد و پذیرفته شده.

مگی: چرا چنین مقام منحصر بفردی به‌نظریهٔ نیوتن اختصاص

می‌دهید؟

پوپر: نیوتن اولین کسی بود که چیزی دربارهٔ این عالمی که در آن زندگی می‌کنیم به‌ما فهماند. برای اولین بار دلیل قوی پیدا کردیم که فکر کنیم نظریه‌ای که داریم صادق است. نظریهٔ نیوتن به‌ما امکان داد دربارهٔ اقسام جدید پدیدارها ـ از قبیل انحراف از قوانین کپلر ـ مفصلترین پیش‌بینیها را بکنیم و این پیش‌بینیها حتی از بوتهٔ دقیقترین آزمونها موفق بیرون آمد. البته بزرگترین موفقیت نظریهٔ نیوتن، کشف سیارهٔ نپتون بود و همین باعث شد که پیروزی جای خطر شکست را بگیرد.

مگی: ممکن است کمی بیشتر در این‌باره توضیح بدهید؟

پوپر: مشاهدات در مورد سیارهٔ اورانوس، حاکی از بعضی اختلافهای جزئی با پیش‌بینیهای مبتنی بر نظریهٔ نیوتن بود. اما ادامز[1] در انگلستان و لوریه[2] در فرانسه متذکر شدند که این اختلافهای ظاهری را می‌شود بر پایهٔ این فرض تبیین کرد که هنوز سیارهٔ علوی کشف نشدهٔ دیگری وجود دارد. ادامز و لوریه وضع این سیارهٔ ناشناخته را محاسبه کردند و گاله[3] در برلین فوراً آن را کشف کرد. به‌نظر من، این شگفت‌انگیزترین و قانع کننده‌ترین پیروزی فکر بشر تا آن روز بود، هر چند البته از آن زمان تا کنون اینگونه پیش‌بینیهای موفقیت‌آمیز مکرر انجام شده‌است. به‌هر حال، بعد از این پیروزی بزرگ، دیگر کمتر کسی در صدق نظریهٔ نیوتن شک می‌کرد. عقیدهٔ عمومی این بود که این نظریه به‌وسیلهٔ استقراء مبتنی بر مشاهده مسجل شده‌است. ولی بعد آینشتاین با نظریه‌ای رقیب ظهور کرد. عقاید دربارهٔ محسنات نظریهٔ جدید بسیار مختلف بود و هنوز هم هست، کما اینکه هنوز بعضی از فیزیکدانها به‌دلایل متفاوت از نظریهٔ نیوتن دست بر نمی‌دارند.

مگی: خودتان کدام را بیشتر می‌پسندید؟

پوپر: من فکر می‌کنم نظریهٔ آینشتاین بر نظریهٔ نیوتن برتری دارد؛

---

۱. John Couch Adams (۱۸۱۹-۹۲) اخترشناس انگلیسی. (مترجم)

۲. U. J. J. Leverrier (۱۸۱۱-۷۷). اخترشناس فرانسوی. (مترجم)

۳. Johann Gottfried Galle (۱۸۱۲-۱۹۱۰) اخترشناس آلمانی. (مترجم)

ولی نکتهٔ اصلی مورد نظر من واقعاً این نیست.

مگی: پس چیست؟

پوپر: این است که همهٔ شواهد محصول مشاهده، که می‌شود ادعا کرد نظریهٔ نیوتن را تأیید می‌کنند، می‌شود ادعا کرد که مؤید نظریهٔ بسیار متفاوت آینشتاین هم هستند. این به‌طور قطعی اشتباه ما را نشان می‌دهد که فکر می‌کردیم نظریهٔ نیوتن بر مبنای آن شواهد، مسجل شده یا از راه استقراء به‌اثبات رسیده‌است. و باز نشان می‌دهد که نمی‌شود ادعا کرد که هیچ نظریه‌ای از راه استقراء مسجل می‌شود. سازگاری نظریه با شواهد محصول مشاهده، ممکن نیست از آنچه در مورد نظریهٔ نیوتن وجود داشت، بیشتر باشد. ولی اگر این هم نتواند نظریه‌ای را از طریق استقراء مسجل کند، واضح است که هیچ چیز دیگر هرگز نخواهد توانست.

مگی: آیا به‌این دلیل بود که نظریهٔ استقراء را رها کردید؟

پوپر: بله. وضع از نظر منطقی در اساس فوق‌العاده ساده است. مشاهدهٔ سفید بودن قو، هر قدر هم مکرر صورت گرفته‌باشد، نظریهٔ سفید بودن همهٔ قوها را مسجل نمی‌کند. اولین دفعه که یك قوی سیاه مشاهده شد، نظریه باطل می‌شود. مشاهدات مؤید نظریهٔ نیوتن البته بمراتب قویتر بود به‌دلیل اندازه‌گیریهای ظریفی که به‌کمك آن نظریه با جزئیات فراوان پیش‌بینی می‌شد. با اینهمه، حتی چنین نظریه‌ای هم با اولین اختلاف واقعی باطل می‌شود.

مگی: و البته چنین اختلافی واقعاً هم ظاهر شد ـ اگر اشتباه نکنم چیزی مربوط به‌سیارهٔ عطارد بود.

پوپر: بله، ولی این اختلاف فوق‌العاده ناچیز بود و (همانطور که دیك[1] یادآوری کرد) ممکن بود در چارچوب خود نظریهٔ نیوتن قابل توجیه باشد. نکتهٔ مورد نظر من آنقدرها این نیست که نظریهٔ نیوتن باطل شده یا با نظریهٔ آینشتاین نسخ شده؛ چیزی که می‌خواهم بگویم این است که از زمانی که آینشتاین این نظریهٔ رقیب را آورد، دیگر می‌دانیم که حتی بالاترین توفیق در پیش‌بینی و شدیدترین آزمون هم نمی‌تواند نظریه‌ای را

---

1. Dicke

از راه استقراء مسجل کند و این به‌معنای تغییر قطعی در برداشت ما از علم است؛ به‌معنای این است که در مورد شناخت علمی اشتباه می‌کردیم؛ به‌معنای این است که هیچ نظریهٔ علمی هرگز از صورت فرضیه خارج نمی شود؛ به‌معنای این است که همیشه این امکان وجود داشته که حتی مسجلترین نظریهٔ علمی هم به‌وسیلهٔ نظریهٔ بهتری منسوخ بشود. تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که نظریهٔ بهتر باید بر هر نظریهٔ موفق و به‌آزمون رسیده‌ای هم به‌عنوان نوعی تقریب که در گذشته وجود داشته اشتمال پیدا کند و از این راه دلیل موفقیت آن را تبیین کند.

مگی: ممکن است خواهش کنم برداشت جدیدی را که از علم پیدا کردید، جمع‌بندی بفرمایید؟

پوپر: اولاً هیچ نظریهٔ علمی را هرگز نمی‌شود قطعاً مسجل یا اثبات شده تلقی کرد. ثانیاً در برداشت کسانی که می گفتند یقین (یا احتمال) علمی به‌نسبت تکرار مشاهده یا آزمایش بیشتر می‌شود، عیب اساسی وجود داشت. به‌جای این باید گفت که مشاهده و آزمایش همان کار آزمون را می‌کند. هرچه اینگونه آزمونها شدیدتر باشند، اهمیتشان بیشتر است. مثلاً کشف نپتون، آزمون فوق‌العاده شدیدی بود، ولی نظریهٔ نیوتن را مسجل نکرد. اینها همه موجب شد که من هر آزمون علمی را کوششی برای ابطال نظریه توصیف کنم و بگویم نظریه تا زمانی موفق است که از آزمون سربلند بیرون بیاید و در مقابل کوششهای ما برای ابطالش بایستد و اگر باطل بشود، نیاز به‌نظریهٔ تبیینی جدیدی پیش می‌آید که هم پیروزیها و هم شکستهای نظریهٔ سابق را تبیین کند.

مگی: ولی آمدیم و نتوانستیم نظریهٔ رضایت‌بخش جدیدی جانشین نظریهٔ باطل شدهٔ سابق بکنیم. در این صورت تکلیف چیست؟

پوپر: در آن صورت البته همچنان از نظریهٔ باطل شدهٔ قدیم استفاده می‌کنیم تا نظریهٔ بهتری پیدا بشود. منتها باید با علم به‌این نکته از نظریهٔ قدیم استفاده کنیم که خللی در آن هست. مسأله معلق می‌ماند و باید از پیش بدانیم که نظریهٔ جدید باید واجد چه حد اقلی از شرایط باشد برای اینکه راه حل شایان توجهی برای این مسألهٔ معلق محسوب

بشود.

مگی: و البته آنچه باعث جدایی شما از فلسفهٔ تجربی سنتی شد، نظریاتتان راجع به‌منطق حل مسائل بود. اجازه می‌دهید تا اینجا مروری بر رئوس مطالب بکنم؟ از [فرانسیس] بیکن به‌بعد، نظری که بطور سنتی همه دربارهٔ چگونگی پیشرفت دانش قبول داشتند به‌این شرح بود: دانشمندان داده‌ها را از طریق مشاهده و آزمایش جمع می‌کنند تا وقتی آنقدر داده بدست بیاورند که کم‌کم بعضی سیماهای عمومی از آن میان ظاهر بشود. بعد بر پایهٔ این سیماهای عمومی، فرضیه‌هایی درست می‌کنند. بعد سعی می‌کنند این فرضیه‌ها را با مشاهده وآزمایش بیشتر به‌تأیید برسانند. اگر در این کوششها کامیاب بشوند، فرضیه به‌صورت قانون مسجل می‌شود و یکی از رازهای دیگر طبیعت گشوده می‌شود. اسم این جریان ادعایی بدست آوردن قوانین بر اساس تعمیم مصادیق را استقراء گذاشته‌اند. نظر شما در این خصوص یکسره فرق داشت. نظریهٔ شگفت‌آوری که اعلام کردید این بود که اصلاً استقراء وجود ندارد و گفتید که این مفهوم نه نمایانگر روش کار واقعی دانشمندان است و نه وجه عقلی آن.

پوپر: بله، نظر من با دیگران فرق داشت و هنوز هم دارد. به‌نظر من، جانوران و انسانها مجهز به‌ذخیرهٔ بزرگی از شناختهای غریزی به دنیا می‌آیند ـ یعنی طرق ابراز واکنش در برابر موقعیتهای گوناگون و با انتظارات مختلف. کودك نوزاد انتظار تغذیه و پرستاری دارد. اما این انتظار یا شناخت حدسی مادرزاد، ممکن است برآورده نشود. در این صورت، کودك می‌میرد مگر آنکه به‌نحوی از انحا ترتیبی برای حل مسائلش بدهد. اینکه شناخت مادرزاد ما هم ممکن است به‌جایی نرسد، نشان می‌دهد که حتی شناخت مادرزاد هم صرفاً جنبهٔ حدس دارد. از این گذشته، من معتقدم که ما از طریق حل مسائل چیزهای تازه یاد می‌گیریم نه به‌وسیلهٔ مشاهده یا تداعی. مسأله وقتی پیش می‌آید که حدسهای ما به جایی نرسند یا انتظاراتمان برآورده نشوند. ما مسائلمان را با جرح و تعدیل حدسهایمان حل می‌کنیم. این حدسهای آزمایشی یا موقت جدید، چاره‌هایی هستند که از باب امتحان می‌اندیشیم. چاره یا راه حل یا رفتار یا حدس یا نظریهٔ جدید ممکن است به‌جایی برسد، یا شکست بخورد. پس ما

با آزمون و خطا چیزهای تازه یاد می‌گیریم یا، به‌عبارت دقیقتر، به‌وسیلهٔ چاره‌اندیشیهای آزمایشی یا موقت و همچنین با کنار گذاشتن این چاره‌ها اگر خطا بودنشان ثابت بشود. همانطور که جنینگز[1] در ۱۹۱۰ نشان داد، حتی آمیب هم از این روش استفاده می‌کند.

مگی: بله، ولی چنانکه خودتان هم در جایی متذکر شده‌اید، استفادهٔ آمیب از این روش با استفادهٔ آینشتاین فرق دارد.

پوپر: کاملاً حق با شماست. فرق فوق‌العاده مهمی وجود دارد و آن این است که همهٔ ما در سطح ماقبل علمی از تصور اینکه ممکن است اشتباه کرده‌باشیم، سخت متنفریم. بنا بر این، تا وقتی بتوانیم، جزماً به‌حدسیاتمان می‌چسبیم. ولی در سطح علمی، به‌طور منظم دنبال اشتباهها و خطاهایمان می‌گردیم. نکتهٔ مهم همین است که برای پیدا کردن خطاهایمان آگاهانه سنجشگری و نقادی می‌کنیم. در سطح ماقبل علمی، غالباً نابود می‌شویم و همراه با نظریه‌های کاذبمان از بین می‌رویم و می‌میریم. در سطح علمی، سعی می‌کنیم به‌طور منظم نظریه‌های کاذبمان را کنار بگذاریم و، به‌عبارت دیگر، می‌گذاریم نظریه‌های کاذبمان به جای ما بمیرند. این روش نقدی یا سنجیدهٔ از میان بردن خطاهاست. روش علم است و مستلزم این است که به‌نظریاتمان نقادانه و به‌عنوان چیزی خارج از خودمان نگاه کنیم. در این سطح، نظریات بر خلاف گذشته دیگر معتقدات ذهنی ما نیستند؛ حدسهای عینی ما هستند.

بنا بر این، تصویر کلی علم به‌این شرح است که اول مسألهٔ جالب توجهی انتخاب می‌کنیم؛ بعد به‌عنوان راه حلی موقت، نظریهٔ جسورانه‌ای پیشنهاد می‌کنیم؛ بعد تا حد امکان سعی می‌کنیم از این نظریه انتقاد کنیم و، به‌عبارت دیگر، بطلانش را ثابت کنیم. اگر در ابطالش موفق شدیم، نظریهٔ جدیدی ارائه می‌دهیم و دوباره به‌انتقاد از آن می‌پردازیم و همین‌طور تا آخر. به‌این ترتیب، حتی اگر نتوانیم نظریهٔ رضایت‌بخشی ارائه بدهیم، باز در آخر کار می‌بینیم خیلی چیزها بخصوص دربارهٔ خود

---

۱. Herbert Spenser Jennings (۱۸۶۸-۱۹۴۷). زیست شناس امریکایی. (مترجم)

مسأله یاد گرفته‌ایم و فهمیده‌ایم که اشکال در کجاست. سرتاسر این روش را ممکن است در چند کلمه خلاصه کرد: حدسهای جسورانهٔ مهار شده به وسیلهٔ انتقادهای شدید شامل آزمونهای شدید. انتقاد و آزمون به‌معنای سعی در ابطال است.

مگی: پس مشاهده و آزمایش تا پیش از مرحلهٔ دوم در کار نیست؟

پوپر: به‌عقیدهٔ من، مشاهده و آزمایش ذاتاً طریقی برای آزمودن نظریات است و، به‌این ترتیب، ممکن است جزء بحث انتقادی دربارهٔ نظریات محسوب شود.

مگی: از عقیدهٔ شما این‌طور لازم می‌آید که ما حقیقتاً هرگز چیزی نمی‌دانیم. فقط درجات مختلفی از عدم یقین وجود دارد...

پوپر: «دانستن» و «یقین» معانی‌مختلف دارند. «می‌دانم» به‌معنای اخص ممکن است چنین توصیف بشود که «می‌دانم» یعنی «معتقدم به‌اضافهٔ اینکه دلایل کافی بر این اعتقاد دارم و، به‌عبارت دیگر، محال است اشتباه کنم.» پس حق با شماست که به‌این معنا ما هرگز نمی‌دانیم و امکان اشتباه همیشه هست. ولی این معنا، به‌نظر من، پیش پا افتاده و خالی از اهمیت است. آنچه اهمیت دارد فرق بین دانستن یا شناخت به‌معنای ذهنی و دانستن یا شناخت به‌معنای عینی است.

مگی: ممکن است دربارهٔ این فرق توضیح بدهید؟

پوپر: شناخت به‌معنای ذهنی عبارت از آمادگی برای فلان عمل یا معتقد شدن به‌فلان امور یا گفتن فلان چیزهاست. شناختهای من عبارت از آمادگیهای من است و شناختهای شما عبارت از آمادگیهای شما. شناخت به‌معنای عینی عبارت از گفته‌های شفاهی یا کتبی یا چاپ شده است، یعنی گفته‌ها یا نظریه‌هایی که در بعضی متون مثل مجلات علمی پیدا می‌شود. نمونهٔ شناخت به‌معنای عینی، نظریهٔ نیوتن یا نظریهٔ آینشتاین است. نمونهٔ شناخت ذهنی یا شخصی، آمادگی نیوتن برای نوشتن نظریه‌اش یا بحث کردن دربارهٔ آن است. اما همینکه او افکارش را در قالب کلمات می‌ریخت یا روی کاغذ می‌آورد، شناخت به‌معنای عینی هم بوجود می‌آمد. هر دو قسم شناخت، غیریقینی یا حدسی یا فرضیند.

مگی: ولی آیا از نظر منطقی، شناختی که در ذهن من است براستی

آنچنان فرق حساسی با همان شناخت، منتها به‌صورت مکتوب، دارد؟

پوپر: بله، دارد. همینکه افکارمان را در قالب کلمات بریزیم یا، حتی بهتر از آن، روی کاغذ بیاوریم، تفاوت مهمی ایجاد می‌شود، چون اندیشه‌هایمان به‌این ترتیب قابلیت سنجش و انتقاد پیدا می‌کنند. قبلاً جزئی از خودمان بودند. امکان داشت تردیدهایی داشته‌باشیم، اما نمی‌توانستیم همانطور که از قضیه‌ای لفظی یا از یک گزارش کتبی انتقاد می‌کنیم، از افکارمان انتقاد کنیم. پس «شناخت» دست کم به‌یک معنای مهم وجود دارد و آن «نظریاتی است که در قالب زبان صورت‌بندی شده‌اند و در معرض سنجش و انتقاد قرار می‌گیرند». من اسم این را «شناخت به‌معنای عینی» می‌گذارم. شناخت علمی هم از همین مقوله است. این قسم شناخت در کتابخانه‌های ما ذخیره می‌شود نه در ذهن ما.

مگی: و شما شناختی را که در کتابخانه‌های ما ذخیره شده مهمتر از شناختی می‌دانید که در ذهن ماست؟

پوپر: از همه نظر، بمراتب مهمتر ـ حتی از نظر التذاذ شخصی از دانش و معرفت که نظرگاهی بسیار ذهنی است. آنچه ما از آن لذت می‌بریم، خود نظریه است. فرض کنید من و شما اندیشهٔ جدیدی عرضه کنیم. خود این کار، تجربهٔ بسیار لذت‌بخشی است. این اندیشه با اندیشه‌های عینی قدیم دارای رابطه‌ای عینی است و همچنین با مسائلی که با افکار جدیدمان حل می‌کنیم. این رابطه، از ذاتیات لذتی است که می‌بریم. و البته هرگز به کشفی نائل نمی‌شدیم مگر اینکه اول بعضی از نظریه‌های عینی موجود و وضع عینی مسأله را می‌فهمیدیم یا، به‌عبارت دیگر، کتابها یا نشریات علمی را مطالعه می‌کردیم که همه مساوی با معرفت به‌معنای عینی است. از این گذشته، یکی از دلایل مهم لذتی که می‌بریم این حقیقت است که، به‌قول معروف، خودمان هم «خدمتی به‌علم و معرفت می‌کنیم» و مثل کارگرانی هستیم که به‌ساختن یك بنا یا کلیسای جامع کمك می‌کنند. مسلماً وقتی بدانیم که ما هم به‌سهم خود خدمتی به رشد معرفت به معنای عینی انجام می‌دهیم، لذتی که می‌بریم تفاوت می‌کند.

مگی: برگردیم به‌مسألهٔ یقین و عدم یقین. آیا برداشت من درست

است که وقتی شما از رشد معرفت صحبت می‌کنید، مقصودتان حقیقتاً فقط رشد دستگاههای مرکب از فرضیه‌ها یا حدسهاست، منتهـا البته حـدسهایی که خوب مورد سنجش و انتقاد و آزمونهای شدید قرارگرفته‌باشند؟

پوپر: بله، درست است. هر نظریه‌ای حدس است.

مگی: و رشد در نتیجهٔ سنجش و انتقاد حاصل می‌شود؟

پوپر: از طریق سنجش و انتقاد شدید و خلاق کـه بـه‌مکشوف شدن مسائل جدیـد کمک می‌کند و از راه حدسهای جسورانـه و خلاق که کمک می‌کند نظریه‌های جدید و انقلابی برای چاره‌یـابی موقت بـر این مسائل عرضه کنیم.

مگی: ولی اگـر هرگز چیزی را واقعاً ندانیم و به‌آن معرفت نداشته باشیم، چه پایه‌ای برای انتقادهایمان باقـی می‌ماند؟ بر چه پایـه‌ای فلان فرضیه را می‌پذیریم و فرضیه‌های دیگر را رد می‌کنیم؟

پوپر: پـایـه و اساس را بحثهـای انتقـادی و سنجیـده مـا دربارهٔ نظریه‌های رقیب فراهم می‌کنند. در این مباحثات سعی ما بـر این است که هر نظریه را از لحاظ صدق یا کذبش ارزیابی کنیم. بـه‌عبارت دقیقتر، سعی داریـم با طـرح این سؤال که کدام نظریـه از همه به‌حقیقت نزدیکتر است، نظریه‌ها را با هم بسنجیم.

مگی: ولی اگر یقین و معرفت وجود ندارد، چـه معنایی ممکن است از «صدق» اراده کنیم؟

پوپر: مطابقت با واقع. می‌دانیم کـه مطابقت نظریه بـا واقع به‌چه معناست، حتی اگر مطمئن نباشیم کـه آیـا براستی نظریه بـا واقع مطابقت دارد یا نه.

مگی: نزدیکـی یـا تـقرب به‌صدق را شما «راست‌نمایی» [یـا احتمال صدق][1] اصطلاح می‌کنید، این‌طور نیست؟

پوپر: بله. سعی ما در بحثهایمان بر این است که بفهمیم کدام یك از نظریـه‌هـای رقیب راست‌نمایی [یا احتمال صدق] بیشتری دارد. گاهی در بحثهایمان دلایل قـوی وجود دارد کـه، از این لحاظ، بعضی از نظریه‌های

---

1. verisimilitude

رقیب را به‌سایر نظریه‌ها رجحان یا برتری بدهیم. ولی این چیزی جز ترجیح نظریهٔ معینی نیست که به‌این ترتیب می‌توانیم عقلاً از آن دفاع کنیم. اگر کسی فردا نظریهٔ دیگری بیاورد، ممکن است وضع رقابت بین نظریه‌ها و، بنا بر این، ترجیح ما هم تغییر بکند.

مگی: پس به‌همین جهت فرموده‌اید که هرگز نمی‌توانیم اعتقاد به صدق هیچ نظریه‌ای را توجیه کنیم، هرچندگاهی می‌توانیم رجحان نظریه‌ای را به‌نظریه‌ای دیگر توجیه کنیم.

پوپر: دقیقاً. فلاسفه معمولاً سعی کرده‌اند نظریه یا اعتقاد ما به نظریه‌ای را توجیه‌کنند. این کار شدنی نیست. ولی اگر بختمان بلند باشد، ترجیحمان را می‌توانیم توجیه کنیم، کما اینکه خود من نشان داده‌ام که چرا می‌توانیم رجحان نظریهٔ آینشتاین را دربارهٔ گرانش توجیه کنیم، ولو شواهد حاصله از حرکت عطارد را نادیده بگیریم.

مگی: آیا دخلی به‌مسأله پیدا می‌کند که بپرسیم چرا؟

پوپر: اولاً می‌توانیم نشان بدهیم که درازای هر مسأله‌ای که با نظریهٔ نیوتن حل می‌شود، به‌کمک نظریهٔ آینشتاین هم ممکن است راه حلی بدست بیاوریم که لااقل به‌همان درجه دقیق باشد. به‌عبارت دیگر، می‌توانیم این‌طور بگوییم که محتوای اطلاعی یا تجربی نظریهٔ آینشتاین لااقل به‌قدر نظریهٔ نیوتن است. بعد می‌توانیم از این حد هم جلوتر برویم و نشان بدهیم که محتوای نظریهٔ آینشتاین بیش از نظریهٔ نیوتن است زیرا به‌ما اجازهٔ طرح و حل مسائلی را در خصوص صدور و انتشار نور در میدانهای گرانشی می‌دهد که در توان نظریهٔ نیوتن نیست. من نشان داده‌ام که این محتوای تجربی بیشتر به‌این معناست که نظریهٔ آینشتاین از نظریهٔ نیوتن آزمون پذیرتر و، بنا بر این، قابل تأییدتر است. و بالاخره می‌توانیم نشان بدهیم که حتی اگر از مورد عطارد هم چشم بپوشیم، باز هم نظریهٔ آینشتاین در حقیقت بهتر تأیید می‌شود. اما از آنجا که مقایسهٔ ما می بایست از لحاظ نزدیکی بیشتر یا کمتر با صدق انجام بشود، در جمع‌بندی مطلب ممکن است بگوییم که نتیجه حکایت از آن دارد که در حال حاضر، نظریهٔ آینشتاین نزدیکتر به‌صدق [یا محتمل‌الصدق‌تر] از نظریهٔ نیوتن بنظر می‌رسد.

مگی: آیا درست دستگیر من می‌شود که وقتی می‌فرمایید «در حال حاضر» مقصودتان این است که «با توجه به‌وضع مباحثات در حال حاضر»؟

پوپر: بله.

مگی: ولی آیا تصور «وضع مباحثات در حال حاضر»، عنصری از نسبیگرایی وارد مسأله نمی‌کند؟

پوپر: نخیر. یك عنصر تاریخی وارد می‌کند نه عنصری از نسبیگرایی. هر قضیه یا نظریه‌ای که بدون ابهام یا دوپهلوگویی صورت بندی شده‌باشد، یا صادق است یا کاذب؛ شق سوم وجود ندارد. اما فلان نظریهٔ کاذب ممکن است از فلان نظریهٔ کاذب دیگر نزدیکتر به‌صدق باشد. همین‌طور، فلان نظریهٔ صادق ممکن است از فلان نظریهٔ صادق دیگر، صدق بیشتری در بر داشته‌باشد یا، به‌قول من، «محتوای صدقی» بیشتری داشته باشد.

مگی: ممکن است مثالی ذکر کنید؟

پوپر: فرض کنید الآن ساعت سه دقیقه به‌دوازده باشد. پس قضیه‌ای که بگوید الآن پنج دقیقه به‌دوازده است، بدون شك کاذب است ولی، در عین حال، نزدیکتر به‌صدق از قضیه‌ای است که بگوید الآن ده دقیقه به دوازده مانده یا ده دقیقه از دوازده گذشته. همین‌طور، قضیهٔ کاذبی که بگوید الآن پنج دقیقه به‌دوازده مانده، محتوای صدقیش بیش از قضیهٔ صادق ولی مبهمی‌است که مثلاً بگوید ساعت الآن بین یازده و یك است. به‌عبارت دیگر، طبقهٔ بزرگتری از قضایای صادق از آن لازم می‌آید.

مگی: چطور است که شما همهٔ عمرتان عمدتاً به‌علوم و معرفت علمی علاقه داشته‌اید تا به‌سایر انواع معرفت؟

پوپر: به‌علت اینکه تحت تأثیر دانشمندان بزرگ و خصلت انقلابی نظریاتشان قرار گرفتم. وانگهی، علم همان شعور عادی است که به‌خط جلی نوشته شده‌است. سنجش و نقادی، جزء شعور عادی است. شعور عادی حکم می‌کند که نظریات مبتنی بر شعور عادی را به‌محك نقد و سنجش بزنیم. علم حاصل و نتیجهٔ اینگونه نقد و سنجش است.

مگی: شما با این صحبت، این سؤال را مطرح می‌کنید که «علم چیست؟» و روشی که برای مرزبندی بین علم و غیرعلم پیشنهاد کرده‌اید،

یکی از مهمترین خدماتتان به‌فلسفه بوده‌است.

پوپر: پیشنهاد من این بوده که بگوییم هر نظریه به‌شرطی متعلق به علوم تجربی است که بتوانیم تصریح کنیم چه قسم رویدادی بطلان آن را نشان می‌دهد. به‌عبارت دیگر، هر نظریه به‌شرطی متعلق به‌علوم است که علی‌الاصول قابل ابطال باشد. مطابق این رأی، نظریه‌ای که نتواند با هیچ رویداد ممکن یا قابل تصوری تعارض پیدا کند، خارج از حوزهٔ علوم است.

مگی: اجازه بدهید هیچ ابهامی در این قضیه باقی نگذاریم. حرف شما این نیست که هرچه خارج از حوزهٔ علوم باشد ضرورتاً کاذب یا بیمعناست.

پوپر: به‌هیچ وجه. ما نمی‌توانیم علم را مساوی صدق قراربدهیم چون معتقدیم که هم نظریهٔ نیوتن متعلق به‌علوم است و هم نظریهٔ آینشتاین، ولی ممکن نیست هر دو صادق باشند هر چند بخوبی این امکان هست که هر دو کاذب باشند. چیزی که هست، هر دو نظریه آزمون‌پذیرند، یعنی اگر از بوتهٔ آزمون موفق بیرون نیایند، بطلانشان ثابت می‌شود. من آزمون‌پذیری یا قابلیت ابطال را ملاك خصلت علمی قرارداده‌ام.

مگی: اعضای حلقهٔ وین ـ و در واقع، همهٔ تحصلیان [یا پوزیتیویستهای] منطقی ـ معتقد بودند که هر قضیه‌ای خارج از حوزهٔ علوم، به‌معنای حقیقی بیمعنا و به‌معنای حقیقی مهمل است. شما هرگز با این عقیده موافق نبودید.

پوپر: نخیر، نبودم. به‌عقیدهٔ من، هر قضیه‌ای که قابل ابطال نباشد، به‌علوم تجربی تعلق ندارد، ولی این دلیل بیمعنا بودنش نیست. بسیاری از نظریه‌های علمی ما از نظریات آزمون‌ناپذیر و ماقبل علمی متحول شده‌اند. می‌شود تاریخ نظریهٔ نیوتن را تا آناکسیماندروس و هسیودوس پی‌جویی کرد. نظریهٔ باستانی اتمیسم تا حدود ۱۹۰۵ آزمون‌پذیر نبود. در حقیقت، بیشتر نظریه‌های علمی از قصه‌گوییهای ماقبل علمی سرچشمه گرفته‌اند. ولی، به‌نظر من، گمراه‌کننده است که بخواهیم این قصه‌ها را «بیمعنا» لقب بدهیم... به‌هرحال، این‌طور می‌نماید که انتقاد من از فلسفه‌های تحصلی [یا پوزیتیویستی] دربارهٔ عدم معنا، امروز مقبولیت

نسبتاً وسیع پیدا کرده‌است.

مگی: در واقع، شما هرگز خاطرتان زیاد به‌مسألهٔ معنا مشغول نبوده، این‌طور نیست؟ به‌همین وجه، زبان را هم فی‌نفسه مهمتر از هر چیز دیگر تلقی نکرده‌اید. این امر مخصوصاً در زمانی و در جایی شایان توجه است که هر فلسفه‌ای به‌نحوی از انحا تمایلی بروز می‌دهد که به‌صورت فلسفهٔ [تحلیل] زبان در بیاید. چه چیز باعث می‌شود که چنین شیوهٔ برخوردی اتخاذ کنید؟

پوپر: تصور نمی‌کنم برداشتتان از شیوهٔ برخورد من صحیح باشد. درست است که من به‌مسألهٔ عدم معنا علاقه ندارم و از بحث دربارهٔ معنای الفاظ حوصله‌ام سرمی‌رود. و باز درست است که کسانی که گاهی اسم خودشان را فیلسوف زبان می‌گذارند، به‌مسائلی در خصوص معنا علاقه‌مندند که به‌هیچ وجه مورد علاقهٔ من نیست. ولی اگر بگویید به‌زبان اهمیت نمی‌دهم، حرفتان صحیح نیست. فقط کافی است آنچه را قبلاً دربارهٔ شناخت عینی گفتم، به‌یاد بیاورید. من فکر نمی‌کنم اهمیت هیچ چیز به‌قدر زبان باشد. من به‌نظریه‌ای قائلم که به‌موجب آن، آنچه ما را انسان می‌کند زبان است و آگاهی انسان ـ یعنی آگاهی از خود ـ از زبان نتیجه می‌شود. یکی از دلایلی که به‌فلسفه‌پردازی دربارهٔ معنای الفاظ علاقه ندارم این است که فکر می‌کنم حتی جانوران هم می‌توانند معانی واژه‌ها را یاد بگیرند. ولی سرآغاز زبان انسان کاربرد توصیفی جمله‌هاست، یا برای اینکه تعبیر مطلب زیاد خشک نباشد، سرآغاز زبان، قصه‌گویی است.

مگی: پس برداشت من در واقع نادرست نبود، گرچه ممکن است مطلب را خوب بیان نکرده‌باشم. آنچه می‌خواستم بگویم این بود که شما به‌تحلیل معنای الفاظ علاقه‌مند نیستید. ممکن است توضیح بفرمایید که چرا؟

پوپر: بله. ابراز نگرانی دربارهٔ الفاظ و معانی الفاظ، یکی از قدیمترین سرگرمیها در فلسفه است. افلاطون بارها متذکر می‌شود که یکی از سوفسطاییها به‌نام پرودیکوس[1] به‌تمیز گذاشتن بین معانی مختلف الفاظ

---

۱. Prodicus (قرن پنجم پیش از میلاد). سوفسطایی یونانی، معاصر سقراط. (مترجم)

علاقه‌مند بود. به‌این جهت، لزوم این تمایزات را سوند رانولف[1] «اصل پرودیکوس» نام گذاشته‌است. این اصل البته در ۴۲۰ پیش از میلاد تازگی و اهمیت داشت. ولی امروز دیگر بعضی از ما این درس را یاد گرفته‌ایم. حتی در این زمینه هم مسائل جالب‌توجهتری وجود دارد.

مگی: مثل چه مسأله‌ای؟

پوپر: مثل اینکه از الفاظ باید برای بیان نظریات استفاده بشود و هرگونه توجه مخصوصی به‌خود الفاظ و معانی الفاظ ـ بخصوص به‌تعاریف ـ به‌لفاظیهای پوچ منجر می‌شود. من سی سال است که پوچی تعاریف را اعلام کرده‌ام و بطلان این خرافه را نشان داده‌ام که می‌گوید اگر بخواهیم دقیق باشیم، باید الفاظی را که بکار می‌بریم تعریف کنیم. سعی کرده‌ام با رواج این خرافه بخصوص در فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی مبارزه کنم. ولی فایده نداشته. فلاسفهٔ سیاسی هنوز صفحه‌های پی‌درپی برای مقایسهٔ تعاریف کاغذ سیاه می‌کنند. به‌عنوان نمونه، اخیراً کتابی دربارهٔ توتالیتاریسم منتشر شد که در حدود چهارده تعریف مختلف «توتالیتاریسم» را از لحاظ وجوه اشتراك و افتراق، با هم مقایسه می‌کرد. یکی از این تعاریف حتی به‌من نسبت داده شده‌بود و نویسنده در پانوشت مرا سرزنش می‌کرد و می‌گفت «پوپر هرگز توتالیتاریسم را بوضوح تعریف نمی‌کند.» او به‌این نکته توجه نکرده‌بود که من در همان کتاب مورد استناد خودش، در رد لفاظیهای پوچی که از جستجوی تعاریف دقیق نتیجه می‌شود، استدلال کرده‌ام.

مگی: کسانی که چیزی از فلسفهٔ شما نمی‌دانند گمان می‌کنند که فلسفهٔ سیاسی شما ربطی با کارهایتان در فلسفهٔ علوم ندارد. اینگونه کسان البته تقصیر ندارند. ولی حقیقت این است که شما در اساس همان نظریاتی را که در علوم طبیعی داشته‌اید به‌علوم اجتماعی هم تسری داده‌اید، این‌طور نیست؟ به‌عبارت دیگر، فلسفهٔ شما در این دو زمینهٔ بظاهر متفاوت در واقع یکی است.

پوپر: شاید بهتر باشد بگویید که بعضی تصورات مشترك بینشان

---

1. Svend Ranulf

وجود دارد. مثلاً همیشه ما، چه در سیاست و چه جاهای دیگر، اشتباه می‌کنیم ولی سعی داریم از اشتباهاتمان عبرت بگیریم. من این آمادگی برای عبرت گرفتن و هوشیاری برای پیدا کردن اشتباهها را شیوهٔ برخورد عقلانی نام داده‌ام که همیشه ضد تعبد و مرجعیت‌طلبی است. در سیاست، پایهٔ این روش عبرت‌آموزی از اشتباهات، انتقاد و بحث آزاد دربارهٔ اقدامات حکومت است.

مگی: و تعریف شما از دموکراسی بر همین شالوده پی‌ریزی شده نه بر تصور حکومت اکثریت.

پوپر: من به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهم دموکراسی را تعریف کنم. وانگهی، هیچ‌وقت اکثریت حکومت نمی‌کند. صرف نظر از اینکه کدام حزب انتخابات را ببرد، به‌هر حال من و شما حکومت نمی‌کنیم. ولی ضمناً باید توضیح بدهم که، به‌عقیدهٔ من، دو قسم حکومت وجوددارد. یکی آنکه می‌توانیم بدون خونریزی از شرش خلاص شویم؛ قسم دیگر آنکه بدون خونریزی ــ و بسا به‌هیچ وجه ــ خلاصی از شرش میسرنیست. پیشنهاد من این بوده که اولی را دموکراسی و دومی را حکومت جابرانه نام بدهیم. به‌هر حال، اسم مهم نیست. مهم این است که اگر کشوری دارای نهادهایی باشد که تغییر حکومت را بدون خشونت امکان‌پذیر کند و، با وجود این، گروهی در مقام خشونتگری بربیاید چون بدون خشونتگری پیروز نشده، در آن صورت، صرف نظر از اینکه آن گروه چه فکر کند و چه قصدی داشته‌باشد، عملش می‌رساند که در صدد تأسیس حکومتی بر پایهٔ خشونت است ــ یعنی حکومتی که جز با خشونت ممکن نیست از شرش خلاص شد ــ و به‌عبارت دیگر، می‌خواهد حکومتی جابر و زورگو بوجود بیاورد. گرچه این مطلب بدیهی است، مردم بندرت فکرشان را تا این حد امتداد می‌دهند.

مگی: چرا فلسفهٔ سیاسی شما اینقدر وقف حمله به ناکجاآبادگرایی شده؟

پوپر: بسیاری چیزها در زندگی اجتماعی ما زشت و ناشی از بیرحمی و حماقت و ستمگری است و همیشه امکان فراوان برای بهبود وجود دارد. مردم همیشه خواب دنیای بهتری را دیده‌اند و بعضی از این

رؤیاها الهام‌بخش اصلاحات اجتماعی واقع شده‌است. ولی همانطور که در کتاب جامعهٔ باز نشان داده‌ام، رؤیای جامعه‌ای در حد کمال، خطرناك است. پیرایشگران آرزو داشتند جامعه‌ای کامل تأسیس کنند. روبسپیر هم همین آرزو را داشت. ولی هیچ کدام نه تنها نتوانستند دنیا را بهشت کنند، بلکه جهنمی از خشونت و زورگویی و جباریت ایجاد کردند.

مگی: بعضی از چیزهایی که شما در فلسفهٔ سیاسی کشف کردید در بوتهٔ غفلت ماند تا دیگران باز خودشان مستقلاً همان امور را کشف کردند. مثلاً [میلوان] جیلاس بعد از اینکه یکی از چهره‌های سرشناس دنیای کمونیسم شد، کتابی به‌اسم طبقهٔ جدید نوشت که امروز به صورت یکی از آثار ارزنده و ماندگار در آمده‌است و در این کتاب همان اندیشه‌هایی را که شما مدتها قبل در جامعهٔ باز مطرح کرده‌بودید، دوباره مطرح کرد. و باز در آخرین کتابش جامعهٔ ناکامل[1]، بعد از طول و تفصیل، بالاخره می‌گوید: «اعتقاد من این است که جامعه ممکن نیست کامل بشود.» فکر امروزی جیلاس این است که تصور اینکه جامعه می‌تواند به‌حد کمال برسد، خطای اساسی کمونیستها بوده‌است.

پوپر: فکر می‌کنم دربارهٔ جیلاس درست می‌گویید، چون او بعد از سالهای دراز رنج و مرارت و زندان، به‌نتایجی رسیده که دیگران به‌وسیلهٔ نقادی و سنجشگری رسیده‌اند. اما من نتایجی را که او گرفته، مؤثرتر و با ارزش‌تر می‌دانم.

مگی: با این وصف، این روزها می‌بینیم که جوانها باز به‌همان مکتبها و نویسندگانی ـ مثل هگل و مارکس و روانکاوی و اگزیستانسیالیسم ـ علاقه نشان می‌دهند که در گذشته مورد حملهٔ شما بوده‌اند. توجیه شما برای این قضیه چیست؟

پوپر: در مردم همیشه تمایلی وجودداشته که دنبال حجرالفلاسفه [یا اکسیر] بروند و نسخه‌ای برای درمان همهٔ دردها مطالبه کنند. وضع فعلی تازگی ندارد ـ البته به‌استثنای کاهش غم‌انگیز علاقه به‌مباحثهٔ عقلی. یکی از دلایلش بی‌صبری است؛ دلیل دیگرش این احساس است که اینهمه حرف بالاخره به‌جایی نرسیده‌است. بنا بر این، بحث کردن با مخالفان،

1. M. Djilas, *The Unperfect Society.*

دیگر مورد پسند نیست. دیگر کسی در صدد این بر نمی‌آید که ببیند چه عیب و خطایی در دلایل طرف وجود دارد؛ در عوض، در بست پیرو فلان نظریهٔ با ابهت می‌شود. البته این گرایش قابل درك است ولی اگر به صورت ویژگی روشنفکرهای جوان در بیاید، اسباب تأسف‌است و نشانهٔ اضمحلال ملاکهای فکری و زوال حس مسؤولیت عقلی خواهدبود. نمونهٔ بیفکریهای توأم با اینگونه ضدیت با عقل، آنارشیسمی است که فعلاً باب روز شده. شك نیست که باید با رشد دیوانسالاری و افزایش قدرت دولت مبارزه کرد. ولی من نمی‌فهمم چطور ممکن است همان مردمی که می‌دانند آنارشی در سطح بین‌المللی به‌جنگ اتمی منجر می‌شود، در عین حال معتقد باشند که بدون درگیرشدن در جنگ اتمی، می‌شود در سطح ملی آنارشی داشت.

مگی: چند سال است از شما کتاب جدیدی منتشر نشده، اما مقاله‌ها و سخنرانیهایتان همچنان بی‌وقفه ادامه داشته‌است. ممکن است بفرمایید به چه چیزهایی در این دورهٔ اخیر توجه داشته‌اید؟

پوپر: دربارهٔ خیلی از مسائل کار می‌کرده‌ام: یکی نظریهٔ مربوط به آن چیزی است که اسمش را «جهان ۳» گذاشته‌ام، یعنی جهان عینی فراورده‌های ذهن انسان، شامل شناخت عینی، به‌معنای مسائل و نظریه‌ها و مباحثات علمی، و جهان آثار عینی هنری. مسألهٔ دیگری که با مسألهٔ قبلی ارتباط داشته‌است و توجهم را جلب می‌کرده، نظریهٔ تکامل بوده و حلقهٔ رابط بین این دو زمینه، یعنی نظریهٔ زبان انسان، بخصوص از جهت زیست‌شناسی. و این باز خودش باعث بعضی افکار در من راجع به‌رابطهٔ بین روح و جسم شده است.

مگی: مخلوط عجیبی از مسائل درست کرده‌اید. الآن به‌چه کار مشغولید؟

پوپر: مشغول تهیهٔ پاسخ به‌منتقدانم هستم.

مگی: برای مجلد تازهٔ مربوط به‌خودتان که قرار است بزودی در سلسله کتب فلاسفهٔ زنده[1] منتشر بشود؟

پوپر: بله.

1. Library of Living Philosophers

واژه نامه

(آگاهی: برابرنهاده‌های فارسی شامل همهٔ معانی واژه‌های خارجی نیست و تنها مبین مفاهیمی است که در هر مورد برحسب سیاق عبارت، مراد نویسنده بوده‌است.)

A

absolute idea
مثال مطلق

absolute origin
اصل مطلق

abstract society
جامعهٔ انتزاعی

absurd
باطل

accidental
عرضی

accoustics
صوت‌شناسی

accumulation
انباشت

activism
فعل گرایی، کنش‌خواهی، اعتقاد به تأثیر فعالیت

activist theory of knowledge
نظریهٔ فعالیت یا کُنایی (به ضم کاف) در شناخت شناسی

activity
فعالیت

actualization
فعلیت یافتن، فعلیت دادن

aestheticism
زیبا پرستی

allegory
حکایت رمزی، تمثیل

altruism
دیگرخواهی

altruistic hedonism
لذت‌جویی دیگرخواهانه

analogy
تمثیل (در منطق)

analytic
تحلیلی

anarchy
بی‌فرمانی، آنارشی

anguish
دلهره

annex
الحاقیه

astrology
علم احکام نجوم، علم نجامت، صناعت تنجیم
atom
جزء لایتجزی، ذره
atomic facts
امور واقع تجزیه‌ناپذیر یا لایتجزی
atomic propositions
قضایای تجزیه‌ناپذیر
attitude of reasonableness
موضع عقلایی
autochthonous
متعلق به خاک، خاکی
autonomy
خودآئینی، خودمختاری
auxiliary hypothesis
فرضیهٔ تکمیلی
awe
هیبت

B

banausic
کاسبکار
barbarian
بربر
basic premises
مقدمات یقینی
bastard
حرامزاده، ناأصل، فرومایه
being
هستی، وجود، موجود
belief
اعتقاد
best state
بهترین دولت، مدینهٔ فاضله
biological holism
اصالت کل در زیست‌شناسی

annihilation
نابودی
anti - church
ضد کلیسا، ناکلیسا
anti - humanitarian religion
مذهب ضد بشردوستی
anti - national
ضد ملی
antinomy
مسألهٔ جدلی‌الطرفین
antirationalism
خردستیزی، مذهب ضد عقلی
antithesis
برابرنهاده، وضع مقابل، آنتی‌تز
applied sciences
علوم بکاربسته
archtype
نمونهٔ آغازین
arithmetical mean
میانگین حسابی
arithmetization
حسابیدن
armed auxiliary
رزمیار
art
صناعت، فن، هنر
artificial
مصنوعی
artist
هنرمند
association
همگروهی
asteroid
سیارک، شبه سیاره

city - state
دولتشهر
civitas dei
مدینة الاهی
change
تغیر، تغییر، گردش
chaos
بی‌نظامی آغازین، خائوس
character
منش
charm
حرز
charmed circle
دور افسونزده
chattels
اموال منقول
check
بازسنجی
chosen people
قوم برگزیده
chthon (یونانی)
خاک
clairvoyant
نهان بین
class conscious
برخوردار از آگاهی طبقاتی
class consciousness
آگاهی طبقاتی
class interest
نفع طبقاتی
classless society
جامعهٔ بیطبقه
closed society
جامعهٔ بسته
collective bargaining
مذاکرات دسته‌جمعی

biological naturalism
اصالت طبیعت زیستشناختی
biological theory of the stale
نظریهٔ زیستمندی دولت
body social
پیکر اجتماعی
boom
اوج کسب و کار
brute fact
امر واقع محض
bucket theory of the mind
نظریهٔ سطل گونگی ذهن

C

canvas
بوم نقاشی، لوح (در افلاطون)
capital goods
کالاهای سرمایه‌ای
capital investment
سرمایه‌گذاری ثابت
categorial apparatus
دستگاه مقولات
categorical imperative
امر مطلق
category
مقوله
causal explanation
تبیین علی
causal laws
قوانین علی
cause
علت
centralization
تمرکز
circular
دوری

constant capital
سرمایهٔ ثابت
constants
ثابتها
constitution
نظام سیاسی یا حکومتی، نوع حکومت، قانون اساسی
content
مضمون
contradiction
تناقض
contrast
تضاد
conventional
عرفی، قراردادی
conventionalists
عرفیها
converse
عکس
correlative
متضایف، همبسته
correspondence
تناظر، مطابقت
cosmology
کیهان‌شناسی
cosmos
کیهان
counter - cycle measure
اقدام ضد دوری
counter - reformation
(نهضت) ضد اصلاحگری (در کلیسا)
covenant
میثاق
created things
آفریده‌ها، امور حدوثی

collectivism
اصالت جمع، مسلک جمعی
combustion
احتراق
commercialism
تجارت گستری
commonwealth of Greek cities
جامعهٔ همسود شهرهای یونان
communism
مذهب اشتراکی
composite
مرکب
composition of forces
[اصل] ترکیب نیروها
comprehensive
جامع، فراگیر
comprehensive rationalism
مسلک عقلانی فراگیر
compromise
سازش
concentration
تراکم
concrete
مشخص، معین، واقعی، خاص، متعین
condensation
تکاثف
condition
وضع، حال، شرط
conditions of production
شرایط تولید
consciousness
آگاهی، خودآگاهی
consistency
سازگاری
conspiracy theory of society
نظریهٔ اجتماعی توطئه

deductive science
علم قیاسی

de facto equality
برابری موجود در عمل

definiens
معرف (به کسر «ر»)

defining formula
معرف (به کسر «ر»)

definition
تعریف، حد

definition by abstraction
تعریف به وسیلهٔ انتزاع

definition by correlation
تعریف به وسیلهٔ تضایف

demon (daemon)
روح

demonstrative knowledge
معرفت برهانی

demos (یونانی)
مردم، خلق

depression
کساد

derivation
استخراج

descriptive sociology
جامعه‌شناسی توصیفی

destiny
سرنوشت

determinants
موجبات

determinate
متعین

determination
تحدید، تعین

creation
آفرینش، حدوث

crisis
بحران

criterion
ملاک

criterion philosophies
فلسفه‌های ملاکی

critical conventionalism
اصالت عرف انتقادی یا سنجیده

critical dualism
ثنویت انتقادی یا سنجیده

critical rationalism
مسلک عقلانی نقدی یا سنجیده

cunning of reason
مکر عقل

custom
عرف

cyclic
ادواری

cyclic laws
قوانین ادواری

cynics
کلبیان

D

dancing mania
داءالرقص

dark ages
اعصار تاریک

debased copies
نسخه‌های بدل و فرو مقدار

decidability
قطعیت پذیری

deduction
استنتاج

egoism
خودخواهی
elementary equilateral triangle
مثلث متساوی‌الاضلاع ابتدایی
elementary physical bodies
اجسام ابتدایی طبیعی
elementary square
مربع ابتدایی
elements
عناصر، آخشیجها
elite
خواص، برگزیدگان
elucidatory
ایضاحی
embracing
دربرگیرنده، شامل
emerging
بالنده
emotive terms
الفاظ تأثری یا مبین عواطف
empire of men
اقلیم یا ملک انسانها
empirical
تجربی
empirical method
روش تجربی
end
غایت
enterprise
مؤسسهٔ انتفاعی
enthusiast
ملهم از عالم غیب
entities
ذوات

determinism
موجبیت علی، ایجاب علی، وجوب علیت، موجبیت
devolution
تناقص
diagonal
قطر (در مربع و مستطیل و مانند آن)
dialectic
دیالکتیک
dialectical reasoning
حجت دیالکتیکی
dialectical syllogism
قیاس دیالکتیکی
dialectic triad
سه پایهٔ دیالکتیکی
dilettante
متفنن
disposition
حال
distributive justice
عدالت توزیعی
doctor of the law
فقیه
dogmatic
جزمی

E

earthborn, the
خاکزادان
eclectic
التقاطی
economic interventionism
مداخله‌گری اقتصادی
economic motive
انگیزهٔ اقتصادی
effect
معلول

evidence
بداهت
evolution
تکامل
evolutionary hypothesis
فرضیهٔ تکاملی
evolutionary mysticism
عرفان تکاملی
evolutionists
تکامل‌گرایان
excessive production
تولید بیش از حد
exchange
مبادله
exchange value
ارزش مبادله‌ای
existence
وجود
existent
موجود
existing, the
موجود
exogamy
برون‌همسری
experimental
آزمایشی
explanatory social sciences
علوم اجتماعی تبیینی

Epicurianism
اپیقوری مسلکی
epi - phenomenon
پس پدیدار
epistemology
شناخت‌شناسی، معرفت‌شناسی
equivalent
معادل، هم ارز
esoteric
باطنی، مخصوص خواص و دانایان
essence
ماهیت
essential
ذاتی
essentially necessary
ذاتاً ضروری
essentialist definition
تعریف مبتنی بر اصالت ماهیت،
تعریف به حد، تعریف به ذاتیات
ethical individualism
مذهب اخلاقی اصالت فرد،
اصالت فرد در اخلاق
ethical naturalism
مذهب اخلاقی اصالت طبیعت
اصالت طبیعت در اخلاق
ethical nihilism
هیچ‌انگاری اخلاقی
ethical positivism
مذهب اخلاقی تحققی،
اصالت تحقق (یا وضع) در اخلاق
ethics
اخلاق، علم اخلاق
eudemonism
نیک‌بختی، اعتقاد به نیک‌بختی
از راه خردمندی

F

fabric
بافت
fabricated
ساختگی، ساخته‌شده
fact
امر واقع

faith
ایمان

false opinions
گمانهای باطل

falsity content
مضمون کذبی

fatalism
جبر

feeling for the world
احساس دمسازی با جهان

feudal lord
خاوند فئودال

first ancestor
جد اعلا

final cause
علت غایی

first entelechy
کمال اول

first principles
مبادی نخستین

flux
سیلان

forced investment
سرمایه‌گذاری اجباری

for itself
لذاته

form
صورت

formal cause
علت صوری

formal right
حق صوری

from of appearance
صورت ظاهر

function
خویشکاری

functioning
کنش، کارکرد

funeral oration
خطابهٔ رثائیه

futurism
فوتوریسم

G

gap
گشادگی، شکاف

general depression
کساد عمومی

general interpretation
تعبیر کلی

generalizing sciences
علوم تعمیمی

general will
ارادهٔ کلی، ارادهٔ عام

generated things
چیزهای مکون

generation
تکوین، کون

genus
جنس

geometrization of mathematics
هندسی کردن ریاضیات

golden age
عصر زرین

golden rule
قانون زرین (اخلاق)

goods for consumption
کالاهای مصرف شدنی

grades
درجات

grading
درجه‌بندی

historical prophecy

پیشگویی تاریخی

historicism

مذهب اصالت تاریخ

historio - analysis

تاریخ‌کاوی

historism

تاریخ‌گرایی

holism

مذهب اصالت کل

holistic irrationalism

مسلک غیرعقلانی مبتنی بر اصالت کل

hubris (hybris) (یونانی)

غرور، تکبر، نخوت

humaneness

آدمیت، مروت

humanism

انسان‌گرایی

humanitarian religion

مذهب بشردوستی

humanity

بشریت

hypothesis

فرضیه

I

idea(s)

مثال (ج، مثل، مثالها)

ideal

مثالی، آرمانی

ideal, the

امر معنوی

idealism

اصالت تصور، اصالت معنا، ایده‌آلیسم

ideality

مثالیت

graduated tax

مالیات تدریجی

gravitating mass

جرم گرانشی

gravity

گرانش

great generation

نسل کبیر

guardians

نگهبانان

gymanastic and music

تربیت‌بدنی و تربیت روحی و معنوی (در افلاطون)

H

heaven

آسمان، عرش (توسعاً خدا)

helot

غلام

herd instinct

غریزهٔ همرنگی گله‌وار

heteronomy

دیگرآیینی

heuristic

اکتشافی، پژوهشی

high born

والاگهر

historical interpretation

تعبیر تاریخی

historical materialism

مادیت تاریخی

historical necessity

ضرورت تاریخی

historical process

فرایند تاریخی

individuality
فردیت
individual things
اشیاء متعین و متشخص
individual variable
متغیر فردی
induction
استقراء
indnstrialization
صنعت گستری
industrial reserve army
سپاه صنعتی ذخیره
indwelling
درون ماندگار
inertia
ماند
inert mass
جرم ماندی
inexorable laws
قوانین چیرگی‌ناپذیر
infernal regions
طبقات دوزخ
infinite regress
تسلسل به بینهایت
institution
نهاد
institutional framework
چارچوب نهادی
institutionalism
نهادگرایی
institutional laws
قوانین نهادی یا تأسیسی
integer
عدد صحیح
integrated whole
کل درست و تمام

ideal opposites
متقابلان مثالی
ideal state
دولت مثالی یا آرمانی
ideal type
نمونهٔ مثالی، نمونهٔ ناب، نوع عالی
idea of the good
مثال خیر یا نیکی
ideas of things
مثل اشیاء
identity
اینهمانی، هم‌ارزی (در فیزیک)، عینیت (در مقابل غیریت)
illusion
توهم، پندار
immanent criticism
نقادی از درون
immediate
بلاواسطه
immediate mover
محرک بلاواسطه یا مستقیم
immobilized capital
سرمایهٔ ساکن
immortality of the soul
خلود نفس
imperialism
امپراتوری طلبی
increasing misery
فقر متزاید
indeterminate
نامتعین
indeterminate matter
مادهٔ نامتعین
indivisible
بخش‌ناپذیر

intellectual experiences
تعقلات

intellectual intuition
شهود عقلی

intellectualism
خرد ورزی

intellectualist
خرد ورز

intellectual world
جهان معقول

intensification
تشدید

intensity
شدت

interaction
کنش و واکنش

intuitive knowledge
معرفت شهودی

intuitive theory
نظریهٔ شهودی

invested capital
سرمایهٔ بنیادی

irrational
اصم، گنگ (در اعداد)، غیرعقلانی

irrationalism
غیرعقلانی مسلکی، مذهب غیرعقلی (تکیه بر شهود و احساس و ایمان به جای عقل)

irrational ratio
نسبت اصم یا گنگ

J

Jesuitism
یسوعیت

judgment
داوری، حکم

juridical posivitism
اصالت تحقق قضایی

K

knights
شهسواران

knowing subject
فاعل شناسایی، عالم

knowledge
معرفت، شناخت

knowledge by direct acquaintance
معرفت مستقیم یا بی‌واسطه

known object
متعلق یا مورد شناسایی، معلوم

L

labour theory of value
نظریهٔ ارزش کار

laissez - faire
آزادی عمل، آزادگذاری

laissez - faire liberalism
لیبرالیسم مبتنی بر آزادگذاری یا عدم مداخله

law of conservation of energy
قانون بقای انرژی

law of contradiction
قانون امتناع تناقض

law of excluded middle
قاعدهٔ منع وسط، قاعدهٔ منع خلو

law of supply and demand
قانون عرضه و تقاضا

layer
لایه

legal framework
چارچوب حقوقی

majoritarian wing
جناح اکثری
male principle
اصل یا مبدأ نرینه
managerialism
مدیریت‌گرایی
manhood
آدمیزادگی
manifesto
بیانیه
mantle
پوشش
many, the
بسیاران، جماعت
manyness
بسیارگانگی
marginal situations
اوضاع نهایی
mass observation
مشاهدهٔ توده‌گیر
master and slave
خواجه و بنده
material, the
امر مادی
material freedom
آزادی مادی
materialistic interpretation of history
تعبیر مادی تاریخ
matter
ماده، هیولا
mean
میانه، میانگین
meaningful
مفید معنا، با معنا

legal laws
قوانین حقوقی
leisure
فراغت
level of rank
طراز مرتبت
Levite
لاوی
liberal education
تعلیم و تربیت غیرحرفه‌ای
liberal progressivism
ترقیخواهی لیبرالی
limit
حد
limitation
حصر، عدول (از مقولات منطق قدیم)
logical form
صورت منطقی
logic of choice
منطق انتخاب
logic of freedom
منطق آزادی
logic of norms
منطق دستورها
logic of power
منطق قدرت
lootocracy
غارت سالاری، حکومت غارتگران
lordly lie
دروغ فخیم
lust for power
شهوت قدرت

M

maieutic
مامایی

means of subsistence
ضروریات معاش
measure
میزان، اندازه، مقیاس، کیل، حد
mechanic
افزارمند
medicine man
ساحر شفاگر
medium prosperity
رونق متوسط
mental eye
چشم دل
metabiology
متابیولوژی
metalanguage
ماوراء زبان
meta - science
ماوراء علم
method of intuitive understanding
روش فهم شهودی
method of rational proof
روش برهانی
methodology
روش‌شناسی
middle term
حد اوسط
misanthropist
مردم‌گریز
misanthropy
مردم گریزی
misfit
وصلهٔ ناجور
misology
منطق گریزی، خردگریزی
mode of production
شیوهٔ تولید
moment
دم (به فتح دال)
monads
آحاد تجزیه‌ناپذیر، جوهرفرد
monarchy
حکومت یک تن، حکومت پادشاهی
monism
یکتابینی، وحدت اصل
monography
تک‌نگاری، تک‌نگاشت
moral futurism
آینده‌گرایی اخلاقی
moral modernism
اکنون‌گرایی اخلاقی
moral historicism
اصالت تاریخ اخلاقی،
مکتب اخلاقی اصالت تاریخ
moral ideas
معانی اخلاقی
moral positivism
اصالت تحقق اخلاقی
morphology
ریخت‌شناسی
multi - valued
چندارزشی
mystical
عارفانه، ساحرانه
mystic intuition
شهود عرفانی
mystic love
محبت عرفانی
mystic unity
وحدت عرفانی

N

national self - determination
خودسامانی ملی

nominalist definition

تعریف مبتنی بر اصالت تسمیه، شرح‌الاسم

non - authoritarian theory of knowledge

شناخت شناسی غیرتعبدی

non - being

لاوجود، ناموجود

noble lie

دروغ والا

nocturnal council of inquisitors

شورای شبانهٔ مفتشان

non - commensurable

نامتوافق

non - proposition

غیرقضیه، ناقضیه

norm

دستور، هنجار

normative law

قانون دستوری

nothing

هیچ، ناموجود، معدوم

nothingness

هیچی، نیستی، لاوجود، عدم

nous

وهمن

O

object

عین، متعلق، مورد

objective, the

امر عینی یا خارجی

objective actuality

فعلیت عینی یا خارجی

object - language

زبان موضوعی

naturalistic historicism

مکتب طبیعی اصالت تاریخ

natural law

قانون طبیعی

natural number

عدد طبیعی

natural place

جا یا حیز طبیعی

natural price

قیمت طبیعی

natural right

حق طبیعی

necessary

ضروری، واجب

necessary labour time

زمان کار ضروری

necessity

ضرورت، وجوب

negation

نفی، رفع، سلب

negative dialectic

دیالکتیک تنزیهی یا منفی

neo - hegelian

نوهگلی

neurosis

نوروز، روان نژندی

New Economic Policy (NEP)

سیاست اقتصادی جدید

New Deal

دست جدید

nominal

اسمی

nominalism

اصالت تسمیه

oracle
غیبگو، هاتف
oracular philosophy
فلسفهٔ غیبگویانه
ordered and measured
بسامان و باندازه
organic theory of the state
نظریهٔ انداموارگی دولت
original sin
گناه اصلی، گناه جبلی
origin of species
منشأ انواع
over - determination
تعدد موجبات
over - production
سرریز تولید

P

pan - logism
همه منطقی، همه خردی
pantheism
اعتقاد به وحدت وجود، همه خدایی
paradox
باطل‌نما، پارادکس
paradox of freedom
باطل‌نمای آزادی
paradox of the liar
پارادکس دروغگو
participate
بهره‌بردن (در افلاطون)
particularism
خاص نگری
particular determinations
تعینات جزیی
particulars
جزئیات

objective value theory
نظریهٔ ارزش عینی
obscurantism
تاریک اندیشی
observational
مشاهدتی
of noble decent
شریف‌النسب
oligarch
الیگارک
oligarchy
الیگارشی
omnipotence
همه توانی، قدرت کل، قدرت مطلق
omniscience
همه دانی، علم کل، علم مطلق
on authority
نقل (در مقابل عقل)، قول ثقه
one - many
واحد و کثیر، یکی و بسیاران
oneness
یگانگی
ontological nominalism
اصالت تسمیه وجودی، اصالت تسمیه در هستی‌شناسی
open society
جامعهٔ باز
operational definition
تعریف بر پایهٔ عمل‌نگری
operationalism
عمل‌نگری
opinion
گمان، ظن
opposition
تقابل

piecemeal
تدریجی، جزء بجزء
piecemeal legislation
قانون‌گذاری تدریجی یا جزء بجزء
piecemeal social engineering
مهندسی اجتماعی تدریجی یا جزء بجزء
piety
پارسایی، دینداری
plutocracy
پول سالاری
point of view
نظرگاه
policy
مصلحت‌اندیشی، طریقه، خط مشی، سیاست
positivism
مذهب تحققی، پوزیتیویسم
practical dualism
ثنویت عملی
pragmatism
اصالت عمل
predestination
حکم ازلی
prediction
پیش‌بینی
premises
مقدمات (در قیاس)
priest caste
کاست کاهنان
priest - king
شاه کاهن
primary premises
مبادی اولیه، اولیات
prime mover
محرک اول

passivist theory of knowledge
نظریهٔ انفعال یا کارپذیری در شناخت‌شناسی
patriarch
پدرسالار
patriarchy
پدرسالاری
pattern
الگو
perception
ادراک حسی
perfection
کمال
period
دوره
permanence
پایندگی
perpetual motion machine
ماشین حرکت دائمی
personal equation
معادلهٔ شخصی
personalist
شخصیت‌گرا
personal reaction time
زمان واکنش شخصی
petty bourgeosie
خرده‌بورژوازی
philosopher king
شاه فیلسوف
philosophers' stone
حجرالفلاسفه
philosophical absolutism
مطلق‌گرایی فلسفی
philosophy of identity
فلسفهٔ اینهمانی

primogenitor
نخست نیا
principle of rational proportions
اصل تناسبات گویا یا منطق (به‌ضم میم)
principle of the national state
اصل دولت تک‌ملیتی
privacy of family
خلوت خانواده
private enterprise
سرمایه‌گذاری و تصدی خصوصی
process
فرایند، جریان
production - price
قیمت تولید
productivity
فراوری، بهره‌وری
professed philosophers
فلسفه‌پیشگان، متفلسفان
professionalism
اشتغال حرفه‌ای، تخصص
profit motive
انگیزهٔ سودجویی
prognosis
پیش‌شناخت
progressive taxation
مالیات تصاعدی
proper name
اسم خاص
property
مالکیت
prophecy
پیشگویی
proportional taxation
مالیات به نسبت ثابت
proportionate equality
برابری متناسب
proposal
پیشنهاد
protection
حفاظت، حمایت
protectionism
حمایتگری
prototype
نخست نمونه
pseudo - scientific
شبه‌علمی
psychical
روانی، روحی
psychological naturalism
اصالت طبیعت روانی
psychoanalysis
روانکاوی
psychologism
اصالت روانشناسی
psychotherapy
روان درمانی
pure geometry
هندسهٔ محض
pure philosophy
فلسفهٔ مجرد
pure space
مکان ناب یا مجرد
pythagorian number mysticism
عرفان یا رازوری عددی فیثاغوری

R

rabble - proletariat
اوباش پرولتاریا، لومپن پرولتاریا
racism
نژادپرستی
radical
رادیکال، بنیادرس

radicalism
رادیکالیسم، هواداری از تغییرات اساسی در بنیادهای سیاسی و اجتماعی
rarefaction
تخلخل
rate of interest
میزان بهره
rate of profit
نسبت سود
rational animal
حیوان عاقل، حیوان ناطق
rationalizations
تعابیر عقلی
rational number
عدد گویا یا منطق (بضم میم)
rationals, the
امور معقول
real, the
امر واقع، امر متحقق
real definition
حد حقیقی
realism
اصالت واقع
reality
واقعیت، تحقق
realization
تحقق یافتن
realized
متحقق
real profit
سود واقعی
real wage
دستمزد واقعی
reason
عقل، جهت عقلی

recursive definition
تعریف تراجعی یا بازگشتی
regimentation
بخط کردن
regulative idea
تصور تنظیمی
regulative price
قیمت تنظیمی
reinforced dogmatism
تفکر جزمی مستحکم
relation
نسبت، اضافه
relative surplus population
اضافه‌جمعیت نسبی
relativism
نسبیگرایی
relativity
نسبیت
repression
سرکوب
reproduction
تولید مجدد، تجدید تولید، بازتولید
revealed science
علم الهامی
right
حق
rites
مناسک
royal art
هنر شاهوار
royal science
علم شاهوار

S

Samaritan
سامری

scale of production
مقیاس تولید

scholasticism
طرز فکر مدرسی

school of Hellas
مکتب یونان زمین

sciences of the spirit
علوم انسانی، علوم روحی

scientific knowledge
شناخت علمی

scientific prediction
پیش‌بینی علمی

scientific socialism
سوسیالیسم علمی

scientific status
پایگاه علمی

scientism
علم‌گرایی، علم پرستی

scribe
کاتب

secondary fact
امرواقع ثانوی یا فرعی

secularization
اینجهانی شدن

self
خود

self - analysis
خودکاوی

self - assertion
ابراز وجود

self - conscious
خود آگاه

self - consciousness
خود آگاهی

self - creating
خود آفرین

self - developing
متکامل بذات

self - evident
بدیهی

selfhood
منی

self - moving
متحرک بذات

self - realized
متحقق بذات

self - realizing
تحقق یابنده بذات

self - sufficient
خودبسنده

semantical system
دستگاه معناشناختی

semantics
معناشناسی

semi - biological
نیمه زیستی

semi - organic
نیمه‌اندامواره

semiotico - analytic
ماورای منطقی ـ تحلیلی

semi - prosperity
نیمه‌رونق

sense - experience
تجربهٔ حسی، حسیات

sense intuition
شهود حسی

sensible things
چیزهای محسوس

signal
علامت

sign
نشانه، علامت

simultaneity
همزمانی، معیت
singular sentence
جملهٔ شخصی
situational logic
منطق وضعی
slavery
بردگی، بندگی
social atoms
اتمهای اجتماعی
social complex
عقدهٔ اجتماعی
social contract
پیمان اجتماعی
social dynamics
پویایی‌شناسی اجتماعی
social engineer
مهندس اجتماعی
social habitat
بوم اجتماعی
social statics
ایستایی‌شناسی اجتماعی
social stuff
خمیرهٔ اجتماعی
social technology
تکنولوژی اجتماعی
social tension
تنش اجتماعی
socio - analysis
جامعه‌کاوی
sociologism
اصالت جامعه‌شناسی
socio - therapy
جامعه درمانی
sociology of knowledge
جامعه‌شناسی معرفت

sophist
سوفسطایی
sophocracy
دانش‌سالاری
soul
نفس
sound law
قانون درست
sovereign right
حق حاکمیت
sovereignty
حاکمیت
speculation
نظرورزی
spirit
روح
spirited fiction
افسانهٔ زنده، جعل با روح، ساختهٔ جاندار، فرض زنده
spiritual, the
امر روحی
spiritual naturalism
اصالت طبیعت روحی
spiritual sciences
علوم انسانی، علوم روحی
squaring the circle
تربیع دایره
stagnation
رکود
starvation wage
دستمزد بخور و نمیر
state
دولت، کشور، وضع
state capitalism
سرمایه‌داری دولتی

status quo
وضع وجود
stratigraphy
چینه‌شناسی
stuff
خمیره
stylometric investigations
پژوهشهای مبنی بر سبک‌سنجی
subelementary triangle
مثلث زیر ابتدایی
subject
رعیت
subject
موضوع
subjective, the
امر ذهنی
subjective mind
روح ذهنی
subjective value theory
نظریهٔ ارزش ذهنی
substance
جوهر
substituting
تعویض
subsistance wage
دستمزد در حد ضروریات معاش
sub specie aeterni
خارج از ظرف زمان، از جنبهٔ سرمدی
sufficient conditions
شروط کافی
super - consciousness
ابرخودآگاهی
super - Greek
ابریونانی
super - idea
ابرمثال
super - individual
ابرفرد
superman
ابرانسان
super - master
ابرسرور
super - personality
ابرشخصیت
super - phenomenal idea
تصور فوق پدیداری
superstructure
روبنا، روساخت
supply
ذخیره
supply and demand
عرضه و تقاضا
supporter
نان‌آور
surplus labour
کار اضافی
surplus labour time
زمان کار اضافی
surplus population
جمعیت اضافی
surplus value
ارزش اضافی
survival
بقا
syllogism
قیاس
syllogistic demonstration
برهان قیاسی
symbol
نماد
symbolic logic
منطق نمادی

synthesis
باهم‌نهاده، وضع مجامع، سنتز
synthetic
ترکیبی، تألیفی

T

taboo
تابو، محرم
taste
سلیقه
tatterdemalion proletariat
پرولتاریای ژنده‌پوش
teleology
غایت‌شناسی
temperance
خویشتن‌داری، اندازه نگهداشتن، میانه‌روی
temporal coefficient
ضریب زمانی
tendency
گرایش
theism
خداپرستی
theodicy
عدل الاهی
theory of forms or ideas
نظریهٔ صور یا مثل
theory of knowledge
بحث معرفت، شناخت‌شناسی
theory of types
نظریهٔ طبقات (منطقی)
thesis
برنهاده، وضع، تز
timarchy, timocracy, timokratia
جاه‌سالاری
total
تام، تمام، کل
total ideology
ایده‌ئولوژی تام
totalitarianism
توتالیتاریسم
totality
کلیت، تمامت
trade cycle
دور تجاری
transmigration of the soul
تناسخ (روح)
transcendent criticism
نقادی از برون
transformation
تبدل، دگرشدگی
trend
روند
trial and error
آزمون و خطا، آزمایش و خطا
tribalism
قبیله‌پرستی
tribute
خراج
trueborn
حلال‌زاده، اصیل، صحیح‌النسب
true value
ارزش حقیقی
truth
صدق، راستی
truth content
مضمون صدقی
truth function
تابع ارزش

utopia
ناکجا آباد
utopian
ناکجاآبادی

V

vagueness
ابهام
validity
اعتبار، صحت
valuation
ارزش گذاری
variable
متغیر
variable capital
سرمایهٔ متغیر
verbal definition
حد اسمی
verifiablity
قابلیت تحقیق
verifiable
قابل تحقیق
Virgo
سنبله
virtue
فضیلت
virtuous city
مدینهٔ فاضله
vulgar marxists
مارکسیستهای عامی

W

wage capital
سرمایهٔ دستمزد
wage - slavery
بردگی در ازای مزد

tyrant
جبار

U

uncritical
غیر نقدی، نسنجیده
undecidable
قطعیت ناپذیر
underconsumption
مصرف نابسنده
unisonity
همصدایی، یک صدایی
unity
وحدت
universal, the
امر کلی
universal definition
تعریف کلی
universalism
عام‌نگری
universalistic irrationalism
مسلک غیرعقلانی مبتنی بر اصالت‌کلیات
universal law
قانون کلی یا عام
universals
کلیات
unorthodoxy
نادرست کیشی
untruth
ناراستی، کذب
unveiling
افشاگری
use - value
ارزش مصرف
utilitarianism
اصالت سودمندی

wandering bards
سرایندگان دوره گرد

Way of Delusive Opinion
طریق گمان وهمی

Way of Seeming
طریق نمود

wholeness
تمامت

wholesale
دربست، یکجا

will of God
مشیت خداوند

wisdom
حکمت

wise ruler
حاکم حکیم

wishful thinking
تشفی آرزو

world - historical personality
شخصیت جهانتاریخی

world of realities
جهان حقایق

فهرست قطعه‌های نقل شده از رساله‌های افلاطون و ارجاعات به‌نوشته‌های او*

---

* اعدادی که بلافاصله پس از نام هر رساله آمده، ارجاعات عمومی به‌آن رساله است. شماره‌های صفحه‌ها در آثار افلاطون در پرانتز و شماره‌های صفحه‌های این کتاب بلافاصله بیرون پرانتز نوشته شده‌است. برای آگاهی از اختلاف ضبط ما از نامهای رساله‌ها و ضبط لطفی و کاویانی، رجوع کنید به‌صفحه‌های ۱-۱۶۰ این کتاب.

ثاگس

ثئای تتوس

جمهوری

کریتون

کریتیاس

گورگیاس

لوسیس

مرد سیاسی

فهرست نامهای کسان

آ

ب

ک

ن

ی

فهرست مطالب

پیشگویی مارکس

اصول اخلاقی مارکس

عواقب

تکمله

مصاحبهٔ براین مگی و کارل پوپر



